سلسلۂ نصابیات علمیہ جامعۂ عثمانیہ

اسفار اربعہ

حصہ اوّل

(جلد اوّل)

تالیف

صدر الدین شیرازیؒ

ترجمہ

مولوی سیّد مناظر احسن صاحب گیلانی

صدر شعبہ دینیات جامعۂ عثمانیہ سرکار عالی

سنہ ۱۳۶۰ھ سنہ ۱۳۵۰ف سنہ ۱۹۴۱ء

دار الطبع جامعۂ عثمانیہ سرکار عالی حیدرآباد دکن

فہرست مضامین

اسفار اربعہ حصۂ اوّل

(جلد اوّل)

مضمون صفحات

مضمون	صفحات

مضمون صفحات

مضمون | **صفحات**

فہرست مضامین

اسفار اربعہ حصۂ اوّل

(جلد دوم)

مضمون | صفحات

مضمون | صفحات

مضمون صفحات

مضمون | صفحات

مضمون	صفحات

صفحات

مضمون

مضمون	صفحات
بذات خود عقل ہے۔ فصل: عقل فعال کو ہمارے نفوس (یعنی انسانی نفوس) سے کس قسم کا تعلق ہے۔ فصل: ہر وہ چیز جسے اپنی ذات کا تعقل ہو ضرور ہے کہ اس کا یہ تعقل بعینہ اس کی ذات ہو۔ اسی لیے جب تک اس کی ذات باقی رہیگی، اس کا یہ تعقل بھی دواماً باقی رہے گا۔ فصل: کسی چیز کا تعقل اسی کو ہو سکتا ہے جو مادّے سے مجرد ہو، یا یوں کہو کہ شے کا عاقل وہی ہو سکتا ہے جس کا وجود مادّے سے پاک اور مقدس ہو۔ فصل: خیالی صورتوں کا ادراک بھی اسی کو ہو سکتا ہے جو اس عالم سے مجرد اور الگ ہو۔ فصل: یہ بات کہ انسانی نفوس کو معقولات کا جو تعقل ہوتا ہے، یہ چیز نہ تو نفوس کی ذات کا اقتضا ہے اور نہ اس کا شمار اس کے لوازم ذات میں ہے الخ۔ "طرف سوم"۔ فصل: معقولات کا حلول نہ کسی جسم میں ہوتا ہے اور نہ کسی ایسی قوت میں جو جسم میں پائی جاتی ہو الخ۔ فصل: حواس کو اس کا علم نہیں ہوتا ہے کہ جس چیز کا اسے احساس ہو رہا ہے اس کا وجود ہے یا نہیں، بلکہ یہ عقل کی شان ہے۔ فصل: علوم کے مختلف اقسام کے متعلق اس فصل میں بحث کی جائے گی۔ "خاتمہ"	

دیباچۂ کتاب اسفار اربعہ

از

مصنف

تمام تعریفیں اسی اللہ کے ساتھ مخصوص ہیں جو کردگار ہے ہر اس چیز کا جسے حواس محسوس کرتے ہیں اور جسے عقل دریافت کرتی ہے، وہی جو ہر مقصد کی آخری غایت اور ہر تلاش کی آخری انتہا ہے،

اور صلوٰۃ و درود نازل ہو اُن پر جو اللہ کے بندوں میں برگزیدہ حضرات ہیں خلق اللہ کی جنھوں نے اس طرف راہنمائی فرمائی، کہ ان کی ابتدا کیا ہے اور ان کی انتہا کیا ہے، یعنی مبدء اور معاد کی طرف لوگوں کی ہدایت کی، خصوصاً چیدہ اور برگزیدہ نفوس کے جوہر دار ہیں، یعنی محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) جو ثقلین (انس و جن) کے ہر ہر فرد کی طرف بھیجے گئے، اے میرے اللہ! تو رحمت نازل فرما ان پر اور ان کے اہل بیت اور اولاد کی پاک روحوں پر اور ان کے مددگاروں اور آیندہ نسلوں کی ان ہستیوں پر جنھوں نے دنیا چھوڑ کر (آخرت کی راہ اختیار کی) اس کے بعد عرض کرتا ہے وہ شخص جو اپنے رب بے نیاز و غنی کا فقیر ہے، اور صدر الدین شیرازی کے نام سے مشہور ہے کہ عموماً خیال کیا جاتا ہے کہ محسوس مراتب اور مدارج کی منزلوں کا طے کرنا، اور صرف

خیالی بلندیوں تک ترقی کرکے پہنچنا اسی کا نام سعادت اور اقبال مندی ہے، لیکن حقیقۃً واقعات کی تہ تک جو پہنچ چکا ہے، اور معارف وعلوم کی صحیح سمجھ جس میں پیدا ہو چکی ہے، اس کے سامنے یہ کتنی کھلی ہوئی بات ہے کہ حقیقی سعادت اور اقبال مندی کے سلسلے میں فوری کامرانیاں حسی لذتیں کچھ نہیں ہیں، اور جو لوگ ان حسی لذتوں میں گرفتار ہیں انھیں عقلی نشاط کا کچھ حصہ نہیں ملا، اس لیے کہ جن لوگوں کو اس حال میں پایا جاتا ہے اور جنھوں نے ان لذتوں میں دل لگایا ان کے ماحول سے الٰہی سکینت وطمانیت اپنا تعلق توڑ لیتی ہے، اور ربانی معارف ان کے قلوب میں داخل ہونے سے روک دیے جاتے ہیں، ایسی الٰہی نیت جس کا واقعی سرچشمہ انسان کا جوہر نطقی (روح) ہو، وہی جس کی راہ سے حقیقی سعادت کے حصول کی امید کی جاتی ہے اور توقع ہوتی ہے کہ آدمی اس کے توسط سے اپنا دامن اس علوی فیض سے باندھ لیتا ہے جو انسانی نفس کی اس آنکھ سے پردہ ہٹا دیتا ہے جسے عالم مسافرت میں یہ محسوس ہوتا ہے کہ ہر طرف سے وہ محدود اور گھری ہوئی ہے، اور جسد مادی کے اندر قید ہونے کی وجہ سے جمال ابدی کے تماشے سے محروم ہے، سرمدی جلال کے مرقع پر جس کے آگے پردہ پڑا ہوا ہے واقعہ یہ ہے کہ حسی لذتوں کے اسیروں کو اخلاص نیت کی اس راہ پر گامزن ہونے میں سخت کشمکش اور دشواری سے سابقہ پڑتا ہے، اپنی پست ہمت، اور فوری تمناؤں کی طلب کا جو ان میں جذبہ ہوتا ہے اس سے جب تک سخت مقابلہ نہ کریں، اس رخ کی راہ ان پر نہیں کھلتی،

حالانکہ یہ ایک ناقابل اشتباہ قطعی فیصلہ ہے، کہ ہر شے کا جو مخصوص کمال ہے، اور جو حال اس کے لیے موزوں ومناسب ہوتا ہے اسی مخصوص کمال تک رسائی اور اسی مناسب حال کی یافت یہی اس شے کا انتہائی نصب العین ہو سکتا ہے، کائنات کی ہر ہستی کے لیے یہ قانون عام ہے، اس مخصوص نصب العین سے جو جتنا دور ہوگا، اور جتنا پیچھے ہٹا ہوا ہوگا،

درحقیقت اس شے کا حقیقی نقصان یہی ہے، خواہ دوسرے موجودات کے حساب سے وہ اپنے اندر کوئی فضیلت اور کمال کیوں نہ رکھتی ہو،

اور یہ بھی ایک قدرتی قانون ہے، زمین پر جو چلتے پھرتے ہیں ان کے لیے بھی اور ان کے متعلق بھی جو ان سے فروتر ہوں کہ ان کے اندر جن امور کی استعداد و صلاحیت فطرۃً رکھی گئی ہے، جب تک کوئی روکنے والا نہ ہو کے ان امور کے آخری حدود تک پہنچنے کی وہ مسلسل جد و جہد جاری رکھیں، اور ان تک رسائی حاصل کریں،

اسی سلسلے میں یہ بھی ایک واقعہ ہے کہ انسانی نوع کی جوہر ذات اور اس کی جو واقعی حقیقت ہے، اس میں ایک خاص کمال ودیعت کیا گیا ہے ایسا خاص کمال کہ اس سے آگے کوئی بڑھ نہیں سکتا، اور نہ کوئی دوسرا اس کمال میں آدمی پر برتری حاصل کر سکتا ہے میرا مقصد یہ ہے کہ معقولات کے ساتھ اتصال (یعنی ان غیبی ہستیوں تک رسائی جو حواس سے نہیں بلکہ صرف عقل سے دریافت ہو سکتی ہیں ان تک پہنچنا) اور باری (خالق کائنات) کے ساتھ معیت و مجاورت کا تعلق پیدا کرنا نیز مادی آلودگیوں سے تجرید و پاکی حاصل کرنا، یہی انسانیت کا مخصوص ترین کمال ہے،

اگرچہ انسان میں وہ قوتیں بھی پائی جاتی ہیں جن میں دوسری چیزیں اس کی برابر کی شریک ہیں، یا قریب قریب انھیں بھی گو نہ مساوات کا درجہ ان قوتوں کے رو سے حاصل ہے، مثلاً مکان اور حیز فضا میں آدمی بھی اسی طرح رہتا ہے جیسے دوسرے اجسام کا وجود ان میں پایا جاتا ہے، اسی طرح کھانے پینے، نشو و نما میں نباتات، اور سانس کے ذریعے سے زندہ رہنے، ارادی حرکت کرنے نیز حواس کے احساسات میں حیوانات اس کے شریک ہیں،

بہر حال آدمی کا جو مخصوص کمال ہے، اس کے حصول کی صورت یہی ہے کہ نظر فریب امور سے بے تعلق ہو کر آدمی علوم و معارف کے

سمندر میں غوطہ لگائے،

لیکن علوم چونکہ مختلف اقسام کے ہیں، اور ادراکی فنون کی مختلف قسمیں ہیں، ان کی وہ کثرت ہے کہ ہر علم کا احاطہ اور اس میں دستگاہ پیدا کرنا، اگر ممکن نہیں تو دشوار ضرور ہے، اسی لیے انسانی ہمتیں مختلف راہوں کی طرف متوجہ ہیں، گویا علوم فنون کا بھی وہی حال ہے، جو عموماً حرفتوں اور صنعتوں کا ہے کہ مختلف لوگ مختلف حرفتوں میں مشغول نظر آتے ہیں یہی وجہ ہے، کہ اہل علم مختلف طبقات اور گروہ میں تقسیم ہوگئے اور ہر ایک ٹکڑے ٹکڑے ہو کر مختلف کاموں میں بٹ گئے، کوئی معقولات میں مشغول ہے کوئی منقولات میں کسی کو اصول میں انہماک ہے اور کسی کو فروع میں بعضوں کی ہمتیں نحو وصرف کی طرف جھکی ہوئی ہیں بعضوں کی توجہ فقہ اسماء الرجال، علم کلام کی طرف مبذول ہے،

تاہم مرد دانا کو چاہیئے کہ بتہ دل اور صمیم قلب کے ساتھ اسی چیز میں مشغول ہو، جو اس کے لیے سب سے زیادہ اہمیت رکھتی ہو، دانشمندی کا اقتضاء ہے، کہ اپنی عمر کے زیادہ اوقات کو اسی امر کی تحصیل میں صرف کرے جسے اس کی ذات کی تکمیل سے خاص خصوصیت ہو، میرا مطلب یہ ہے کہ معاش ومعاد کے لیے جن علوم کی حاجت ہو، چاہیئے کہ بقدر ضرورت ان کے حاصل کر لینے کے بعد پھر وہ اسی سلسلے میں اپنے کو لگادے، اور ایسی چیزوں سے جلد نجات حاصل کرے جو منزل مقصود تک پہنچنے میں رکاوٹ پیدا کر رہی ہوں،

تفصیل اس اجمال کی یہ ہے کہ آدمی میں جو دو قوتیں ہیں، یعنی ایک تو اس کی ذات کا وہ پہلو ہے جس کا رخ خالق اور حق کی طرف ہے، اور دوسرا اس کی ذات کا وہ پہلو ہے جس کا رخ مخلوقات کی طرف ہے ان دو قوتوں میں سے ایک قوت (یعنی پہلی قوت) کی تکمیل سے جن علوم کا تعلق ہے، میں اسی کو زندگی کے لیے اہم قرار دیتا ہوں، بہرحال انسانی جسم اور جسم کے تاثرات کو جس میں قطعاً دخل نہیں ہے بلکہ براہ راست

انسان کے حقیقی جوہر ذات کی جو نظری قوت ہے، اسی قوت کی تکمیل جن علوم سے ہوتی ہے میں انہی کی طرف اشارہ کررہا ہوں،

واقعہ یہ ہے کہ حکمت الٰہیہ اور معارف ربانیہ (جن سے اس نظری قوت کی تکمیل ہوتی ہے) اس علم کے سوا کوئی ایسا علم نہیں، جس میں جسم اور جسمانی قوتوں اور بدنی کاروبار، اور بدنی خواہشوں کی ضرورت نہ ہو، ان علوم میں کوئی ایسا علم نہیں ہے جس سے انسانی ذات کی اصل جوہر کی تکمیل ہوتی ہو، اور جو اپنے اندر اس کی ضمانت رکھتا ہو کہ آدمی کے اندر اور اس کے باطن میں جو خرابیاں اور برائیاں ہیں ان کا ازالہ اس وقت ہوجائے جب دنیاوی زندگی کو ختم کرکے اصل حقیقت کے میدان میں انسان قدم رکھ رہا ہو، یعنی بہمہ وجوہ ہر چیز سے الگ ہوکر جس وقت اپنے باری اور خالق کے سامنے وہ جارہا ہو، یہ کام اگر کوئی علم انجام دے سکتا ہے، تو وہ صرف خالص عقلی علوم ہی ہوسکتے ہیں،

خالص عقلی علوم سے میری مراد اللہ کا، ملائکہ کا، اللہ کی کتابوں کا، علم ہے اور یہ جاننا کہ مکمل نظام کی شکل میں عالم کی آفرینش حق تعالیٰ سے کس طریقے پر ہوئی، حق تعالیٰ کی عنایت کا حال عالم کے ساتھ کیا ہے، اور اس کو عالم کا جو علم ہے اس کی کیا کیفیت ہے، کن قوانین کے تحت اسے چلارہا ہے اور اس طور پر چلارہا ہے جس میں کسی قسم کے خلل کی گنجائش نہیں، نہ کسی آفت، نقصان، شکست و ریخت کو اس میں راہ ملتی ہے، اسی طرح نفس انسانی کا علم حاصل کرنا اور یہ جاننا کہ اپنے آخری انجام تک وہ کن راہوں سے پہنچتا ہے، ملاءِ اعلیٰ سے اس کے تعلقات اور روابط کی کیا نوعیت ہے، جن بیڑیوں میں نفس جکڑا ہوا ہے اس سے گلوخلاصی کی کیا شکل ہے، ہیولیٰ اور مادے سے جدائی کی کیا تدبیریں ہیں کیونکہ آدمی کا نفس جب تک مادے سے جدا نہ ہوگا اس کان کی تنگ گھاٹیوں سے نکل نہیں سکتا، اور حوادث کے نشانوں سے اپنے کو بچا نہیں سکتا، ملکوت کے دریاؤں میں غوطہ نہیں لگاسکتا،

جبروت کے باشندوں میں جا کر گھل مل نہیں سکتا، اسی علم کے بعد آدمی خواہشوں کی قید سے آزاد ہو جاتا ہے، اور کوتاہ بصیرتی، تنگ نظری کی سراسیمگیوں سے اسے نجات مل جاتی ہے اور اب حرکات کے نتائج و آثار سے وہ متاثر نہیں ہوتا، آسمانوں کی گردشوں کے جو احکام ہیں ان کے قبول کرنے کی صلاحیت اس میں باقی نہیں رہتی۔

یہ تو اس علم کا حال ہے، باقی ان کے سوا جو علم ہیں، اگرچہ ان کی حیثیت بھی وسیلے اور ذریعے ہی کی ہے، اسی لیے وہ بھی اس حیثیت سے مفید ہیں، مثلاً نحو و صرف شعر وغیرہ علوم کی جو حالت ہے، تاہم پھر بھی ان علوم کی نوعیت ایک قسم کی حرفت و ہنر، اور صناعات کی ہے یعنی دنیا میں جیسے بہت سے ہنر اور حرفتیں ہیں انھی میں ان کا بھی شمار ہے۔

باقی (اس علم کے سوا) اور جو بدنی اعمال یا عبادت کی آدمی کو ضرورت ہوتی ہے خواہ قلبی عبادت ہو یا جسمانی تو ان کا مقصد یہ ہے کہ نفس کو پاک کیا جائے اور شرعی طریقوں سے اسے روشنی بخشی جائے اسی لیے بدنی ورزش بھی اس سلسلے میں کرائی جاتی ہے، تاکہ نفسِ انسانی جو اس وقت بدنی تعلق کی وجہ سے جسمانی خواہشوں اور اسی قسم کے حالات میں مبتلا ہے، ایسا نہ ہو کہ بالکلیہ بدن اور بدنی خواہشوں کا وہ غلام اور مغلوب بن کر رہ جائے، کیونکہ اگر ایسا ہوگا، تو نفس میں بدن کی مغلوبیت کا ملکہ پیدا ہو جائے گا، جس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ مقربین کی معیت و رفاقت سے اور حقیقی جمال والے حقائق کے دیکھنے اور قدسیوں کے انوار کے ملاحظے سے جو خاص لذت نفس کو ملنی چاہیے، نہ مل سکے گی، اور یہی بڑی راسخ عادت ان امور سے لذت گیری کی مانع آئے گی، اور اس وقت نفس کے ساتھ بدن تو رہے گا نہیں، حاصل یہ نکلے گا کہ ان امور سے وہ اسی طرح غافل رہے گا جیسے بدن کے تعلق سے پہلے اس کا حال تھا۔

یہی وجہ ہے کہ رحمت الٰہی نے رحمانی شریعت کو پیدا کیا، اور نفس کی امارہ قوتوں کو حکم دیا گیا کہ نفس مطمئنہ کی دینی شرایع و قوانین میں پابندی کریں، اور الٰہی سیاست میں اس کی اطاعت کریں، مقصود یہی ہے، کہ جسد انسانی اور اس کی خواہشوں کو سدھایا جائے، اور نفس کا اس کی قوتوں سے، دشمنوں سے مقابلہ کرایا جائے، تاکہ اس طریقے سے وہ اس راستے پر پڑ جائے جو حق کے آستانے کی طرف جاتا ہے، اور اس پُرفریب دنیا سے جو صرف دھوکوں کا سرچشمہ ہے، اس سے بھاگ کر حق کی پناہ میں آدمی آجائے اس ریاضت اور مشق سے پھر نفس بجائے روکنے کے آدمی کو اس راہ پر خود لے جاتا ہے، اور اس کے مقاصد میں مدد کرتا ہے۔

اس کے بعد دوسری بات میں یہ کہنا چاہتا ہوں کہ اپنی زندگی کے ابتدائی دنوں سے یعنی آغاز جوانی اور شباب ہی سے میں نے اپنی توانائیوں کی ایک بڑی مقدار فلسفۂ الٰہیہ کے سمجھنے میں صرف کی، اور اپنے مقدور بھر جد و جہد کا جتنا حصہ مجھے ملا تھا اسی علم میں لگایا، گذشتہ حکماء اور پچھلے زمانے کے اہل فضل و کمال کے نقش قدم پر چل کر ان کے خیالات اور ان کے آراء سے مستفید ہوتا رہا، ان میں جو اپنے خصوصی نظریات رکھتے تھے اور جن کے پاس اس علم کے خاص اسرار و رموز تھے ان سے بھی واقف ہونے کی میں نے کوشش کی، یونانیوں کی کتابوں میں جو کچھ تھا اور ارباب تعلیم کے سربرآوردہ لوگوں کے کلام میں جو چیزیں ملتی تھیں میں نے چاہا کہ سب سے ہر مسئلے اور ہر باب میں جو مغز کی باتیں ہوں ان کا انتخاب کروں، اور طول لاطائل درازی کلام سے بچتا رہا، ہر حال میں میرے پیش نظر یہی بات رہی کہ لمبی لمبی آرزوؤں سے احتراز کروں اور صرف علمی چیزوں پر قناعت کروں اور یہ دیکھ کر کہ قیامت قریب ہے اور موت نزدیک ہے، ان جھگڑوں سے کنارہ کش رہا جنھیں لوگ محض ذہنی اعزاز اور خیالی پیشوائی کے لیے اختیار کرتے ہیں، حالانکہ ان جھگڑوں سے

حکمت کی کسی مفید بات تک ان کی رسائی نہیں ہوتی، اور نہ ان کی بحثوں کا کوئی نتیجہ بر آمد ہوتا ہے، آجکل کے ارباب زمانہ کا جو حال ہے علم وعرفان کی جو کتابیں ان دنوں لکھی جارہی ہیں ان کی یہی کیفیت ہے سب سے پہلی بات تو یہی ہے، کہ یہ لوگ اپنی انتہائی پرواز یہ قرار دیے ہوئے ہیں، کہ علماء کی عام تصنیفات پر بھروسا کیے رہیں، اور غایت سعی ان کی یہ ہے کہ چند ارباب فضل کی کتابوں کے سمجھنے میں اپنی پوری قوت صرف کردیں، پھر ان لوگوں کا دوسرا عارضہ یہ ہے کہ ہر فن کے مسایل کے متعلق اپنے اندر بہت جلد سیری پیدا کرلیتے ہیں، اور ہر خم سے محض ایک گھونٹ پر قناعت کرلیتے ہیں، جس کی وجہ یہ ہوتی ہے کہ ان کو اپنی خواہشوں بلکہ نامردانہ خواہشوں، اور بزدلانہ مطالبات کے مطابق ان کتابوں سے کوئی بات ہاتھ نہیں آتی، یہی سبب ہے کہ ان بیچاروں کو علم کا کوئی بڑا حصہ میسر نہ ہوسکا، اور نہ ان علوم کے سیکھنے سکھانے سے ان میں، جو بدبخت گمراہ لوگ ہیں، انھیں سعادت کی راہ ملتی ہے، اور نہ کسی قسم کی ان میں بصیرت پیدا ہوتی ہے،

تم دیکھ رہے ہو، کہ اس گروہ میں جو لوگ باوجودیکہ اس علم میں مشغول ہیں، لیکن رات دن بجز لڑائی جھگڑوں، بحث وتکرار کے ساری عمر یہ اور کچھ کر نہیں پاتے، بیچارے اس کے بعد چند لاحاصل باتوں کے ساتھ واپس ہوتے ہیں، اور شرم وندامت، تحقیر وتوہین کے نشانہ بنے پڑے رہتے ہیں، انہی لوگوں کی طرف حق تعالیٰ نے قرآن مجید میں بایں الفاظ ارشاد فرمایا ہے۔

قل هل ننبئكم بالاخسرين اعمالا الذين ضل سعيهم في الحيوة الدنيا وهم يحسبون انهم يحسنون صنعا۔	کہو کیا ہم بتادیں کہ اپنے کام کے حساب سے کون خسارے اور ٹوٹے میں ہے یہ وہ لوگ ہیں جن کی کوششیں حیات دنیا پست زندگی ہی میں گھو گئیں اور یہ خیال کررہے ہیں کہ ہم اچھا کام کررہے ہیں

اللہ تعالیٰ ہمیں اس گرداب بلا، اور وحشت بھری تاریکیوں سے

پناہ میں رکھے،

بہر حال حکمت اور فلسفے کے بحر بے کراں سے میں چند ایسے صدف کے پانے میں کامیاب ہوا ہوں، اور دلایل و براہین کے اعتماد کے ساتھ کامیاب ہوا ہوں جن میں اہم قابل فخر نکات کے موتی چھپے ہوئے ہیں اور درخشاں چمکتے ہوئے حقایق کے جواہر مجھے اس سلسلے میں ہاتھ آئے ہیں، ایک مدت تک میں اس باب میں متردد رہا اور اپنے دل سے باتیں کرتا رہا، کہ ارباب طلب و ذوق اور جو واقعی صحیح تحقیق کی جستجو میں ہیں ان کے لیے ان قیمتی صدف کو چاک کر کے ان انمول موتیوں کو کیا باہر نکال دوں، اور فکری نہر کے گدلے پانی کو صاف پاک حصے سے جدا کر دوں طبیعت کی چھلنی میں کیا اس آٹے کو چھانوں جس سے اصل مغز چھلکوں اور بھوسی سے الگ ہو جائے، مطلب یہ تھا کہ کوئی ایسی کتاب تصنیف کروں جس میں قدماء کی کتابوں کی پراگندہ باتوں کو سمیٹ لیا جائے، اور مشائی حکماء کے نظریات و اقوال کا خلاصہ بھی اس میں درج ہو اسی طرح فلاسفہ میں جو لوگ اشراق و ذوق والے ہیں، ان کی جوہری باتوں کا حاصل بھی اس میں جمع کر دیا جائے اسی کے ساتھ ان مسایل و حقایق کا بھی اس میں اضافہ کیا جائے، جو اس وقت تک گزشتہ قرون کے حکماء کی کتابوں میں نہیں ملتے، اور پچھلے علماء کا ذہن جن خاص مسایل کی طرف متوجہ نہ ہوا، گزشتہ آسمانی دوروں میں کوئی ان حقایق سے سرفراز نہ ہوا، بلکہ حرکت و انقلاب کی اس دنیا میں ان کا تو کیا ان جیسی باتوں کا بھی مشاہدہ اس وقت تک کسی کو نہیں ہوا،

لیکن کیا کروں کہ موانع ہمیشہ اس ارادے میں حایل ہوتے رہے، اور دشمنان زمانہ اس مقصد تک پہنچنے میں عموماً رکاوٹیں پیدا کرتے رہے، بالآخر زمانے کے اس رنگ نے میرے حوصلوں کو پست کر دیا، اور مقصد تک پہنچنے میں دہر کے ان انقلابات کے ہاتھوں میں نے اپنے آپ کو مجبور محسوس کیا، کیونکہ زمانے کو میں دیکھ رہا ہوں کہ اس کا کام صرف

ارباب جہل کی پرورش و تربیت ہے، کمینوں اور رذیلوں کی وہ ہمت افزائی کرتا ہے، جہالت اور گمراہیوں کی آگ روشن ہے، مردان راہ کو بری حالت میں پاتا ہوں، اپنا حال بھی یہی ہے، ہم ایک ایسی جماعت میں گھرے ہوئے ہیں کہ میری سمجھ نے تو مجھے گہرائیوں میں اتار دیا ہے، اور ان بیچاروں کی آنکھیں حکمت اور فلسفے کی روشنی کو دیکھ کر چوندھیا رہی ہیں، جیسے چمگادڑ کی آنکھیں روشنی کے پانے سے مجبور ہیں یہی حال ان کی بصیرت کا ہے کہ معرفت کے انوار، اور علم کے آثار تک ان کی رسائی نہیں ہو رہی ہے، یہ وہ لوگ ہیں جو سمجھتے ہیں کہ ربانی امور میں غور و فکر کرنا، اور سبحانی آیتوں میں تدبر و عقل سے کام لینا بدعت ہے اور جمہور مخلوق کے خیالات یا طور طریقے سے اختلاف گمراہی اور فریب دہی ہے، حالانکہ عام لوگوں کا حال کیا ہے، جو احمقوں اور بے عقلوں کا ایک گروہ ہے،

میں نے جن لوگوں کی طرف اشارہ کیا، یعنی جو فلسفیانہ فکر و نظر کو بدعت و ضلالت سمجھتے ہیں، قریب قریب ان کی حالت وہی ہے جو رواۃ حدیث میں حنبلیوں کی حالت ہے، ان کے نزدیک واجب ممکن قدیم و حادث تک کے الفاظ متشابہات میں داخل ہیں، دراصل ان کی نگاہیں جسمانی نظام کے اوپر نہیں اٹھی ہیں، مادی ہیکل کی تاریکیوں سے آگے یہ نہیں بڑھ سکے ہیں، اپنی اس علم دشمنی کی بدولت معرفت اور کمال سے یہ محروم ہو گئے، اور حکمت کی راہوں سے الگ ہو کر چھوٹ گئے ہیں نتیجہ یہ ہوا کہ وہ خاص مقدس الٰہی علوم، اور قیمتی ربانی اسرار، جن کی طرف انبیاء اور اولیاء نے کتابوں اور رمز کی شکلوں میں اشارہ کیا تھا، اور اہل حکمت و معرفت نے جن کی جانب راہنمائی کی تھی انھیں یہ بالکلیہ چھوڑ بیٹھے، پھر کیا تھا جہل ہی کے پھریرے ہر طرف اڑنے لگے، اسی کی نشانیاں ہر طرف نظر آنے لگیں، یہ لوگ علم و فضل کو کھو بیٹھے، اور معرفت و ارباب معرفت کی تحقیر و توہین ان کا پیشہ بن گیا فلسفے کے زاہد و تارک بن کر دانشمندی کی راہوں سے یہ مڑ گئے، اور اس علم کے

دشمن بن کر عوام کو اس کے پڑھنے پڑھانے سے روکنے لگے، حکماء اور فلاسفہ سے دلوں میں انھوں نے نفرت پیدا کرادی، لوگ علماء عرفاء اور جو بھی برگزیدہ نفوس تھے انھیں چھوڑ بیٹھے، پھر حماقت و جہالت کے دریا میں جو جتنا زیادہ ڈوبا ہوا تھا، اور عقلی و نقلی علوم سے جو جتنا زیادہ دور اور اس دائرے سے باہر تھا، وہی اقبال اور مقبولیت عامہ کی بلندیوں پر زیادہ نمایاں نظر آرہا ہے، اور ارباب زمانہ کے سامنے وہی سب سے زیادہ عالم اور فاضل بنا ہوا ہے، حال یہ ہو گیا ہے، جیسا کہ کسی شاعر نے کہا تھا۔

كم عالم عاقل لم يلج بالقرع باب منى وجاهل قبل قرع الباب قد ولجا۔	کتنے دانشمند عالم باوجود کھٹکھٹانے کے اپنی تمناؤں کے دروازے میں داخل نہ ہو سکے اور کتنے جاہل ہیں جو دروازہ کھٹکھٹانے سے پہلے اس میں گھس گئے۔

آخر اس کے سوا دوسری صورت ہی کیا ہو سکتی تھی قصہ یہ ہے کہ ان کے امراء فضل و کمال راستی و سلامت روی کے ہتھیاروں سے تہی دست ہیں، ان کے کندھے عقل و ہدایت کے لباس سے خالی ہیں، ادب کے زیوروں سے ان کے سینے ننگے ہیں، ان کے چہرے خیر اور بھلائی کی نشانیوں سے مفلس ہیں،

میں نے جب اس حال کا اندازہ کیا، اور مجھے محسوس ہوا کہ ملک ایسے نفوس سے خالی ہو چکا ہے جو اسرار، اور آزادور لوگوں کے علوم کی قدر پہچانتے ہوں، علم و اسرار کے نقوش مٹ چکے ہیں، حق اور اس کی روشنی بجھ چکی ہے، متوازن اخلاق برباد ہو چکے ہیں، اور جھوٹی غلط باتیں پھیل پڑی ہیں، زندگی کے سرچشمے خشک ہو چکے ہیں، اور اس علم کے لوگوں کی تجارت ماند پڑ چکی ہے رونق و تروتازگی کے بعد ان بیچاروں کے چہرے افسردہ ہو چکے ہیں، اور ان کا کاروبار برباد ہو چکا ہے تب میں نے یہی طے کیا کہ ارباب زمانہ سے بے تعلق ہو کر زندگی گزاروں، طبیعت کے جمود نے جو اہل زمانہ کی دشمنی اور وقت کی حوصلہ شکنی کا لازمی نتیجہ تھا، مجھے اس پر مجبور کیا کہ ملک کے بعض کوردہ علاقے میں جا کر گوشہ گیر ہو جاؤں، آخر ہر قسم کی آرزوؤں اور تمناؤں سے

دست بردار ہو کر اپنے شکستہ دل کے ساتھ میں گمنامی اور مسکینی کے زاویے میں بیٹھ گیا،

اور سارا زور اس پر لگایا کہ جو کچھ مجھ پر فرض ہے اسے ادا کرتا رہوں، اور اللہ کے سامنے اس کے پہلو میں بیٹھ کر جو زیادتیاں مجھ سے سرزد ہوئی ہیں ان کی تلافی کی حتی الوسع کوشش کرتا رہوں، میرے یہ اوقات اس طرح گزرنے لگے، کہ مذکورۂ بالا امور کے سوا، اب نہ میں درس دیتا تھا اور نہ تصنیف و تالیف کا مشغلہ میرے سامنے تھا، وجہ یہ ہے کہ علوم و فنون میں غور و فکر مباحث و مسایل کی تقریر، مشکلاتِ فن کا حل، مقاصد و مطالب کی شرح ظاہر ہے کہ اس کے لیے ضرورت ہے کہ آدمی کی فکری قوت ہر قسم کی پراگندگی سے پاک ہو، ایسی باتیں جن سے دل کو تکلیف ہوتی ہو، پریشانی اور انتشار پیدا ہوتا ہو، ان سے خیال کو علیحدہ رہنا چاہیے، بلکہ بجائے اس کے فراغبالی کے ساتھ اس کی بھی حاجت ہے کہ تغیرات و انقلابات سے اوقات محفوظ ہوں،

لیکن اہل زمانہ کے ہاتھوں جن نادیدنی باتوں کو دیکھ رہا ہوں، جو ناگوار باتیں سنی جا رہی ہیں، لوگ جس ناانصافی اور جور و ظلم کے عادی ہیں ہر برآوردہ فضلا گرائے جا رہے ہیں، کمینوں، اور فرومایوں کو اونچا کیا جا رہا ہے، بدمعاش جاہل آگے بڑھ رہے ہیں عامی آدمی جسے کوئی نہ پہچانتا تھا آج بڑے زبردست عالم کی صورت، اور فاضل یگانہ کی شکل میں نمایاں ہو رہا ہے جہاں اس قسم کی زیادتیوں کا مشاہدہ ہو رہا ہو، اور ایسے مفاسد لازمی ہوں یا متعدی پھیلے ہوئے ہوں، وہاں آدمی کے لیے گفتگو کرنے یا سوال کے جواب دینے کا موقع تو بآسانی ملتا نہیں پھر مشکلاتِ فن، اور مسایل کی پیچیدگیوں کے حل کا کیا موقع میسر آ سکتا ہے، میرے بعض دوستوں نے فارسی زبان میں لکھا ہے۔

از سخن پر دُر مکن ہم چوں صدف ہر گوش را	قفل گوہر ساز یاقوت زمرد پوش را
در جواب ہر سوالے حاجت گفتار نیست	چشم بینا عذر می خواہد لب خاموش را

ان حالات میں ابتدائً میری بھی وہی کیفیت تھی، جیساکہ میرے آقا اور میری پناہ یعنی ائمہ اور اوصیاء ہیں جن کا درجہ سب سے پہلے ہے اور ائمۂ شہداء اولیاء کے جو والد بزرگوار ہیں وہی جو جنت و نار کی تقسیم کریں گے، جنھوں نے شریروں کے ساتھ تقیہ اور مدارات کا طریقہ اختیار فرمایا تھا، اور اسی لیے خلافت کے مورد سے ہٹ گئے، جن کے انصار اور مددگار کم تھے جنھوں نے دنیا کو چھوڑ کر آخرت کی زندگی کو اختیار فرمالیا تھا، جو ہر اس شخص کے مولیٰ ہیں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جس کے مولیٰ ہیں، اور جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بھائی اور چچا کے بیٹے ہیں، اور جو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ہر چھوٹی بڑی بات میں شریک و سہیم ہیں، بہر حال جیساکہ انھوں نے فرمایا تھا کہ

میں یہ سوچتا رہا کہ اپنے اس ہاتھ سے جو دشمنوں کا قطعی فیصلہ کردے حملہ کروں، یا اس اندھی مصیبت پر صبر کروں، جو بڑے کو بوڑھا بنادیتی ہے اور بچے کو پیرانہ سالی کی حالت تک پہنچادیتی ہے، ایمان والے اس مصیبت میں مشقت برداشت کرتے ہوئے اپنے رب تک پہنچ جاتے ہیں"

میں نے حضرت والا کی سیرت کی پیروی، اور آپ کی سنت کی رہنمائی کو اپنے لیے پسند کیا، اور طے کرلیا کہ اسی راہ پر صبر و سکون کے ساتھ اپنے کو قایم رکھنا قرین عقل و صواب ہے، میں دل تھام کر رہ گیا، حالانکہ آنکھوں میں تنکے چبھ رہے تھے، اور گلے میں رنج و غصے کا لقمہ اٹکا ہوا تھا، میں نے لوگوں سے ملنا جلنا چھوڑ دیا ان کی صحبت اور رفاقت سے اپنے آپ کو مایوس کرلیا، اور یوں زمانے کی دشمنی اور ارباب عصر کی مخالفتوں کو اپنے اوپر میں نے آسان کرلیا نتیجۃً میں ان کے اقرار اور انکار دونوں کی فکر سے آزاد ہوگیا، لوگوں کی تعظیم اور تحقیر ان کا اعزاز ان کی اہانت دونوں باتیں میرے لیے برابر ہوگئیں۔ ان سے کنارہ کش ہوکر میں نے پوری توجہ کے ساتھ اپنا رخ مسبب الاسباب کی طرف پھیر دیا۔ اور وہ جو مشکلات کا آسان کرنے والا ہے، اس کی

جناب میں فطری تضرع کے ساتھ گڑگڑانے لگا،
قطع تعلق و گمنامی خاموشی و گوشہ گزینی کے ان حالات میں جب ایک مدت تک میں پڑا رہا، اور اس پر ایک زمانہ گزر گیا تو دوام ریاضت و مجاہدے سے بالآخر میری روح ایک نورانی کیفیت کے ساتھ بھبک اٹھی، اور دل ایک قوی روشنی سے چمک اٹھا جس کی بدولت ملکوت کے انوار کی بارش مجھ پر ہونے لگی، اور جبروت کے اسرار و دقائق کی میرا قلب منزل گاہ بن گیا احدی روشنیوں سے جگمگا اٹھا، الٰہی الطاف و عنایات نے میری خبر لی، بس ان کیفیتوں کے طفیل میں ان رموز، اور نکات سے واقف ہوا، جن سے اب تک جاہل تھا۔ مجھ پر برہان اور دلیل کے ساتھ ایسی باتیں کھلیں جو اب تک ایسی انکشافی کیفیت کے ساتھ کبھی نہیں کھلی تھیں۔
بلکہ سچ یہ ہے، کہ اب تک جن الٰہی اسرار، اور ربانی حقایق، لاہوتی دفینے، صمدانی رموز سے محض دلیل و حجت کی راہ سے واقف تھا، ان کا عینی طور پر مجھے مشاہدہ ہونے لگا،
الغرض یونہی صبح و شام حق کی روشنیوں سے میرا دل سکون و راحت حاصل کرنے لگا، میرا قلب ان سے قریب ہوا، اور سب سے الگ ہو کر انہی مصارف سے میری سرگوشیاں ہونے لگیں عقل جن بیرونی اعضاء سے کام لیتی ہے ان کا تزکیہ ہو گیا، پھر تو مجھے ایسا معلوم ہوتا تھا کہ میری عقل اب عقل نہیں بلکہ موسلادھار بارش ہے، اور علم کے طالبوں کے لیے جب اپنی باطنی قوتوں سے میرا ذہن کام لینے لگا تو ایسا محسوس ہوتا تھا کہ وہ موجیں مارنے والا سمندر ہے، ارباب فہم کی ندیوں اور نالوں میں اسی دریا سے فیض کے دھارے اپنی اپنی صلاحیت اور استعداد کے مطابق بہنے لگے، عقل والوں کی ذہنی نالیاں اس سے رواں ہو گئیں، پھر تو شنوائیوں کے سواحل اور کناروں پر، ایسی سیرابی اور تر و تازگی نمایاں ہوئی، اور بہ بہ کران کے ارد گرد

تابان جواہر، اور موتی جمع ہونے لگے، ان بہتی ہوئی نالیوں کے اطراف میں شاداب تازہ پھولوں کا چمن لگ گیا اور پھلوں سے لب جو کے نباتات لد گئے، اور یہ قدرت کی رحمت کا عام قانون ہے ربانی عنایت کا عام دستور ہے، کہ لوگ جن ضروری چیزوں کے محتاج ہیں، ان سے ہر شخص کی صلاحیت کے مطابق ضرور سرفراز فرماتا ہے، انھیں یونہی کس مپرسی کی حالت میں نہیں چھوڑ دیتا ہے، بندوں کے مصالح کے لحاظ جو مفید باتیں ہیں ان کی فیاضی میں قدرت کبھی بخل سے کام نہیں لیتی، بہر حال رحمت الٰہی نے چاہا کہ جن معانی اور مطالب کا مجھ پر عالم اسرار کی فیاضیوں نے راز کھولا ہے، وہ پوشیدگی کی حالت میں نہ رہیں اور جن انوار کی، نور الانوار سے بارش ہوئی ہے وہ پس پردہ نہ رہیں ؛

یہی وجہ ہوئی کہ حق تعالیٰ نے مجھے الہام فرمایا کہ جس جرعے سے میں خود فیضیاب ہوا ہوں اس کی تقسیم ان پیاسوں میں بھی کروں جو علم کے طالب ہیں، اور اس راہ کے چلنے والوں کے سامنے اس چراغ کو رکھوں جو مجھے عطا ہوا ہے، تاکہ اس گھونٹ کو پی کر جینے والے جی جائیں، اور جس دل کو اس روشنی کی چمک محسوس ہو، وہ روشن ہو جائے آخر جو نوشتۂ تقدیر تھا اس کی مدت آگئی، خدا نے چاہا کہ اب اس کو آگے بڑھا دیا جائے اور یہی اس کا مقررہ وقت تھا، پس جو گھڑی اس کے لیے مقدر تھی اس میں وہ چیز ظاہر ہوگئی، اور حق تعالیٰ نے جن لوگوں کے لیے اسے آسان کیا تھا ان کے لیے وہ سامنے آگئی، یعنی اس کام کو قوت کی حالت سے نکال کر فعلیت اور تکمیل کے مقام تک پہنچانے کا میں نے ارادہ کر لیا، اور طے کر لیا گیا کہ اس کو پردۂ عدم سے دائرۂ وجود میں لایا جائے، تب میں نے اس میں سوچ بچار شروع کیا اور منتشر پراگندہ امور کو سمیٹنے کی طرف متوجہ ہوا، حق تعالیٰ سے ملتجی ہوا کہ میری پیٹھ کو مضبوطی عطا فرمائے، اور اپنے فضل و کرم سے میرے اس بوجھ کو اتارے، اس کام کو پورا کرنے کے لیے میرے سینے کو کھول دے،

اس کے بعد میری ہمت جو پست ہو چکی تھی پھر نئے سر سے ابھر آئی۔

اور میرا ٹوٹا ہوا حوصلہ پھر برسرکار ہونے کے لیے اٹھ کھڑا ہوا، میری نشاط جو سپر ڈال چکی تھی اس میں پھر تازگی پیدا ہوئی، اور میری انبساط جو ٹھنڈا ہو چکی تھی، اس میں پھر حرکت نمایاں ہوئی، میں نے اپنے دل سے کہا کہ اب اہتمام اور کام کے آغاز کا وقت آگیا، چاہیے کہ ان اصولوں کا اب ذکر کیا جائے جن سے فروع پیدا ہوتے ہیں، وہ مبارک گھڑی آگئی جس میں معانی فائقہ، کے جواہر کو آویزۂ گوش بنایا جائے، اور "حق" اپنی جمیل و پسندیدہ جذب آفریں صورت میں پیش کیا جائے،

اسی بنیاد پر میں نے ایک الہٰی کتاب ان لوگوں کے لیے تصنیف کی جو کمال کے حاصل کرنے میں لگے ہوئے ہیں، اور ذوالجلال والجمال کی درگاہ عالی کی طلب میں سرگرداں ہیں، ان کے لیے "حکمت ربانی" کو میں نے بے نقاب کیا، اس نور کے ذریعے سے ظہور جس کے لوازم میں ہے "حق" کو اس میں کھولا گیا ہے، قریب قریب تمام ایسے اسرار اور رموز جو پوشیدہ اور مستور تھے اس میں فاش کیے گئے ہیں، اللہ تعالیٰ نے مجھے اس سلسلے میں ان معانی پر اطلاع بخشی ہے، جن کے انوار ذات حق اور صفات حق کے معارف میں جلوہ گار رہے ہیں حالانکہ ارباب دانش کے عقول آستانۂ الہٰی کے اردگرد صرف چکر کاٹ رہے تھے اور ناکام و نامراد ہو کر ان کی واپسی ہو رہی تھی، حق تعالیٰ نے محض اپنی اس اعانت اور نصرت کے ذریعے سے جن سے اپنے بندوں میں جسے چاہتا ہے سرفراز فرماتا ہے اور تائید کرتا ہے، مجھ پر ان حقایق کے بلند ترین اسرار کا الہام فرمایا، اور سلسلۂ وجود کے آغاز و انجام مبدء و معاد کے چہرہ کشائی کی توفیق عطا فرمائی، حالانکہ ارباب فضل کی سمجھ، ان امور کے حدود کے اطراف میں گھوم گھوم کر واماندگی کے ساتھ واپس ہو رہی تھی،

اللہ کا شکر ہے کہ بحمد اللہ ایک ایسا کلام تیار ہو گیا جس میں نہ کسی قسم کی کمی ہے اور نہ کسی قسم کے شک کی اس میں گنجائش، نہ اس میں کسی قسم کی

کمزوری ہے اور نہ اضطراب و انتشار، تمام مسلمہ قاعدوں کی اس میں پوری پابندی کی گئی ہے، جہاں سیر حاصل مباحث کی ضرورت تھی اس میں فیاضی سے کام لیا گیا ہے اور جہاں رمز و کنایہ کا مقام تھا وہاں رمز اور اشارے کا طریقہ اختیار کیا گیا ہے، باوجود بلند ہونے کے بیان کا اندازہ ایسا رکھا گیا ہے کہ لوگوں کے فہم سے مطالب قریب ہوں، باوجود رفعت کے اس میں پستی اور نزدیکی کا خیال کیا گیا ہے تاکہ سمجھنے میں دشواری نہ ہو، حکمت، تالہیہ (اشراقیہ ذوقیہ) کو (حکمت بحثیہ و مشائیہ و عقلیہ و بیانیہ) میں سمونے کی کوشش کی گئی ہے کشفی حقایق کو درسی اور تعلیمی بیان کا لباس پہنایا گیا ہے ربانی اسرار نے گویا اس کتاب میں ان عبارتوں کی شکل اختیار کی ہے جن سے عام طبائع مانوس ہیں، ان معانی کی تعبیر کے لیے جو حد سے زیادہ دقیق اور باریک ہیں، ایسے الفاظ استعمال کیے گئے ہیں، جن سے گوش آشنا ہیں، گویا دلایل و براہین اپنے وضوح اور ظہور کی وجہ سے اس کتاب میں ناز کر رہے ہیں، اور جاہلوں کے شکوک و شبہات رسوا ہو کر ناپید ہو گئے۔ چاہیے کہ اپنی عقل کی آنکھوں سے اس کتاب کے معانی کو دیکھو اور بتاؤ کہ ان میں کوئی کوتاہی باقی رہ گئی ہے، اپنی نگاہ کو دوبارہ پھر ان کے الفاظ کی طرف دوڑاؤ، کیا ان میں کہیں کوئی شگاف نظر آتا ہے،

میں نے اس کتاب کے رموز میں حقایق کے خزانوں کو محفوظ کر دیا ہے، ان کے مقاصد اور مطالب تک اسی کی رسائی ہو سکتی ہے، جو عقلی مجاہدات کی راہ سے ان کے سمجھنے میں اس حد تک مشقت برداشت کرے کہ اصل مراد تک وہ پہنچ جائے، میں نے اس کے ابواب و فصول میں ان اصولوں پر تنبیہ کیا ہے، جن کی تہ تک وہی پہنچ سکتا ہے جس نے دینی ریاضیات میں اپنے بدن کو تھکایا ہو،

میں نے اس کتاب کو انھی لوگوں کے لیے تصنیف کیا ہے جو دین میں میرے بھائی ہیں اور کشف و یقین کی راہوں میں میرے

رفیق اور ساتھی ہیں، اس لیے کہ اس کتاب سے زیادہ نفع انھی لوگوں کو پہنچ سکتا ہے جنھوں نے ارباب عقل کے کلام کا اچھی طرح مطالعہ کیا ہے اور نظّار کی کتابوں سے کافی واقفیت بہم پہنچا چکا ہو،

اس کے ساتھ وہ ایسا آدمی ہو، جو اپنے معلومات کی چار دیواری میں قید نہ ہو، اور جو کچھ اب تک سمجھے ہوئے ہے اس سے اوپر جو باتیں ہوں ان کا منکر نہ ہو، کیونکہ حق ظاہر ہے کسی خاص شخص کی فہم کی حد تک محدود نہیں ہے، اور ہر عقل اور وہم کے پیمانے کے برابر ہونا اس کا ضروری نہیں ہے۔

میں دیکھنے والو! دیکھو اگر اس کتاب میں کوئی ایسی بات ملے جو تمہارے سمجھے ہوئے مسایل کے بظاہر خلاف ہو، یا اپنے ذوق سلیم سے تم نے کوئی مسئلہ طے کیا ہو اس کے مخالف ہو، تو چاہیے کہ فوراً اس کے انکار پر آمادہ نہ ہو جانا، تم کو معلوم ہونا چاہیے کہ ہر جاننے والے کے اوپر کوئی جاننے والا ہے۔

یاد رکھنا چاہیے کہ جو آدمی اپنے معلومات کی چار دیواری میں مقید ہے اور خود جو کچھ سمجھے ہوئے ہے اس کے سوا ہر بات کا انکار کرتا ہے تو سمجھ لینا چاہیے کہ یہ بیچارہ اپنے علم کی سرحد پر کھڑا ہوا ہے، اور اپنے رب کے پوشیدہ اسرار سے محجوب اور پردے میں ہے۔

اسی کے ساتھ میں یہ بھی کہنا چاہتا ہوں کہ میں ہرگز اس کا مدعی نہیں ہوں کہ میں نے جو کچھ بیان کیا ہے، یہ علم کی آخری حد ہے اس پر مزید اضافہ نہیں ہو سکتا، ہرگز نہیں، اس لیے کہ فہم اور رسائیوں کی راہیں ان ہی امور تک محدود نہیں ہیں جہاں تک میں پہنچا ہوں اور جو کچھ میں سمجھ سکا ہوں، ان راہوں کا احاطہ کون کر سکتا ہے، یقیناً حق کے معارف انھی نقوش کے ساتھ مقید نہیں ہیں جو میں نے بنائے ہیں، کیونکہ "حق" اس سے زیادہ وسیع ہے، کہ کسی کی عقل اس کا احاطہ کرلے یا کسی حد پر وہ ختم ہو جائے وہ اتنا عظیم ہے کہ کسی خاص گرہ میں اس کا بندھ جانا صحیح نہیں ہے۔

اگر ربانی عنایات کی امداد سے حق کی راہ کی کسی مشکل کو تم نے حل کر لیا ہے اور ہدایتِ الٰہی کی روشنی میں اس کا کوئی عقدہ تم سے کھل گیا ہے تو چاہیے کہ خدا نے حکمت کے متعلق تمھاری جتنی راہنمائی فرمائی ہے اس کا شکر ادا کرو، اور اپنی نعمتوں کی جو چادر تمھیں اڑھائی ہے اس کی ستائش کرو، اس باب میں تمھیں چاہیے کہ دونوں جہان کے سردار، اور ہر دو عالم کے آئینے کی پیروی کرو، ان پر اور ان کی آل پر صلوات کا وہ حصہ نازل ہو جو سب سے زیادہ بالیدہ ہے، اور سلام کی وہ قسم ان تک پہنچے، جو سب سے زیادہ ستھری اور پاک ہے، یعنی حضور اصلی اللہ علیہ وسلم نے جو یہ فرمایا ہے

لا توتو الحکمۃ غیر اھلھا فتضلوھا ولا تمنعوا اھلھا فتظلموھا۔

حکمت کی باتیں انھیں نہ سکھاؤ، جو اس کے اہل نہیں ہیں، اگر ایسا کروگے تو اسے ضایع کرتے ہو، اور جو اس کے اہل ہیں ان سے روکو بھی نہیں ورنہ ان پر ظلم کروگے۔

تم پر واجب ہے کہ مردار کے چمڑوں سے حکمت کی باتوں کو پاک رکھنے کی کوشش کرو، خبردار! بجز زندہ نفوس کے ہرگز ہرگز اس ودیعت کو اور کسی کے سپرد نہ کرنا جیسا کہ بڑے بڑے فلاسفہ اور صاحبانِ بصیرت و قوت نے اسی کی وصیت کی ہے۔

ایک بات جس کا معلوم کرنا تمھارے لیے ضروری ہے وہ یہ ہے کہ ایسی باتیں جو میرے نزدیک حق اور صحیح ہیں، بسا اوقات ان سے آگے بڑھ کر میں نے قوم (عام فلاسفہ) کے طریقوں کا بھی ذکر کیا ہے، ساتھ ہی ان کے خیالات پر جو گرفتیں کی گئی ہیں اور جو اعتراضات وارد کیے گئے ہیں ان کا بھی تذکرہ کرتا چلا گیا ہوں، اس سلسلے میں ان کے کلام کی تنقید کرتے ہوئے یا اس کی کمزوری دکھلاتے ہوئے، میں نے کہیں ان کے نظریات کی عمارت کو گرایا ہے، کہیں تعمیر بھی کی ہے ان کی طرف سے کبھی مدافعت کرتے ہوئے حتی المقدور جواب بھی دیا ہے، اس ترکیب سے میری غرض یہ ہے کہ عام طبایع کی اس ذریعے سے

تربیت کروں، اور ان میں صیقل پیدا ہو کر تیزی پیدا ہو، ذہنوں میں ان سے قوت پہنچانا چاہتا ہوں، کیونکہ اس قسم کے مباحث بعض ایسے نادر ترین اور لطیف تصورات پر مشتمل ہیں، اور ایسے پاکیزہ خوشگوار لطائف کو حاوی ہیں، جن سے طلبۂ علم کے نفوس میں "حق پذیری" کی استعداد پیدا ہوتی ہے، اور اس قسم کا ملکہ و سلیقہ پیدا ہوتا ہے، جس سے مشکل اور دشوار مسایل کے حل کی آدمی میں قابلیت بڑھتی ہے، اور جو لوگ ان مباحث میں مشغول ہیں، ان کے ذہن پیچیدہ مسایل سے مانوس اور واقف ہوتے جاتے ہیں،

اور سچ تو یہ ہے کہ جو مباحث کتابوں میں لکھے ہوئے ہیں، ان میں زیادہ تر اسی قسم کی چیزیں ہیں، جن کا بڑا فایدہ یہی ہے کہ ان کے ذریعے سے آدمی میں صرف ایک قسم کی چونک پیدا ہو اور ارباب دانش و فکر کے ان آرا و خیالات سے لوگ مطلع ہوں جن سے مقصد تک پہنچنے کے شوق میں سرگرمی پیدا ہوتی ہے ورنہ ان مباحث و مسایل کی قطعًا یہ غرض نہیں ہے، کہ انسانی نفوس پر صرف چند عقلی یا نقلی باتوں کی تصویر یا نقوش قایم کر دیے جائیں، کیونکہ محض اتنی سی بات سے آدمی کا دل نہ مطمئن ہوتا ہے نہ واقعی سکون و قرار اسے میسر آتا ہے، نہ سیری حاصل ہوتی ہے، نہ مذاق میں پاکیزگی پیدا ہوتی ہے، بلکہ ان باتوں سے طالبانِ حق میں اس کی استعداد پیدا ہو جاتی ہے کہ معرفت کی راہ پر چلنے کا ڈھنگ، اور اسرار و حقایق تک پہنچنے کا طریقہ ان کو معلوم ہو جائے بشرطیکہ اچھے لوگوں کی راہ پر وہ چلنا چاہتے ہوں، اور برگزیدہ نیکوں کے صفات اپنے اندر پیدا کرنے کے وہ خواہشمند ہوں ایک اور امر جس پر تنبیہ ضروری ہے وہ یہ ہے کہ اس بات کو اچھی طرح ذہن نشین کر لینا چاہیے کہ اللہ کی معرفت، علم معاد اور آخرت و انجام کی راہ کا علم، ان سب سے یہ مقصد نہیں ہے کہ عوام الناس یا فقیہ جن باتوں کو موروثی طور پر اس سلسلے میں مانتے ہیں، یا سن سنا کر اس کے معتقد ہیں انھی باتوں کا آدمی قایل ہو جائے

اور ان کا اعتقاد اپنے اندر پیدا کرے، قطعاً یہ مقصود نہیں ہے اس لیے کہ جو تقلید کا شیفتہ ہے اور صرف ظاہری صورت کے ماننے پر مصر ہے، ایسے شخص پر قطعاً حقایق کے دروازے نہیں کھلے ہیں، یعنی جس طرح اہلِ بزرگوں پر جو راز واضح ہوئے اس سے یہ محروم ہیں، اور ان کے سامنے وہ چیزیں نہیں ہیں جو ان عارفوں پر کھلی ہیں جن کی نگاہوں میں صورت کے عالم کی کوئی وقعت نہیں ہے، جن کے آگے محسوس لذتوں کی خلقت کے پیدا کرنے والے خالق اور حقیقۃ الحقایق کی معرفت کے مقابلے میں کوئی قیمت نہیں ہے، اور جس طرح یہ مقصود نہیں ہے اسی طرح وہ طریقہ بھی مطلوب نہیں جو اربابِ کلام، اور لڑائی جھگڑے والوں کا شیوہ ہے یعنی متکلمین کی جو عام روش ہے، اور نہ یہ بحث صرف بحث کرنے کے لیے کی جاتی ہے جیسا کہ نظر و فکر والوں، اور مباحثہ، قیل وقال والوں کا حال ہے، کیونکہ یہ سارے طریقے صرف تاریکیاں ہیں ایسی تاریکیاں جو خود تاریکیوں میں گھری ہوئی ہیں، ایک تاریکی پر دوسری تاریکی چھائی ہوئی ہے ایسا اندھیرا گھپ چھایا ہے، کہ کوئی ہاتھ نکالے تو وہ بھی نہ سوجھے، بھلا جس کے لیے خدا نے روشنی نہیں بنائی ہے اس کے لیے پھر کہاں روشنی ہے،

بہرحال مذکورۂ بالا جتنے طریقے ہیں اور ان طریقوں کے نتائج ہیں، ان میں کوئی مقصود نہیں ہے بلکہ جس معرفت اور جس علم کو یہاں نصب العین بنایا گیا ہے، وہ ایک قسم کا ایسا یقین ہے جو اس نور کا ثمرہ اور نتیجہ ہے، جو مومن کے دل میں اس لیے ڈالا جاتا ہے کہ عالم قدس اور طہارت والے جہان سے وابستگی پیدا ہوگئی ہے اور مجاہدے کے ذریعے سے وہ جہل، اور چھچھورے اخلاق سے خلاصی حاصل کرچکا ہے، ریاست و سرداری کی خواہش، زمین کی مٹی پکڑ کر بیٹھ جانے کے عارضے، اور جسدی طمطراق زیب و زینت کی دلچسپیوں سے وہ نجات حاصل کرچکا ہے۔

میں آخر میں اللہ تعالیٰ سے مغفرت کا طلبگار ہوں کہ اپنی عمر کا بڑا حصہ میں نے متفلسفہ اور علم کلام کے ارباب جدال کے آراء و خیالات کی جستجو و تلاش میں ضایع کیا، ان لوگوں کی نکتہ آفرینیوں، اور کج بحثی مباحث میں رنگ آمیزیوں کے پڑھنے اور سیکھنے میں ایک مدت تک مبتلا رہا حتیٰ کہ بالآخر ایمانی نور اور خدائے منان کی تائید سے مجھ پر یہ بات واضح ہوئی کہ ان لوگوں کی ساری قیاس آرائیاں بے حاصل اور عقیم ہیں ان کی راہ سیدھی نہیں ہے، تب میں نے اپنے معاملات کی لگام، اللہ اور اس کے رسول نذیر و منذر (ڈرانے والے دھمکانے والے) کے سپرد کر دی، اور اب میرا یہ حال ہے کہ جو بات اللہ اور اللہ کے رسول کی مجھے پہنچتی ہے اس پر ایمان لاتا ہوں اور اس کی تصدیق کرتا ہوں، اور اس لیے تا کہ ان امور کا کوئی عقلی پہلو پیدا ہو جائے میں حیلہ گری سے کام نہیں لیتا بلکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی روش کا میں پیرو ہوں، آپ نے جن چیزوں سے روکا ہے ان پر رک گیا ہوں اور یہ خدا کے اس حکم کی تعمیل ہے جو ارشاد فرمایا گیا ہے۔

ما آتاکم الرسول فخذوہ
وما نہاکم عنہ فانتھوا

رسول تمہیں جو کچھ دیں اسے لے لیا کرو، اور جس سے روکیں رک جایا کرو۔

اسی کا نتیجہ ہے کہ پھر اللہ نے میرے دل پر کھولا جو کچھ کھولا، پس آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی اتباع کی برکت ہی سے میں کامیاب ہوا اور اپنی مراد کو پہنچا،

پھر اے میرے دوست قبل اس کے کہ اس کتاب کو تم پڑھنا شروع کرو، چاہیے کہ اپنے نفس کو اس کی ہوا اور خواہشوں سے پاک و صاف کر لو، کیونکہ وہی بامراد ہوا جس نے اپنے نفس کو پاک کیا، اور وہی ناکام ہوا جس نے اسے دبا دیا، تم پر لازم ہے کہ پہلے معرفت اور حکمت کی بنیاد کو استوار کر لو، پھر اس کی بلندیوں پر چڑھنے کی کوشش کرو، اگر ایسا نہ کرو گے تو تم بھی انھی لوگوں میں ہو جاؤ گے جن کی عمارت کو خدا نے بنیاد سے

اکھاڑ دیا، اور اس عمارت کی چھت ان پر گر پڑی،
اسی کے ساتھ تمھیں چاہیے کہ عام صوفیوں میں جو جاہلوں کا طبقہ ہے ان کے خرافات میں کبھی نہ پھنسنا، اور اہل فلسفہ کی تو کسی بات پر ہرگز اعتماد نہ کرنا، کیونکہ وہ ایک گمراہ کن فتنہ ہے اور سیدھی راہ سے آدمی کا قدم ان کی وجہ سے پھسل جاتا ہے، (جیسا کہ قرآن میں) ان کے متعلق وارد ہے

اذا جاءتہم رسلنا بالبیّنات فرحوا بما عندھم من العلم وحاق بہم ما کانوا بہ یستھزؤن۔

جب ہمارے رسول ان کے پاس کھلی چیزوں کو لے کر آئے تو ان کے پاس جو علم تھا اسی پر اکڑتے اتراتے رہے، آخر جن چیزوں کا ٹھٹھا اڑاتے تھے وہی ان پر آ گریں۔

ہمیں اور تمھیں اللہ تعالیٰ ان دونوں گروہوں کے شر سے محفوظ رکھے، اور پل بھر کے لیے ہمیں ان کے ساتھ کہیں جمع نہ کرے،
اب تم کو یہ معلوم ہونا چاہیے کہ عارفین اور اولیاء کی راہ پر جو چلے ہیں، ان کے چار سفر ہیں، پہلا سفر وہ ہے جو مخلوقات سے شروع ہوتا ہے اور حق پر ختم ہوتا ہے، اور دوسرا سفر وہ ہے جو حق کے ساتھ حق میں ہوتا ہے تیسرا سفر پہلے سفر کا مد مقابل ہے کیونکہ اس میں حق سے خلق کی طرف حق کے ساتھ سفر کیا جاتا ہے، اور چوتھا سفر دوسرے سفر کا، ایک طریقے سے مد مقابل ہے کیونکہ یہ سفر حق کے ساتھ خلق میں کیا جاتا ہے۔
اسی لیے میں نے اپنی کتاب کو ان لوگوں کی انھی حرکتوں کے مطابق جو انوار اور آثار (کے عالم میں) واقع ہوئی ہیں چار سفروں پر مرتب کیا ہے، اور میں نے اس کا نام "الحکمۃ المتعالیہ فی الاسفار العقلیۃ" رکھا ہے اب اس کا وقت آ گیا ہے کہ حق معبود و صمد موجود سے اعانت حاصل کرتے ہوئے مقصود کا آغاز کروں،

بسم اللہ الرحمن الرحیم

سفر اول

یہ سفر خلق سے حق کی طرف ہے اس میں وجود کی طبیعت اور اس کے ذاتی عوارض میں غور و فکر کیا جائے گا اس سفر میں چند راہیں پیش آتی ہیں۔

پہلی راہ یا مسلک اول

ان معلومات اور معارف کے بیان میں ہے جن کی طرف انسان دنیا کے تمام علوم و فنون کے سمجھنے میں محتاج ہے۔ اس راہ میں ایک مقدمہ اور چند مرحلے پیش آئیں گے۔

مقدمہ

فلسفے کی تعریف اور اس کی ابتدائی تقسیم۔ فلسفے کی غایت اور اس کی اہمیت و شرف۔

فلسفے کی تعریف

انسانی وسعت و طاقت کی حد تک ظن و تقلید کے طور پر نہیں بلکہ دلائل و براہین کے ذریعے سے موجودات کی حقیقتوں کا جیسی کہ وہ ہیں جاننا اور ان کے ہونے کے متعلق حکم و فیصلہ کرنا ان باتوں سے نفس انسانی کی تکمیل کا نام فلسفہ ہے۔

یا اگر تمھارا جی چاہے تو فلسفے کے متعلق یوں بھی کہہ سکتے ہو۔

"تاکہ باری تعالیٰ سے نفس انسانی کو تشبہ و مماثلت حاصل ہو اس لیے بشری طاقت کی حد تک نظم کائنات کے لیے عقلی نظام پیدا کرنے کا نام فلسفہ ہے۔"

فلسفے کی تقسیم انسان دو مختلف اخلاط و عناصر کا معجون مرکب ہے (یعنی اس میں ایک تو معنوی اور امری صورت ہے اور دوسرا ایک محسوس و مخلوق مادہ ہے) اور اسی وجہ سے اس کے نفس کے بھی دو پہلو ہیں ایک تعلق کی جہت ہے۔ اور دوسری تجرد کی نسبت ہے۔ اس لیے ضرور ہوا کہ فلسفے کو بھی اس کے دونوں نشاد توں اور پہلوؤں کی تعمیر، اور دونوں قوتوں کی تکمیل کے لیے دو شاخوں یعنی ایک نظریۂ تجردیہ اور دوسرا عملیۂ تعلقیہ میں تقسیم کر دیا جائے۔

حکمت نظریہ فلسفے کے اس شعبے کا مفاد اور اس کی غایت یہ ہے، کہ ہستی کے نظام کی جو صورت ہے، پورے طور پر، علیٰ وجہ الکمال نفس انسانی پر منقوش ہو جائے، اور نفس اس کے بعد بالکل ایک ایسی دنیا بن جائے، جو اس خارجی عالم کے بالکل مشابہ ہو، صرف مادہ نہیں بلکہ اس کی صورت، اس کی ایک ایک ہیئت ایک ایک کیفیت اس کے سارے نقش و نگار سب کی تصویر اس کے اندر اتر آئے، اور فلسفے کی یہی وہ شاخ ہے جس کا مطالبہ پیغمبروں کے سردار (صلی اللہ علیہ وسلم) نے اپنی اس دعا میں کیا ہے۔ کہ

"اے پروردگار مجھے اشیاء کو اس طرح دکھا جیسی کہ وہ ہیں"

اور خلیل (علیہ السلام نے بھی اپنی اس دعا میں، کہ "پروردگار مجھے حکم عطا فرما" لفظ حکم سے یہی مراد لی ہے) کیونکہ حکم کے معنی یہی ہیں کہ اشیاء کے وجود کی تصدیق ہو جائے۔ اور ہر تصدیق کے لیے تصور ناگزیر ہے۔

حکمت عملیہ اس کی غرض یہ ہے کہ عمل خیر کے ساتھ اشتغال حاصل ہو، تاکہ اس ذریعے سے نفس میں بلندی کی ایسی کیفیت پیدا ہو جائے۔ جس کے بعد ایک طرف تو نفس بدن پر پورا قابو اور برتری حاصل کرلے اور دوسری طرف بدن نفس کے آگے مغلوب و مقہور ہو جائے، فلسفے کی اس شاخ کی طرف آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اشارہ اپنے قول "خدا کے اخلاق اپنے اندر پیدا کرو" میں کیا ہے، اور خلیل علیہ السلام نے اپنی دعا میں یہ فرما کر کہ "اے خدا مجھے صالحین کے ساتھ ملا دے" اس کی طرف اشارہ فرمایا ہے، صحیفۂ الٰہیہ (قرآن) میں "اور پیدا کیا ہم نے انسان کو احسنِ تقویم میں" اسی کی طرف ایما ہے، احسن تقویم سے مراد انسان کی

وہ صورت ہے جو عالم امر کا طرۂ امتیاز ہے پھر اس کے بعد یہ فرمانا کہ "میں نے (اس انسان) کو اسفل سافلین کی طرف واپس کر دیا" اس سے مقصود وہ مادہ ہے جو کثیف اور ظلمانی اجسام سے حاصل کیا گیا' آگے (الا الذین آمنوا مگر جو لوگ ایمان لے آئے) سے اشارہ حکمت نظریہ کی غایت کی طرف ہے۔ اور عملوا الصالحات (اور نیک اعمال کئے) سے غرض حکمت عملیہ کی تکمیل ہے۔ اور اس شعور کو بھی پیدا کرانا مقصود ہے' کہ قوت عملیہ کے کمالات میں سے صرف وہ حصہ معتبر ہے' جس کے ذریعے سے معاش کا انتظام درست ہو' اور معاد میں نجات کی راہ نکل آئے اسی طرح نظری قوت کی تکمیل کے سلسلے میں علم کا وہ حصہ قدر و اعتبار رکھتا ہے جس میں مبدء معاد کے حالات کا علم حاصل کیا گیا ہو' اور دونوں کے درمیانی حصے پر' عبرت اور بصیرت کے لیے غور و تدبر کیا گیا ہو' امیر المومنینؑ نے سچ فرمایا" خدا اس شخص پر رحم کرے جس نے اپنے نفس کے لیے ساز و سامان درست کیا' اور اپنی قبر کے لیے توشہ تیار کیا' اور اس نے جانا کہ میں کہاں سے آیا ہوں' کہاں ہوں' کدھر جا رہا ہوں"

اور انھی دونوں فنون کی طرف الٰہی فلسفیوں نے بطور رمز کے پیغمبروں کی پیروی کرتے ہوئے ان لفظوں میں اشارہ کیا' کہ فلسفہ خدا کے ساتھ مشابہت پیدا کرنے کا نام ہے' جیسا کہ حدیث نبوی میں بھی وارد ہے کہ" اللہ کے اخلاق اپنے اندر پیدا کرو" یعنی معلومات کے احاطہ کرنے اور جسمانیات سے تقدس حاصل کرنے میں (خدا کے ساتھ مشابہت پیدا کرو)

فلسفے کی اہمیت و شرافت

مختلف اعتبارات سے فلسفے کی جو اہمیت ہے' وہ ظاہر ہے' اس میں سب سے اہم پہلو یہ ہے کہ پورے طور پر ہر قسم کے کمالات سے معمور ہو کر وجود کی آفرینش بغیر حکمت کے ناممکن تھی' بلکہ واقعہ یہ ہے کہ وجود ہی کی پیدائش حکمت کے بغیر ممکن نہیں کیونکہ جب وجود کا علم نہ ہوتا' اس کی ایجاد و آفرینش کس طرح ہو سکتی تھی اور وجود خیر محض ہے' پھر خیر وجود کی کے سوا اور کونسی چیز اشرف و اہم ہو سکتی ہے' اسی نکتے کی طرف قرآن کی آیت (من یوت الحکمۃ فقد اوتی خیرا کثیرا اور جسے حکمت دی گئی ہے اسے خیر کثیر دیا گیا۔) میں اشارہ کیا گیا ہے اور یہی وجہ ہے کہ حق تعالیٰ نے اپنی اس کتاب مجید میں جو حکیم حمید

کے یہاں سے نازل ہوئی، متعدد موقعوں پر اپنے کو حکیم کے نام سے موسوم کیا، اور اپنے پیغمبروں اور دوستوں کو حکمت کی صفت سے موصوف کیا، اور انھیں ربانین کا خطاب دیا یعنی وہ لوگ جو ہویات وموجودات کے حقایق کے حکماء ہیں جیسا کہ ارشاد ہے۔ و اذاخذ اللہ میثاق النبیین لما آتیتکم من کتاب وحکمۃ اور جب خدا نے پیغمبروں سے وعدہ لیا اس صلے میں کہ انھیں میں نے کتاب وحکمت دی۔ خصوصاً لقمان کی شان میں فرمایا کہ "میں نے لقمان کو حکمت دی" اور یہ سب احسان، اور نعمتوں کے یاد دلانے کے موقع پر ذکر کیا گیا ہے اور ظاہر ہے کہ حکیم اس کو کہتے ہیں، جو اس حکمت سے موصوف ہو جس کی ناقابل تردید تعریف ابھی گزری، پھر یہ بھی تو ایک کھلی ہوئی حقیقت ہے، کہ سلسلۂ وجود میں معبود کی ذات، اور اس کی واضح راہ دکھانے والے پیغمبروں کی شخصیتوں سے زیادہ اشرف وگرامی اور کوئی چیز نہیں ہوسکتی اور خدا نے جب ان دونوں کو حکمت سے موصوف کیا، تو حکمت کی شرافت وبزرگی روز روشن کی طرح ظاہر ہوگئی۔ اس لیے ضروری ہے کہ ہم حکمت اور فلسفے کے بلند وپست نشانات وآثار کی تلاش میں کھڑے ہوں، تو اب چند تحفوں اور چند سوغاتوں کا ہدیہ پیش کرتے ہیں، لیکن اس سے پہلے ہم چاہتے ہیں کہ اس کے اصول اور قوانین اور اس کے دلائل وبراہین کے خلاصوں اور اسی قسم کی ان چند متفرق باتوں کو، جو مبدء فیاض سے مجھ پر وارد ہوئی ہیں بطور تمہید کے بیان کرلیں، اور فضل کی کنجیاں خدا کے ہاتھ میں ہیں، چاہتا ہے جسے دیتا ہے۔

"پہلا مرحلہ"

"وجود اور اس کے ابتدائی اقسام"

اس مرحلے میں چند راستے ہیں۔ پہلے راستے کا تعلق خود وجود اور اس کے حالات سے ہے اس میں چند فصلیں ہوں گی پہلی فصل میں یہ بیان کیا جائے گا کہ علم الٰہی کا موضوع وجود ہے، اور نفس میں پہلی تصویر اسی کی اترتی ہے۔

فصل اول

ہاں تو سمجھو کہ انسان صفات بیان کرتے ہوئے کبھی کہتا ہے کہ وہ واحد ہے' کثیر ہے' کلی ہے جزئی ہے' بالفعل موجود ہے' یا بالقوت ہے۔ کبھی کہتا ہے کہ وہ فلاں چیز کے مساوی ہے' اس سے چھوٹا ہے بڑا ہے۔ کبھی کہتا ہے وہ متحرک ہے' ساکن ہے' گرم ہے' سرد ہے' یا اسی طرح اور باتیں۔

اس میں جو احکام وسط میں بیان کیے گئے ہیں (یعنی مساوات وصغر وکبر وغیرہ کے صفات) ان کے ساتھ کوئی چیز اس وقت تک موصوف نہیں ہو سکتی جب تک کہ اس کی کوئی کم اور مقدار نہ ہو' اسی طرح پچھلی باتوں یعنی متحرک وساکن وگرم وسرد ہونے وغیرہ کو ہم کسی چیز کی طرف منسوب نہیں کر سکتے جب تک کہ اس کے لیے کوئی ایسا مادہ نہ ہو' جو تغیر اور انقلاب کو قبول کرتا ہو۔

لیکن کسی چیز کا واحد ہونا کثیر ہونا یہ اس پر موقوف نہیں ہے کہ وہ شے ریاضی' یعنی مقدار والی' یا طبعی (یعنی مادے والی) ہو بلکہ صرف کسی چیز کا موجود ہونا اس کو مستحق بنا دیتا ہے' کہ اسے وحدت یا کثرت اور ان اوصاف کے ساتھ موصوف کیا جائے جن کا ذکر ان دونوں کے ساتھ کیا گیا۔

تو اب معلوم ہو گیا کہ جس طرح تعلیمی اشیاء (مقداری موجودات) کے کچھ اوصاف وخواص ہوتے ہیں جن سے ریاضیات میں بحث کی جاتی ہے۔ مثلاً ہندسہ حساب ہیئت موسیقی یا طبعی اشیاء (مادی موجودات) کے کچھ ذاتی عوارض ہوتے ہیں جن سے طبعیات اور اس کی مختلف شاخوں میں بحث کی جاتی ہے۔

اسی طرح خود موجود کے لیے محض اس حیثیت سے کہ وہ موجود ہے کچھ ذاتی عوارض ہیں جن سے الٰہی علوم میں بحث کی جاتی ہے۔

پس معلوم ہوا کہ علم الٰہی کا موضوع صرف "موجود مطلق ہے" اور اس کے مسائل اس قسم کے ہوتے ہیں کہ ہر موجود جو کسی علت اور سبب کا معلول ہے' اس کے آخری اور انتہائی اسباب وعلل پر بحث کی جائے گی مثلاً وہ سبب اول جو ہر وجود معلول کا بحیثیت وجود معلول کے بخشنے والا اور فیاض ہے۔

یا اس فن میں موجود کے محض ان عوارض سے بحث کی جائے گی جو موجود کو بحیثیت موجود ہونے کے عارض ہوتے ہیں یا تمام جزئی علوم وفنون کے خود موضوع کو

زیر بحث و نقد لایا جائے گا کیونکہ دنیا کے اور جتنے علوم ہیں وہ اس فن کے موضوع (یعنی موجود مطلق) کے لیے بطور ذاتی عوارض کے ہیں۔

نیز تمھیں آگے چل کر معلوم ہو گا کہ وجود جو حریم راز کی اصل حقیقت ہے، اس کے مباحث کی تحقیق میں میں اس نتیجے تک پہنچا ہوں کہ تمام ماہیات وجود کی حقیقت کے لیے عوارض ہیں، جو سب سے پہلے اسے عارض ہوئے ہیں۔

ٹھیک جس طرح وحدت و کثرت وغیرہ تمام مفہومات عامہ کے متعلق یہ خیال کیا جاتا ہے کہ وہ وجود کے مفہوم کے عوارض ہیں (یعنی ماہیت کا بھی یہی حال ہے) تو اب یہ کہنا درست ہو گیا کہ دیگر علوم و فنون کے موضوع فلسفۂ اولیٰ میں صرف اعراض بن کر رہ جاتے ہیں۔

بہر حال انتہائی بلندی، اور غایت درجے کا احاطہ چونکہ اس علم میں مقصود ہوتا ہے اس لیے اس فن نے اپنا موضوع صرف موجود کو بحیثیت موجود ہونے اور اس کے ابتدائی اقسام کو قرار دیا ہے۔

اور جب ایسا ہے تو چاہیے کہ موجود مطلق (جو اس کا موضوع ہے) ایک ایسی کھلی ہوئی بدیہی اور بیّن حقیقت ہو، جس کی تعریف اور اس کے ثابت کرنے کی قطعی ضرورت نہ ہو، ورنہ ایسے علم عام کا وہ موضوع نہیں ہو سکتا، نیز یہ بھی تو سوچنا چاہیے کہ کسی چیز کی تعریف حد سے کی جاتی ہے یا رسم سے اور یہ دونوں صورتیں یہاں باطل ہیں حد تو اس لیے نہیں ہو سکتی کہ حد کے لیے جنس اور فصل کا ہونا ضرور ہے اور وجود کا مفہوم چونکہ تمام اشیاء سے عام ہے اس لیے کسی شئے کو ہم اس کی جنس قرار نہیں دے سکتے) اور جس کے لیے جنس نہ ہو اس کی فصل بھی نہیں ہو سکتی پھر اس کی حد کیسے ممکن ہے۔

اسی طرح دوسری بات یعنی وجود کے لیے رسم کا ناممکن ہونا اس کی وجہ بھی ظاہر ہے کہ رسم ہمیشہ (کسی غیر معروف شئے کی) کسی معروف ترین (مفہوم) سے کی جاتی ہے اور وجود سے معروف اور کونسا مفہوم ہو سکتا ہے پس جس نے وجود کی تشریح ایسی چیزوں سے کرنی چاہی ہے جو وجود سے بھی زیادہ ظاہر اور کھلی ہوئی ہوں اس نے فاحش غلطی کا ارتکاب کیا۔ اور جب وجود کے لیے حد نہیں ہے، تو اس پر

برہان بھی قائم نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ منطق میں بیان کیا جا چکا ہے کہ حد اور برہان کا اس معاملے میں یکساں حکم ہے اور جس طرح بعض تصدیقات کا حال ہوتا ہے کہ جب تک اس سے پہلے اور چیزوں کو معلوم نہ کر لیا جائے اس وقت تک اس کا ادراک ممکن نہیں (مثلاً ہم یہ جاننا چاہتے ہیں کہ کیا عقل (وجود) موجود ہے؟ تو اس ادراک کے لیے پہلے ہمیں ضرورت ہے کہ دوسرے تصدیقات کا علم حاصل کریں۔ لیکن بہر حال تصدیقات کے اس سلسلے کو بالآخر کسی ایک ایسی تصدیق پر ختم ہونا چاہیئے کہ اس سے پہلے کوئی تصدیق نہ ہو، بلکہ عقل انسانی کے لیے اس کا علم سب سے اول اور بالکل بیّن طور پر ضروری ہو، مثلاً یہ قول کہ ہر شے شے ہے اور کوئی شے اپنی نقیض نہیں ہے اور یہ کہ دو نقیضیں باہم واقع میں نہ جمع ہو سکتی ہیں اور نہ دونوں کا واقعی طور پر ارتفاع ہو سکتا ہے اور یہی حال تصور کا بھی ہے، یعنی اگر کوئی تصور اس کا محتاج ہے کہ اس سے پہلے کسی اور چیز کا تصور کیا جائے تو اس کا یہ مطلب کبھی نہیں ہو سکتا کہ ہر تصور کا یہی حال ہے بلکہ ضرور ہے کہ ہر تصور کی انتہا بالآخر کسی ایسے تصور پر ٹھہر جائے جس کا تعلق کسی ایسے تصور سے نہ ہو، جس کا ہونا اس سے پہلے ضروری ہو، مثلاً وجوب، امکان، وجود وغیرہ ایسے تصورات ہیں کہ ان کے صحیح مفاہیم اور معانی، ذہنوں میں مرکوز ہیں، عقل میں فطری طور پر اوّلی حیثیت سے ان کے ارتسامات و تاثرات قایم ہیں،

پھر ان معانی کو جو ہم کلام کے ذریعے سے ظاہر کرتے ہیں، تو اس سے غرض فقط ذہن کو چونکانا اور دل میں اس کے خطرے کو پیدا کرنا اور عقل میں اور جو بہت سے معلومات پیوستہ ہوتے ہیں ان کے درمیان میں سے کسی ایک مفہوم کی تعیین کی طرف اشارہ کرنا مقصود ہوتا ہے، نہ کہ (کسی جدید مفہوم کا) افادہ کیا جاتا ہے۔

باقی اس علم کے موضوع (یعنی موجود مطلق) کے وجود کے اثبات کا مسئلہ، تو اس کی بھی کوئی ضرورت نہیں ہے بلکہ واقع میں اس کا اثبات صحیح بھی نہیں ہے، کیونکہ کسی شئے کے لیے خود اس شئے کو ثابت کرنا بالکل نا ممکن ہے، اگر حقیقۃً اس کا اثبات مقصود ہو، خصوصاً جب وہ شے خود ثبوت ہو، کیونکہ ثابت یا موجود وغیرہ مرادف الفاظ (پر اگر غور کیا جائے) ان کا مفہوم وہی ہے، جو خود ثبوت اور وجود کا ہے، جیسے مضاف حقیقۃً خود اضافت ہی کا دوسرا نام ہے، کوئی مزید شے

نہیں ہے۔ ہاں! (مجازاً اگر امتیاز پیدا کیا جائے تو وہ اور بات ہے) بہرحال وجود کسی دوسری چیز کا ہو، یا خود وجود کی حقیقت اور اس کی ذات ہو، مطلق وجود دونوں سے انکار نہیں کر سکتا، کیونکہ کسی دلیل یا برہان سے اب تک جو کچھ ثابت ہوا ہے وہ یہی ہے کہ کون (یعنی ہستی) واقع میں کسی شے کے ہونے کا نام ہے، یا خود کون کا ہونا ہی کون ہے۔ بلکہ یہ تو برہان اور حس ہی نے ناگزیر کر دیا ہے کہ (کون) کو دو حصوں پر تقسیم کیا جائے۔ مثلاً ایک وہ وجود جس کا کوئی سبب نہیں ہے، (کہ یہ برہان سے ثابت ہے اور اس سے پہلے) اس وجود (کا علم ہوتا ہے) جو اجسام سے متعلق ہیں، بہرحال ایسا وجود جس کا تعلق کسی شے سے نہ ہو، یہ وجود کے خود موجود ہونے کی تعبیر ہے۔

ایک وہم کا عقلی ازالہ

اور جو وجود (کسی دوسری شے کو) عارض ہوتا ہے، یہ وجود کے سوا کسی اور چیز کے موجود ہونے کی تعبیر ہے۔ جب یقینی طور پر یہ مسئلہ طے ہو گیا کہ فلسفۂ اولی میں صرف موجود سے بحیثیت موجود ہونے کے اور اس کے ان ابتدائی اقسام سے بحث کی جاتی ہے جس کے عروض کے لیے موجود (مطلق) کو ریاضی یا طبیعی وجود حاصل کرنے کی ضرورت نہیں ہوتی۔ بہرحال ان کے سوا کسی اور خصوصیت کی بنیاد پر۔ (موجود مطلق) مستعد ہوتا ہے کہ یہ اقسام اسے عارض ہوں، خواہ یہ اقسام (موجود مطلق) کے تمام اصناف کے لیے عام ہوں یا نہ ہوں کیونکہ بسا اوقات بعض تقسیمیں وجود کے تمام دائروں کا احاطہ کرتی ہیں لیکن وہ (موجود مطلق) کے ابتدائی اقسام قرار نہیں پاتے اور اس لیے ان کا تعلق فن اعلیٰ فلسفہ (الٰہیات) سے نہیں، بلکہ علم اسفل سے ہوتا ہے مثلاً کالا ہونے یا نہ کالا ہونے کو سلب مطلق کے طور پر لیا جائے تو یہ موجود مطلق، کی قسم ہے (لیکن فن اعلیٰ کو اس سے کوئی تعلق نہیں)

امور عامہ کے مفہوم کی تعیین

(باوجود اس تشریح کے) تمھیں حیرت کرنا چاہیے ان لوگوں پر جن میں امور عامہ کے متعلق جن سے الٰہیات کے دونوں فلسفوں میں بحث کی جاتی ہے سخت اضطراب پیدا ہو گیا ہے بلکہ یہ بیچارے دنیا کے اور باقی علوم و فنون کے موضوع کے متعلق اسی طرح ششدر و حیران ہیں جیسا کہ تمھیں عنقریب معلوم ہوگا۔

بہر حال یہ لوگ امور عامہ کی تشریح کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ موجود کے اقسام واجب، جوہر، عرض میں سے کسی ایک قسم کے ساتھ مخصوص نہ ہو، تو یہ تعریف کم (مقدار) پر بھی صادق آکر ٹوٹ جاتی ہے کیونکہ جسم تعلیمی مادے کو سطح جسم تعلیمی کو، خط سطح کو عارض ہوتا ہے اسی طرح کیف سے بھی کہ یہ اعراض اور جواہر دونوں کو عارض ہوتا ہے۔ کبھی امور عامہ کی تعریف میں کہتے ہیں کہ جو سارے یا اکثر موجودات کو شامل ہو، لیکن اس تعریف سے وجود، وجوب ذاتی، وحدت حقیقی، علیت مطلقہ وغیرہا امور عامہ ہونے سے نکل جاتے ہیں، کیونکہ یہ صرف واجب کی ذات کے ساتھ مخصوص ہیں۔

کبھی کہتے ہیں کہ "ایسی چیزیں جو تمام موجودات پر مطلقاً یا بطور تقابل کے حاوی و شامل ہوں انھی کو امور عامہ کہا جاتا ہے۔" ان کی غرض یہ ہے کہ خود وہ شے، یا اس کی مقابل حقیقت موجودات کو شامل ہو۔ پھر اس لیے تاکہ امور عامہ میں اس قسم کے تمام متقابلات نہ شریک ہو جائیں) اتنا اور اضافہ کرتے ہیں کہ ان متقابل صفات کے ساتھ کوئی علمی غرض وابستہ ہو۔" اس پر متاخرین کے بعض جلیل القدر بزرگوں نے یہ اعتراض کیا ہے کہ "مقابلے" کی اصلاح سے کیا غرض ہے اگر وہ تقابل مراد ہے جو صرف تضاد، تضاعف، سلب و ایجاب اور عدم وملکہ کے ساتھ مخصوص ہے۔ تو ایسی صورت میں امکان و وجوب (وغیرہ امور عامہ) اس ذیل سے خارج ہو جاتے ہیں، کیونکہ ان کے مقابل جو چیزیں ہیں، مثلاً لاوجوب، لاامکان، یا طرفین کی ضرورت، یا طرف موافق کی عدم ضرورت ان کے ساتھ کوئی علمی غرض وابستہ نہیں ہے اور اگر (مقابلہ) سے مطلق تباین، اور منافات مقصود ہے، تو واجب، جوہر، عرض، تینوں قسم کے موجودات کے ایسے احوال جو کسی ایک قسم کے ساتھ مخصوص ہیں وہ اور ایسے احوال جو کسی دوسری قسم کے ساتھ اختصاص رکھتے ہیں دونوں مل کر امور عامہ کی تعریف میں داخل ہو جاتے ہیں، اور ظاہر ہے کہ ان احوال مخصوصہ کے ساتھ علمی غرض قطعاً وابستہ ہے۔

اس اعتراض کے اٹھانے کے لیے پھر ان لوگوں نے ایسے بوجھ اپنے سر پر لادے ہیں جو ناقابل بیان ہیں۔ مثلاً کبھی کہتے ہیں کہ امور عامہ صرف مشتقات ہیں

یا جو مشتق کے حکم میں داخل ہو، کبھی کہتے ہیں، کہ ہم جو یہ کہتے ہیں کہ وہ یا اس کا مقابل تمام موجودات کو شامل ہو تو اس میں مقابل سے صرف ایک مقابل مقصود ہے جس کے طرفین کے ساتھ علمی غرض وابستہ ہو، اور ایسے اشیا یا تو وہ بے شمار و متکثر ہیں، یا ان کے طرفین کے ساتھ علمی غرض وابستہ نہیں ہے، جیسے خرق (یعنی پھٹنے کی صفت) التیام (ملنے کی صفت) کے کہ ان کے قبول اور عدم قبول سے علمی غرض وابستہ نہیں ہے بشرطیکہ عدم قبول سے سلب مراد ہو، نہ کہ عدم ملکہ کبھی کہتے ہیں، کہ تقابل سے ہماری غرض عام ہے خواہ تقابل بالذات ہو۔ یا بالعرض۔ اور واجب و ممکن میں تقابل بالعرض ہے جس طرح وحدت و کثرت میں اسی قسم کا تقابل ہے لیکن یہ بیچارے اس سے غافل ہیں، کہ ایسی صورت میں بھی امور عامہ کی یہ تعریف ان احوال پر صادق آجائے گی، جو خاص خاص موجودات کے ساتھ مخصوص ہیں۔ الحاصل اسی قسم کی بارد تاویلوں، اور رکیک تکلفات سے انھوں نے کام لیا ہے اور جب تم اس کا خیال کروگے کہ فلسفۂ الٰہیات کی مختلف اقسام میں موجود مطلق کے ان ذاتی عوارض سے بحث کی جاتی ہے، جو اسے بحیثیت موجود مطلق کے عارض ہوتے ہیں اور ان کا عروض اس پر موقوف نہیں، ہو تا کہ وہ موجود تعلیمی، یا طبیعی حیثیت اختیار کرلے، تو اس قسم کے تکلفات سے بے نیاز ہوجاؤگے کیونکہ امر عام (کی اصطلاح) کو جب اس نقطۂ نظر سے دیکھا جائے گا اور اسی کے ساتھ یہ بھی اضافہ کرلیا جائے کہ امر عام کے لیے صفات کلیہ میں سے ہونا ضروری ہے، تاکہ ذاتوں کی بحث اس کے دائرے سے خارج ہوجائے، تو اس سے سارے نقوض اور اعتراضات دفع ہوجاتے ہیں اور تعریف، ہر قسم کے فساد اور خلل سے پاک ہوجاتی ہے، ورنہ وہ جو وہم پھیل گیا ہے کہ امور عامہ اس کو کہتے ہیں جو موجودات کے کسی ایک قسم کے ساتھ مخصوص نہ ہو (تو پھر ان مشکلات کے حل کی کوئی صورت نہیں)

اس قسم کی حیرت اور اضطراب ان لوگوں کو صرف اسی علم کے موضوع کے متعلق نہیں ہوا ہے، بلکہ سارے علوم و فنون کے موضوع کی تعیین میں اس طرح کی دشواریوں میں یہ مبتلا نظر آتے ہیں جس کی تفصیل یہ ہے :-

یہ امر مسلّم ہو چکا ہے کہ ہر فن کا موضوع وہی ہوتا ہے، جس کے ذاتی عوارض سے اس فن میں بحث کی جاتی ہے اور کسی شے کے ذاتی عوارض سے یہ مراد لیتے ہیں کہ جو اس شے کی اصل حقیقت سے خارج ہو اور اس پر اس طرح محمول ہوتے ہوں کہ ان کے ساتھ اتصاف نفس اس شے کی ذات کا اقتضا ہو، یا کسی ایسی چیز کا اقتضا ہو جو اس شے کے مساوی ہو۔ مگر یہ دیکھ کر کہ عموماً علوم وفنون میں ایسے احوال سے بھی بحث کی جاتی ہے، جو محض موضوع کے بعض خاص انواع اور اقسام کے ساتھ مخصوص ہوتے ہیں، بلکہ واقعہ یہ ہے، کہ شاید ہی کوئی ایسا علم ہو جس میں ایسے احوال سے بحث نہ کی جاتی ہو، جو اس کے موضوع کی کسی خاص نوع کے ساتھ مخصوص ہو، ان دشواریوں کو محسوس کرکے یہ مجبور ہوئے کہ فن کے ائمہ اور پیشواؤں کے کلام کو مااحت پر محمول کریں۔ مثلاً کبھی کہتے ہیں کہ "موضوع کے عرض ذاتی" سے ان کی مراد یہ ہے، کہ خواہ نفس اس موضوع کا عرض ذاتی ہو، یا اس کی کسی نوع کا عرض ذاتی ہو" یا اس کی کسی نوع کا عرض عام ہو بشرطیکہ اس کا عموم ایسا نہ ہو جائے کہ وہ عرض ذاتی اصل موضوع کے دائرے سے بھی عام ہو جائے، یا وہ عرض ذاتی، فن کے موضوع کے کسی عرض ذاتی کا عرض ذاتی یا عرض عام ہو، مگر عمومیت میں اس شرط کا لحاظ رکھنا چاہیے جس کا ذکر ابھی کیا گیا ہے۔

اور کبھی یہ لوگ علم کے محمول اور مسئلۂ علم کے محمول میں فرق پیدا کرتے ہیں جیسا کہ دونوں کے موضوع میں بھی انھوں نے تفریق کی ہے۔

کہتے ہیں کہ مسائل کے محمولات کی تحلیل جب تردیدی طور پر کی جائے تو وہی فن کا محمول بن جاتا ہے، غرض اس قسم کے ہوسات میں یہ گرفتار ہیں جن کے سننے سے سلیم طبائع انکار کرتی ہیں۔

حالانکہ یہ بے چارے نہ سمجھ سکے کہ جو چیزیں کسی موضوع کی مختلف انواع میں سے کسی ایک نوع کے ساتھ مخصوص ہوتی ہیں وہ بسا اوقات دراصل موضوع ہی کو عارض ہوتی ہیں، جب ہم موضوع کو نفس اس کی ذات کی حیثیت سے تصور کریں، یعنی موضوع کو ہُو ہُو کے لحاظ سے خیال کیا جائے

اور کسی شے کا دوسری شے سے خاص ہونا یہ اس کے منافی نہیں ہے، کہ یہ خاص اس عام کو نفس ذات، کے لحاظ سے یعنی من حیث ہو ہو، عارض ہو، مثلاً (منطق) کی فصلوں کا کیا حال ہے جو اجناس کو مختلف انواع کی صورت میں بانٹتے ہیں کہ فصل دراصل جنس کی ذات کو نفس اس کی ذات کی حیثیت سے عارض ہوتی ہے، باوجود اس کے ظاہر ہے کہ فصل جنس سے خاص ہوتی ہے۔

اور انواع کے ذاتی عوارض ہوں، (یا غیر ذاتی) یعنی غریبی ہوں کبھی یہ جنس کے اوّلی عوارض ہوتے ہیں اور کبھی ایسا نہیں بھی ہوتا، اگرچہ (جنس) کی پہلی تقسیم جو پورے طور پر تمام اقسام کو حاوی ہو، وہ دونوں کے ذریعے سے بھی حاصل ہو جاتی ہے، بہر حال ابتدائی تقسیم کبھی کامل طور پر حاوی ہوتی ہے حالانکہ یہ تقسیم ایسے عوارض کے ذریعے سے نہیں حاصل ہوتی ہے، جنھیں عوارض اوّلیہ قرار دیا جائے، اور ربسا اوقات یوں بھی ہوتا ہے کہ تقسیم عوارض اوّلیہ کے ذریعے سے حاصل کی جاتی ہے لیکن تمام اقسام کو وہ حاوی اور محیط نہیں ہوتی۔

البتہ ہر وہ چیز جو کسی شے کو کسی خاص خصوصیت کی بنیاد پر عارض ہوتی ہو۔ اگر اس (عارض کا) عروض اور لحوق اس بات کا محتاج ہو کہ شے (معروض) پہلی کسی خاص نوع کی شکل میں آجائے اور اس وقت وہ اس عارض کے قبول کرنے کو تیار ہو، تو ایسے عوارض یقیناً ذاتی نہیں، بلکہ عرض غریب قرار پائیں گے۔ جیسا کہ شیخ وغیرہ کی کتابوں میں اس کی تصریح موجود ہے مثلاً جو عوارض موجود کو اس حیثیت سے لاحق ہوتے ہوں کہ پہلے وہ موجود تعلیمی یا طبیعی بن لے، تو ظاہر ہے کہ علم الٰہی میں ایسے عوارض سے بحث کسی طرح درست نہیں۔

اب یہ بات تمھارے سمجھنے کے لیے کتنی واضح ہے، کہ فصول جو جنس کی طبیعت کو لاحق اور عارض ہوا کرتے ہیں مثلاً (طبیعت) خط جو ایک جنس ہے) اس کو استقامت یا انحناء وغیرہ فصول جو لاحق ہوتے ہیں)، اس میں یہ نہیں ہوتا کہ خط پہلے اپنے اندر ان تخصیصی استعدادوں کو پیدا کرلے، بلکہ خط میں خصوصیت انھی (فصول) سے پیدا ہوتی ہے نہ کہ ان سے پہلے، تو یہ فصول باوجودیکہ جنس کی طبیعت سے خاص ہیں، لیکن اس کے اولی عوارض میں سے ہیں۔

میں جن باتوں کا ذکر کر رہا ہوں انھی کے نہ سمجھنے کا نتیجہ یہ ہوا کہ ان لوگوں کو شیخ وغیرہ جو فلسفے کے علمائے راسخین ہیں، ان کے کلام میں تناقض اور تدافع نظر آیا۔

(اس تدافع اور تناقض کو وہ یوں بیان کرتے ہیں) کہ انھی حکما نے ایک طرف تو یہ تصریح کی ہے کہ ایسی چیز عرض ذاتی نہیں ہو سکتی، جس کا معروض اس کے لحوق (اور اس کے ساتھ اتصاف) میں اس کا محتاج ہو، کہ پہلے وہ کسی خاص نوع کی شکل اختیار کرلے، بلکہ یہ عرض غریب ہے، لیکن اس کے ساتھ ہی (حکما) اس عرض ذاتی کی مثال بیان کرتے ہوئے (جس کا شمول معروض کے تمام اقسام) کو تقابل کے طور پر ہو، انھوں نے استقامت اور انحناء کا ذکر کیا ہے، جو خط کو مختلف انواع کی صورت میں تقسیم کرتے ہیں۔

مگر میں نہیں جانتا کہ اس میں تناقض کیا ہے، بجز اس کے کہ خواہ مخواہ ان لوگوں کو یہ وہم ہو گیا ہے، کہ کسی شے سے جو چیز خاص ہوتی ہے (تو یہ امر خاص) اس کا عرض اوّلی نہیں ہو سکتا، اور اسی بنیاد پر انھوں نے حکم لگا دیا کہ مثلاً استقامت یا انحناء یا استدارہ وغیرہ خط کے عوارض اوّلی نہیں ہیں، بلکہ عرض اوّلی وہ مفہوم ہے، جو (ان تمام اقسام کو) تردیدی طور پر حاوی ہو۔

ایک بات جس کا جاننا بھی ضروری ہے، وہ یہ ہے، کہ بعض چیزیں ایسی ہیں، جو اپنی اصلی حقیقت اور ماہیت کے لحاظ سے خارجی وجود ہو، یا ذہنی کسی میں بھی مادے کی محتاج نہیں ہیں، لیکن (باوجود محتاج نہ ہونے کے) یہ بات پیش آجاتی ہے کہ وہ کبھی (وجود) ریاضی اور کبھی طبعی اختیار کر لیتے ہیں، جیسے کم وکیف کا حال ہے، تو علم کلی میں ان سے بھی بسا اوقات بحث نہیں کی جاتی، بلکہ ان کے لیے ایک جداگانہ فن بنایا جاتا ہے۔ مثلاً عدد کے لیے حساب، یا ان سے کسی ادنیٰ درجے کے علم میں بحث کی جاتی ہے، جیسے کیفیات سے طبعیات میں بحث ہوتی ہے، اور اس کی دو وجہیں ہوتی ہیں۔

پہلی وجہ تو یہ ہے، کہ کسی نہ کسی وجہ سے چونکہ یہ مادے کو عارض ہوتی ہیں، اس اعتبار سے ان کی شناخت و معرفت کے لیے ایک مخصوص فن مقرر

کردیا جاتا ہے، مثلاً عدد ہی ہے، ایک اعتبار تو اس کا یہ ہے کہ عدد کو نفس عدد کے لحاظ سے خیال کیا جائے، ظاہر ہے کہ اس لحاظ سے اس کا شمار ان امور میں ہو جاتا ہے، جو مادے سے مجرد ہیں، اور اس لحاظ سے وحدت و کثرت جو امور عامہ میں سے ہیں ان کے ذیل میں اس کی بحث آجاتی ہے، دوسرا اعتبار اس کا یہ ہے کہ اس کا تعلق وہم ہی میں نہیں بلکہ خارج میں بھی مادے سے ہے، اور اس لحاظ سے اس کی بحث تعالیم کے ذیل میں کی جاتی ہے، کیونکہ (تعلیمی لوگ) جمع و تفریق، ضرب، تقسیم، تجذیر، تکعیب وغیرہ چیزوں سے بحث کرتے ہیں، جو عدد کو اس حیثیت سے لاحق ہوتے ہیں، کہ وہ لوگوں کے وہم میں یا خارج میں، ایسے موجودات کو عارض ہوتے ہیں جو متحرک، منقسم، متفرق، مجتمع سب ہی کچھ ہوتے رہتے ہیں۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ ان امور سے اطلاقی طور پر بحث مقصود نہ ہو، بلکہ ان خاص انواع سے بحث کی جاتی ہو جو بغیر مادے کی استعداد، حرکات، استحالات کے موجود ہی نہیں ہو سکتے، تو ظاہر ہے کہ اس کے لیے یہی مناسب ہے، کہ ادنیٰ درجے کے علم میں اس سے بحث کی جائے مگر (علم اعلیٰ) میں کہیں اس کے بعض حالات کا اس کے عمومی پہلو کی بنیاد پر ذکر آجائے۔ تو خیال کرنا چاہیے کہ یہ ذکر بطور مبادی کے ہے نہ کہ ان کی حیثیت فن کے حقیقی مسائل کی ہے۔

فصل

(اس فصل میں ثابت کیا جائے گا) کہ وجود کا مفہوم مشترک ہے اور اپنے تمام ماتحت امور پر یکسانی اور تواطو کے ساتھ نہیں بلکہ تشکیکی طور پر محمول ہوتا ہے:

لیکن (مفہوم وجود) کا تمام ماہیات میں مشترک ہونا، تو تقریباً اس کا شمار اولیات میں ہے، کیونکہ عقل ایک موجود اور دوسرے موجود میں جو مناسبت پاتی ہے، قطعاً اس قسم کی مناسبت موجود اور معدوم میں نہیں پاتی، پھر اگر تمام موجودات مفہوم میں (کسی خاص قسم کا) اشتراک نہیں رکھتے، بلکہ باہم ایک دوسرے سے من کل الوجوہ جدا اور متباین ہوتے، تو بعض موجود کو دوسرے موجود سے وہی نسبت ہوتی، جو وجود اور عدم میں ہے۔

یہ خیال کرنا کہ یہ مناسبت لفظی اشتراک کا نتیجہ ہے صحیح نہیں ہے کیونکہ

اگر ہم چند قسم کے موجودات اور معدومات کے مجموعے کا ایک ہی نام رکھ دیں، اور تمام موجودات کے لیے کوئی خاص مشترک لفظ نہ بھی رکھا جائے، تو اس وقت بھی ان یک اسمی موجودات اور معدومات میں اس سے زیادہ مناسبت پیدا نہیں ہو سکتی، جتنی کہ ان موجودات میں ہو گی، جن کو نام اور اسم کے لحاظ سے جدا کر دیا گیا ہے۔ بلکہ (ان موجودات اور معدومات) میں اس کے برابر بھی مناسبت نہیں پیدا ہو سکتی، جتنی کہ ان مختلف الاسماء موجودات میں (فطری) طور پر ہے، اور یہ عقل کا بالکل کھلا ہوا صریح فیصلہ ہے، اور ان تمام دلائل کے مقابلے میں جن کا ذکر اس سلسلے میں کیا جاتا ہے، یہ ایک ایسی دلیل ہے، جو انصاف پسند قلوب کے سامنے سب سے زیادہ وزنی ہے، اگرچہ ہٹ دھرموں کو اس سے خاموش نہیں کیا جا سکتا۔ اور زیادہ تعجب تو اس پر ہے کہ جو لوگ وجود کے عدم اشتراک کے قائل ہیں، سوچو تو غیر شعوری طور پر واقع میں وہ اشتراک ہی کے قائل ہیں کیونکہ اگر یہ فرض کیا جائے کہ ہر شے میں جو وجود ہے، وہ دوسری شے کے وجود سے بالکل مختلف ہے، تو پھر یہاں کوئی ایسی واحد حقیقت باقی نہیں رہتی جس کے متعلق یہ حکم لگایا جاتا ہے کہ وہ اشیا میں مشترک ہے۔ بلکہ واقعہ تو یہ ہے کہ یوں تو دنیا میں بے شمار مفہومات و معانی ہیں، ان کے متعلق کیوں نہیں یہ سوال اٹھایا جاتا کہ تمام اشیا میں وہ مشترک ہیں یا نہیں، اور جب ایسا نہیں کیا جاتا تو اس سے پتا چلتا ہے کہ وجود مشترک ہے۔

نیز تمام قضایا اور احکام میں رابطہ (یعنی موضوع و محمول کی درمیانی نسبت) بھی ایک قسم کی وجودی حقیقت ہے۔

اور ظاہر ہے کہ ہر قسم کے احکام و قضایا اگرچہ موضوع و محمول کے اعتبار سے باہم بہت کچھ مختلف ہوتے ہیں لیکن یہ رابطی وجود سب میں ایک ہی ہوتا ہے، اس دعوے کی شہادت میں یہ بھی کہا جا سکتا ہے کہ مثلاً کسی غزل کا ذکر کیا جائے اور تمام اشعار کے قافیوں میں لفظ وجود کو مکرر کیا جائے تو ہر شخص اضطراراً یہ کہنے پر مجبور ہو گا کہ یہاں قافیہ واقع میں مکرر ہے، لیکن اس کے مقابلے میں اگر بجائے وجود کے) عین کے لفظ کو دھر دیا جائے، تو کوئی نہیں کہہ سکتا کہ قافیہ مکرر ہو رہا ہے کیونکہ

عین کے معانی واقعی مختلف الحقایق مثلاً سونا چشمہ وغیرہ ہوتے ہیں (آخر اس کی وجہ کیا ہے؟ یہی کہ قافیہ) وجود کی صورت میں ہر شخص بالبداہت سمجھتا ہے کہ لفظ وجود سے صرف ایک ہی بات سمجھی جاتی ہے بخلاف (قافیۂ عین) کے کہ اس کی صورت یہ نہیں ہے۔ رہا میرا یہ دعویٰ کہ تمام ما تحت امور پر وجود تشکیکی طور پر محمول ہوتا ہے (یعنی یہ کہ بعضوں پر اولویۃ، بعضوں پر اولیت، بعضوں پر اقدمیت، بعضوں پر اشدیت کے ساتھ اس کا اطلاق ہوتا ہے، تو اس کی وجہ ظاہر ہے کہ وجود بعض موجودات کے نفس ذات کا اقتضا ہوتا ہے جیسا کہ آگے آتا ہے اور بعضوں میں ایسا نہیں ہوتا، اسی طرح چند موجودات کے وجود کو طبعاً دوسروں پر تقدم حاصل ہوتا ہے، یا بعضوں میں وجود کا ظہور بہت قوی طریقے پر بدرجۂ اتم ہوتا ہے، بعضوں میں ایسا نہیں ہوتا، مثلاً وہ وجود، جس کے لیے کوئی سبب نہیں ہے وہ موجود ہونے میں دوسروں سے زیادہ احق اور اولیٰ ہے، اور اس کو تمام موجودات پر طبعاً تقدم حاصل ہے) اور اسی طرح عقل فعال کا وجود، اپنے بعد آنے والی اشیا کے وجود سے، یا جوہر کا وجود عرض کے وجود سے متقدم ہے، نیز مفارقی (یعنی وہ موجودات جو مادے یا لوازم مادہ سے پاک ہیں) کا وجود، مادی اشیاء کے وجود سے قطعاً قوی ہوتا ہے خصوصاً اس مادے کے وجود سے جس کا کام صرف قبول کرنا ہے، کیونکہ اس کے وجود میں انتہائی ضعف ہے گویا کہ وہ علام سے مشابہ ہے، اور متقدم و متاخر قوی، ضعیف، ہونا یہ وجود کے مقومات میں سے ہے اگرچہ اشیا کی ماہیتوں اور حقیقتوں سے ان کو (یعنی متقدم و متاخر ہونے کو) مقوم ہونے کی نسبت نہیں ہے۔

پس واقعہ یہی ہے کہ جس مرتبے میں جو وجود واقع ہوا ہے اس مرتبے کے سوا کسی اور مرتبے میں خواہ وہ اس سے پہلے ہو یا پیچھے ہو، یہ واقع نہیں ہو سکتا، اور نہ اس مرتبے میں، کوئی سابق ہو یا لاحق اپنے وجود کی جگہ بنا سکتا ہے، اور مشائیہ جب یہ کہتے ہیں، کہ مثلاً عقل ہیولیٰ اور صورت پر متقدم ہے اور ہیولیٰ و صورت جسم سے طبعی، طور پر، یا علت و سبب ہونے کی وجہ سے مقدم ہے، تو ان کی غرض یہ نہیں ہوتی کہ ان امور کی ماہیت یا حقیقت کو دوسرے کی ماہیت پر

تقدم حاصل ہے یا اسی طرح جسم اور اس کے دونوں اجزاء (ہیولی و صورت) پر جوہر کے محمول ہونے کے متعلق تقدم و تاخر کا حکم لگایا جاتا ہے (اس میں بھی ان کے ماہیات کا تقدم یا تاخر مقصود نہیں ہوتا) بلکہ غرض یہ ہوتی ہے کہ ان اشیاء کے وجود کو دوسرے کے وجود پر تقدم حاصل ہے، تفصیل اس اجمال کی یہ ہے کہ تقدم و تاخر اگر کسی امر میں فرض کیا جائے تو اس کے اطلاق کی دو صورتیں ہوتی ہیں، ایک صورت تو یہ ہے کہ یہ تقدم و تاخر خود اس امر کا اقتضاء ہو جس کا حاصل یہ ہوگا کہ جو چیز متقدم و متاخر ہوگی وہ، اور جس کی وجہ سے یہ تقدم و تاخر پیدا ہوا وہ دونوں ایک ہوں گے، مثلاً زمانے کے بعض اجزا کو جو دوسرے سے تقدم و تاخر کی نسبت پیدا ہوتی ہے کہ اس میں پہلے ہونا یا پیچھے ہونا، یہ نفس اجزا زمانے کے ہویات اور شخصیات کا نتیجہ ہے، جو برابر متجدد (یکے بعد دیگرے آتے رہتے ہیں اور یہ تجدد کسی بیرونی امر کا نہیں، بلکہ نفس ان کی ذات کا اقتضاء ہے، جیسا کہ تم کتاب کے کسی مستقل باب میں آیندہ اس کو جانو گے انشاء اللہ تعالیٰ، اور دوسری صورت یہ ہے کہ (تقدم و تاخر) نفس اس امر کا اقتضا نہ ہو، بلکہ کسی اور امر کے ذریعے سے اس صفت سے وہ موصوف ہوا ہو، تو ایسی صورت میں جو چیز متقدم و متاخر ہوگی وہ اس شئے سے جدا ہوگی، جس کی وجہ سے یہ تقدم و تاخر پیدا ہوا، مثلاً اس انسان کا تقدم جو باپ ہے، اس انسان پر، جو بیٹا ہے، اس میں نفس انسانیت کی وجہ سے کوئی تقدم و تاخر نہیں ہے، جس کا اطلاق دونوں (یعنی باپ بیٹا) پر مساوی طور پر ہو رہا ہے، بلکہ یہ کسی اور بات کا نتیجہ ہے اور وہ وجود ہے، یا زمانہ ہے تو اس میں وہ چیز جس میں تقدم و تاخر پیدا ہوا ہے (یعنی جو مقدم و موخر واقع ہیں ہے) وہ وجود، یا زمانہ ہے، اور جس وجہ سے یہ تقدم و تاخر پیدا ہوا، وہ ابوت اور بنوت یعنی (باپ ہونے اور بیٹے ہونے) کی خصوصی صفات کا نتیجہ ہے۔

بہر حال جس طرح بعض اجسام کا تقدم بعض پر جسمیت میں نہیں ہوتا، بلکہ وجود کے اعتبار سے ہوتا ہے، اسی طرح جب یہ کہا جاتا ہے کہ علت اور سبب، معلول اور مسبب پر متقدم ہوتی ہے، تو اس کے معنی بھی یہی ہوتے ہیں کہ علت کا وجود معلول کے وجود پر متقدم ہے، اور دو کو جو چار پر تقدم حاصل ہے، یا

اس قسم کی اور چیزوں کو اگر ان میں وجود سے قطع نظر کر لیا جائے تو یہاں نہ تقدم باقی رہے گا نہ تاخر۔

الحاصل وجودات میں، تقدم ہو یا تاخر، کمال ہو، یا نقص، قوت ہو یا ضعف، یہ کسی اور وجہ سے نہیں بلکہ سب وجود ہی کے مختلف ہویات و تخصیات کا نتیجہ ہوتا ہے، اور اشیاء یا ان کی ماہیتوں میں یہ صفات وجود ہی کی بدولت پیدا ہوتے ہیں، نہ کہ یہ کچھ ان کی نفس ذات کا اقتضاء ہوتا ہے، اور تشکیک کے مباحث میں، اس مسئلے کی زیادہ وضاحت آگے آتی ہے، یہاں صرف یہ واضح کرنا مقصود تھا، کہ "وجود اپنے مفہوم کے لحاظ سے ایک ایسا عام امر ہے جو موجودات پر تواطؤ کے ساتھ نہیں بلکہ تفاوت کے ساتھ محمول ہوتا ہے"

فصل وجود کا وہ مفہوم جو عام اور بدیہی ہے یہ صرف ایک عقلی اعتبار ہے اور اپنے افراد کی مقوم نہیں (یعنی حقیقت ذات میں) داخل نہیں ہے، تفصیل اس اجمال کی یہ ہے، کہ ایسے خارجی حقایق جن کے کنہ ذات کا ارتسام اذہان وافکار میں ہوتا ہے، ان کے لیئے ضروری ہے کہ باوجود نوعیت وجود کے اختلاف کے ان کی اصل ماہیت ہمیشہ محفوظ رہتی ہے اور جب وجود کی کل حقیقت اعیان (یعنی ذہن سے خارج) میں ہونا ہے، تو اب ظاہر ہے کہ جس کی حقیقت اعیان میں ہونا ہو، اس کا ذہن میں پایا جانا قطعاً محال ہوگا، ورنہ ماننا پڑے گا کہ واقعی طور پر اپنے نفس کے اعتبار سے کسی شئے کی جو حقیقت ہے اس میں انقلاب ہوگیا۔ پس معلوم ہوا اگر کسی قسم کا ذہن کیوں نہ ہو، وجود کی یافت اس میں ناممکن ہے، اور نفس میں وجود کے متعلق جو ارتسامات محسوس ہوتے ہیں، اور ان کو کلی ہونے عام ہونے وغیرہ صفات کے ساتھ موصوف کیا جاتا ہے، تو دراصل یہ وجود کی حقیقت نہیں ہوتی، بلکہ اس کے مختلف وجوہ (پہلوؤں میں) سے کوئی وجہ مختلف حیثیتوں میں سے کوئی حیثیت یا مختلف عنوانوں میں سے کوئی عنوان ہوتا ہے۔

تو اب وجودات (یعنی وجود کے مختلف افراد) کی نسبت سے (مطلق) وجود کا جو ایک عام مفہوم ذہن میں مرتسم ہوتا ہوا نظر آتا ہے، تو یہ وہ عموم نہیں ہے جو (کسی حقیقت) کی جنس کی صفت ہے، بلکہ یہ ایک ایسے امر کا عموم ہے،

جو (وجود) کو لازم ہے اور (اس کا مفہوم) صرف اعتباری اور انتزاعی ہوتا ہے، بلکہ ایسی مختلف ماہیتیں، جو (اپنی ذات کے اعتبار سے) متحصّل و کامل ہیں، اور باہم ان میں معانی وحقایق کی رو سے اختلاف ہے، لیکن شیئیت ان تمام اشیاء کے لیئے عام ہے، جن میں ان ماہیات کی خاص صورتیں ظہور پذیر ہوتی ہیں۔

نیز وجود کو اگر اپنے ماتحت افراد کے لیے جنس قرار دیا جائے تو واجب کے وجود کا اپنے غیر سے انفصال و امتیاز کسی فصل کے ذریعے سے ہوگا، ایسی صورت میں وجود واجب میں ترکیب لازم آجائے گی، اور یہ محال ہے جیسا کہ عنقریب اس کا ذکر آگے آتا ہے۔ اور یہ جو کبھی کہا جاتا ہے، کہ ہر وہ چیز جس کا اطلاق اشیاء پر تفاوت کے ساتھ ہوتا ہو، وہ اس کے لیے عرض ہو جاتا ہے، اور جیسا کہ ابھی گزرا کہ وجود کا اطلاق اپنے افراد پر اسی طرز سے ہوتا ہے، تو معلوم ہوا کہ وجود بھی اپنے افراد کے لیے عرض ہے۔ تو تم پر عنقریب واضح ہوگا کہ قدماء کی ایک بڑی جماعت کی نگاہ میں یہ استدلال ناقص اور غیر تام ہے،

فصل وجود کی بھی ایک عینی اور (خارجی) حقیقت ہے کیونکہ ہر شے کی حقیقت کیا ہوتی ہے؟ وہی وجود کی خصوصیت جو اس کے لیے ثابت کی جاتی ہے، تو وجود کا (حقیقت ہونا) اس شئے سے بلکہ ہر شئے سے زیادہ اولی واہم ہے، مثلاً سفیدی کا سفید ہونا یقیناً اس شے کے سفید ہونے سے زیادہ ضروری ہے۔ جو واقع میں سفید نہ تھی۔ لیکن بعد کو اسے سفیدی عارض ہوگئی تو دراصل نفس اپنی ذات کے لحاظ سے وجود ہی موجود ہے، اور وہ ساری چیزیں جو وجود کے سوا ہیں، وہ اپنی ذات کے لحاظ سے موجود نہیں ہیں، بلکہ یہ انھی وجودات کا طفیل ہے، جو اسے عارض ہوتے ہیں۔

الحاصل واقعہ یہی ہے کہ دراصل وجود ہی موجود ہے، ٹھیک جس طرح واقعۃً مضاف، اضافت ہی ہوتی ہے، نہ کہ وہ جوہر یا کم وکیف وغیرہ جنھیں یہ اضافتیں عارض ہوتی ہیں، مثلاً باپ یا مساوی یا مشابہ وغیرہ کا مفہوم، بہمنیار تحصیل میں لکھتا ہے:۔

وبالجملۃ فالوجود حقیقۃ انہ فی الاعیان لاغیر و کیف لایکون فی الاعیان ما ھذہ حقیقتہ۔	تو وجود کی حقیقت صرف "اس کا اعیان میں ہونا ہے" اس کے سوا اس کا کوئی مفہوم نہیں ہے، پھر اعیان میں وہ چیز کیوں نہ ہوگی جس کی یہ حقیقت ہو!

ایک خاص بحث اور نجات کی راہ

باقی شیخ الاشراق نے وجود کے (خارجی حقیقت ہونے کی) نفی میں جو استدلال پیش کیا ہے، کہ اگر وجود کا حصول، اعیان میں ہوگا تو لازم آئے گا، کہ وجود موجود ہو، کیونکہ حصول ہی کو وجود کہتے ہیں اور چونکہ ہر موجود کے لیے ضروری ہے کہ اس کے لیے وجود ہو، تو وجود کے لیے بھی وجود ہوگا، اور پھر اس وجود کے لیے بھی وجود کا سلسلہ غیر متناہی طور پر چلا جائے گا۔ تو اس کے جواب میں کہنے والا کہہ سکتا ہے، کہ وجود کو موجود کہنا درست نہیں ہے، کیونکہ کوئی شئے خود اپنے نفس کے ساتھ موصوف نہیں ہو سکتی، جس طرح کوئی بیاض کو ابیض نہیں کہتا، تو زیادہ سے زیادہ یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ وجود کے لیے وجود نہیں ہے، مثلاً سفیدی (کے متعلق کہا جا سکتا ہے) کہ وہ خود سفیدی والی نہیں ہے، لیکن اگر اس تعبیر کی رو سے ہم وجود کو معدوم کہدیں تو اس کے یہ معنی نہیں ہو سکتے، کہ اس کے بعد وہ شئے اپنے نقیض سے موصوف ہے کیونکہ وجود کا نقیض عدم ہے یا لا وجود ہے، نہ کہ معدوم یا لاموجود کا لفظ۔

یا یہ بھی کہا جا سکتا ہے، کہ وجود، موجود ہے اور اس کا وجود ہونا ہی اس کا موجود ہونا ہے، یعنی شئے کا اعیان میں ہونا (ہی اس کی موجودیت ہے) نہ یہ کہ (وجود کی موجودیت) کے یہ معنی ہیں، کہ اس کے لیے بھی وجود ہے، بلکہ نفس موجود ہونے کی حیثیت سے صرف وجود ہی موجود ہے، اور دوسری چیزیں اس وجود کی وجہ سے موجود ہوتی ہیں، بہر حال جو چیز اپنے نفس ذات کے اعتبار سے موجود ہو، وہی اس کی ذات ہے یعنی وہی وجود اس کی ذات ہے، ٹھیک جس طرح تقدم و تاخر زمانی چیزوں میں تو زمانے کی بدولت پیدا ہوتا ہے لیکن خود زمانے کے اجزا میں (تقدم و تاخر) یہ اس کی ذات کا اقتضا ہے، بغیر اس کے کہ اس کو کسی اور زمانے کی حاجت ہو۔

اب اگر یہ کہا جائے کہ اس لحاظ سے تو وجود کا ہر فرد واجب ہو جاتا ہے کیونکہ

واجب کے بھی صرف یہی معنی ہیں، کہ جس کا تحقق نفس اس کی ذات کا اقتضاء ہو۔

ہم جو ابًا کہتے ہیں کہ وہ وجود جو بنفسہ واجب ہوتا ہے، اس کا مطلب یہ ہے، کہ ایسا وجود واجب کی نفس ذات کا اقتضاء ہے، اور کسی فاعل یا قابل کی طرف اس کو احتیاج نہیں، اور وجود کے متعلق جو کہا گیا کہ اس کا تحقق بھی بنفسہ ہوتا ہے، تو اس کا مطلب یہ ہے، کہ جب اس کا حصول اور تحقق ہو تو کبھی یہ تحقق نفس ذات کا اقتضا ہوتا ہے، جیسے واجب کے وجود کا حال ہے، یا اس کا تحقق کسی فاعل کے (فعل) کا نتیجہ ہے، لیکن بااین ہمہ اپنے تحقق میں کسی ایسے وجود کا محتاج نہیں ہے، جس کے ساتھ اس کا قیام وابستہ ہو، اور وجود کے ماسوا جتنی چیزیں ہیں، ان کی نوعیت یہ نہیں ہوتی، کیونکہ ان کا تحقق فاعل کے وجود کی تاثیر کے بعد اس وجود کے ذریعے سے، ہوتا ہے، جس کے ساتھ وہ متصف ہوتی ہیں۔

حاصل کلام یہ ہے کہ وجود، ایک عینی (اور خارجی) حقیقت ہے، اب خواہ نسبت کی رو سے اس پر، مشتق (یعنی موجود) کے لفظ کا اطلاق درست ہو یا نہ ہو، لیکن فلاسفہ کا طریقہ یہی ہے، کہ جب وہ کہتے ہیں کہ فلاں چیز موجود ہے، تو نفس ان کا یہ قول اس بات کی ضمانت اپنے اندر نہیں رکھتا کہ وہ وجود کو اس شئے پر زاید خیال کرتے ہیں، بلکہ کبھی ایسا ہوتا ہے، کبھی ایسا نہیں ہوتا مثلاً واجب کا وجود، جو ماہیت سے مجرد ہے،

بہرحال موجود کا صاحب ماہیت ہونا، یا نہ ہونا اس کا علم بیان اور برہان ہی سے حاصل ہو سکتا ہے ورنہ صرف موجود ہونے سے اس کا پتا نہیں چلتا کیونکہ موجود کا مفہوم دونوں قسموں میں مشترک ہے۔

اس تقریر سے اس شبہے کا بھی ازالہ ہو جاتا ہے جسے یوں بیان کیا جاتا ہے، کہ اگر وجود کے موجود ہونے "کے معنی یہ ہیں کہ "وہ خود وجود ہے" تو ایسی صورت میں لفظ (موجود کے) وجود پر محمول ہونے کے معنی وہ نہیں ہو سکتے، جو دوسری اشیاء پر محمول ہونے کی شکل میں ہوتا ہے، کیونکہ دوسری چیزوں میں اس کا مطلب یہ ہوا کرتا ہے "کہ وہ ایسی شئے ہے جس کے لیے وجود ثابت ہے" اور وجود میں اس کے معنی یہ ہیں، کہ وہ یعنی (موجود) خود وجود ہے، لیکن واقعہ یہ ہے، کہ ہم

لفظ (موجود کا اطلاق جس چیز پر بھی کرتے ہیں، سب میں ایک ہی غرض ہوتی ہے، اور جب ایسا ہے، تو ضرور ہے، کہ جب وجود کو بھی موجود کہا جائے، تو جس طرح تمام چیزوں میں ہوتا ہے یہاں بھی اس کے یہی معنی ہوں گے، کہ وہ ایسی شے ہے جس کے لیے وجود ثابت ہے، اس سے لازم آتا ہے، کہ وجود کے لیے بھی وجود ہو، اور یہ سلسلہ پھر لانہایت کی شکل اختیار کر لیتا ہے؛

کیونکہ ہم کہیں گے، کہ دوسری چیزوں، اور وجود کے متعلق جو یہ اختلاف ہے، تو یہ نفس موجود کے مفہوم میں نہیں ہے، بلکہ ہر حال میں مفہوم سب کے نزدیک ایک ہی ہوتا ہے، خواہ اہل لغت کے اطلاق کے ساتھ ان کے اطلاقات کو مطابقت ہو، یا نہ ہو، اب رہ گئی یہ بات کہ "موجود" آیا وجود کے سوا کسی اور امر کو بھی اپنے اندر لیئے ہوئے ہے، یا نہیں یعنی (اس موجود میں صرف وجود ہی وجود ہے) تو اس کا پتا (لفظ موجود) کے مصداقوں کی خصوصیات کے بعد چل سکتا ہے؛ نہ کہ یہ کوئی نفس موجود کے مفہوم کا اقتضاء ہے؛

ٹھیک یہ ایسی بات ہے، جیسی کہ شیخ نے الٰہیات شفا میں لکھا ہے کہ:۔

"(لفظ)" واجب الوجود سے کبھی صرف واجب الوجود سمجھا جاتا ہے، جیسے (لفظ) واحد سے کبھی صرف واحد ہی خیال کیا جاتا ہے اور کبھی ایسا ہوتا ہے کہ (ان الفاظ) سے کسی ماہیت کی طرف خیال چلا جاتا ہے مثلاً (واجب الوجود) کے لفظ سے کوئی یہ سوچے کہ کوئی ماہیت مثلاً (انسان) یا کوئی اور جوہر واجب الوجود ہے جیسے لفظ (واحد) سے خیال کیا جائے کہ کوئی ماہیت اور انسان یہ دونوں واحد اور" ایک ہیں"

شیخ نے اس کے بعد لکھا ہے:۔

"کہ کسی ماہیت کو واحد یا موجود عارض ہو، اس میں، اور اس بات میں بڑا فرق ہے" "جب واحد یا موجود کو صرف واحد یا موجود ہونے کی حیثیت سے فرض کیا جائے"

شیخ ہی تعلیقات میں پھر لکھتا ہے،:۔

اگر یہ پوچھا جائے کہ کیا وجود بھی موجود ہے، یا نہیں، تو اس کا جواب

یہی ہے، کہ وہ موجود ہے، اس لحاظ سے کہ (وجود کی حقیقت ہی یہ ہے کہ وہ موجود ہے یعنی وجود موجود ہی ہونے کو کہتے ہیں"

اس کی تائید حواشی شریفیہ سے بھی ہوتی ہے، جیساکہ اس میں ہے:-

"کہ مثلاً ناطق کے مفہوم میں شئے کا مفہوم معتبر نہیں ہوسکتا ورنہ عرض عام فصل کی حقیقت میں داخل ہوجائے گا اور اگر مشتقات میں، ہر وہ چیز معتبر ہوجائے جس پر شئے کا اطلاق ہوتا ہو، تو (جس چیز کو) امکان خاص کی (نسبت حاصل تھی) وہی نسبت ضروری کی شکل میں منقلب ہوجائے گی۔

مثلاً وہ شئے جس کے لیے ضحک ثابت ہے انسان ہے، اور ہر شئے کا ثبوت اپنے نفس کے لیے ضروری ہے تو (ضحک، بجائے خاصہ ہونے اور امکان خاص کی نسبت انسان سے رکھنے کے اس تعبیر کے بعد انسان کے لیے ضروری الثبوت ہوجاتا ہے) الحاصل لفظ "شئے" کا ذکر جو مشتقات کی تفسیر میں کیاجاتا ہے، صرف اس ضمیر کا اظہار وبیان مقصود ہوتا ہے جس کا مشتقات کی تفسیر میں ذکر کیا جاتا ہے" اور بالآخر اسی نتیجے تک شیخ الٰہی (اشراقی) کی نظر بھی تلویحات میں پہنچی ہے، جیساکہ وہ لکھتے ہیں، کہ:-

"نفس اور اس سے جو بالاتر (چیزیں ایسی ہیں جنھیں مفارقات (یعنی مادے سے جدا خیال کیا جاتا ہے) یہ فقط انیات صرفہ اور وجود محض (یعنی صرف ہستی ہی ہستی ہیں)"

کچھ سمجھ میں نہیں آتا کہ باوجود اس تصریح کے اس شخص کے لیے پھر اس کی کیا گنجائش باقی رہ جاتی ہے، کہ وجود کے ایک امر واقعی اور حقیقت عینی ہونے کا منکر ہو؟ کیا کلام میں یہ صریح تناقض اور تضاد نہیں ہے؟

پھر میں یہ کہتا ہوں کہ اگر حصوں کے سوا وجود کے لیے حقیقی افراد نہ ہوں گے تو ایسی ماہیتیں جو باہم حقیقت کی رو سے مختلف ہیں، یا مراتب کے اعتبار سے متفاوت ہیں ان کے لوازم کے ساتھ وجود کا اتصاف نہ ہوتا، مگر واقعہ یہ ہے، کہ وجود ان لوازم کے ساتھ متصف ہے، کیونکہ واجبی وجود نفس اپنی ذات کی اقتضاء کی بنیاد پر علت سے مستغنی ہے، اور ممکن کا وجود اس کی طرف یعنی علت کی طرف

لذاتہ محتاج ہے، اور ظاہر ہے کہ (علت) سے غنا، یا اس کی طرف احتیاج، ان کا شمار ماہیت کے لوازم، یا کمال ونقص کے اعتبار سے جو ماہیات متفاوت ہیں، ان کے مراتب کے لوازم میں سے ہے، ایسی صورت میں یہ ضرور ہے کہ ہر موجود میں کوئی بات حصے کے سوا ایسی ہو، جس کا تعلق وجود کے مفہوم سے ہے، ورنہ وجودات کے حقایق، اور ماہیات باہم ایک دوسرے سے مختلف نہ ہوتے جیساکہ مشائیہ کا خیال ہے، یا ان کے مراتب باہم مختلف نہ ہوتے، جیساکہ دوسرے گروہ کا خیال ہے، کیونکہ مطلق کلی کو اپنے حصوں سے ایک ایسی نوع کی نسبت ہوتی ہے، (جن کے اطلاقات میں) تفاوت نہیں ہوتا۔

باقی کسی کا یہ قول کہ اگر ماہیات میں حصے کے سوا وجود کے افراد بھی ہوتے ہیں، تو ماہیت کے لیے وجود کے کسی فرد کا ثبوت خود ماہیت کے ثبوت پر مبنی ہوگا، کیونکہ ظاہر ہے کسی شئے کا دوسری شئے کے لیے ثبوت اس پر مبنی ہے، کہ وہ دوسری شئے بھی ثابت ہو، تو یہ صحیح نہیں ہے، کیونکہ اس شبہے کی بنیاد اس پر نہیں ہے، کہ وجود صاحب فرد حقیقت ہے بلکہ اس سے منشاء تو صرف یہ ہے، کہ جب ماہیات کا اتصاف وجود سے ہے تو (اس پر یہ اعتراض کیا جا سکتا ہے)، خواہ وجود کے لیے عینی اور خارجی افراد ہوں، خواہ حصوں کے سوا اس کے لیے اور کچھ نہ ہو، پس مسئلے کی اصل تحقیق یہ ہے، کہ وجود نفس ماہیت کے ثبوت ہی کو کہتے ہیں، نہ کہ ماہیت کے لیے کسی شئے کا ثبوت ہوتا ہے (ایسی صورت میں البتہ وجود کا ثبوت) ماہیت کے ثبوت پر مبنی ہو جاتا، جمہور چونکہ اس نکتے سے ناواقف ہیں، اس لیے تم دیکھتے ہو کہ کبھی وہ قاعدہ فرعیہ (یعنی ثبوت الشئی للشئی اس شئے کے ثبوت پر متفرع ہے) میں استثناء کا دعوی کرتے ہیں اور کبھی وہ استلزام کے مدعی ہو جاتے ہیں اور کبھی وجود ہی کے ثبوت کا انکار اس طور پر کرتے ہیں کہ اس کا ثبوت نہ ذہن میں ہے نہ خارج میں، بلکہ یہ لوگ یہ کہتے ہیں کہ ماہیت کے مفہوم کو موجود کے مفہوم سے ایک خاص قسم کا اتحاد ہے ورنہ وہ (یعنی موجود کا مفہوم) ایک بالکل بسیط امر ہے، جو تمام مشتقات کا حال ہے، جس کی تعبیر فارسی زبان میں لفظ "ہست" سے کی جاتی ہے لیکن واقع میں اس کا کوئی مبدء نہیں ہے نہ ذہن میں ہے نہ

خارج میں، الغرض اسی قسم کی رکیک باتوں سے ان کا کلام بھرا پڑا ہے۔

فصل (   ) وجود میں خصوصیتیں کس طرح پیدا ہوتی ہیں؟ یہ معلوم ہونا چاہیے کہ وجود کی تخصیص کبھی نفس اس کی حقیقت کی وجہ سے ہوتی ہے، کبھی تقدم و تاخر شدت و ضعف، غنی و فقر وغیرہ مراتب کے سبب سے، اس میں خصوصیتیں پیدا ہوتی ہیں یا یہ تخصیص کبھی اس کے موضوع اور موصوف کی خصوصیت کا نتیجہ ہوتا ہے، پھر وہ خصوصیت جو اس کے واجب اور تام حقیقت ہونے کی وجہ سے ہو، یا تقدم و تاخر شدت و ضعف، غنی و فقر وغیرہ مراتب سے پیدا ہو، تو یہ تخصیص نفس اس کی اس بسیط حقیقت جس کے لیے نہ جنس ہے نہ فصل بھی اس کے ذاتی شیون کا اقتضاء ہوتا ہے، باقی اس کی وہ تخصیص جو موضوع یعنی ان ماہیات کی جہت سے پیدا ہوتی ہے، جو اس وجود سے عقلی اعتبار، اور تحلیل کی رو سے متصف ہوتی ہیں، تو یہ تخصیص نفس اس کے ذاتی شئون کا نہیں، بلکہ مختلف الحقائق ماہیات سے جو خصوصیات پیدا ہوتی ہیں یہ اس کا نتیجہ ہوتا ہے۔

اگرچہ واقعہ یہ ہے، کہ واقع میں، وجود اور ماہیت خارجاً بالکل متحد ہوتے ہیں، اگرچہ یہ ایک عجیب بات ہے۔ لیکن اس کا راز عنقریب تم پر واضح ہوگا،

شیخ مباحثات میں لکھتا ہے:-

"وجود ماہیتوں کے ذاتوں میں نوعی طور پر مختلف نہیں ہوتا بلکہ وجود کی اختلاف، تاکد و شدت، ضعف، اور وہن کا نتیجہ ہوتا ہے۔

ورنہ واقع میں مختلف وہ ماہیتیں ہوتی ہیں جنھوں نے نوعی طور پر وجود حاصل کیا ہو، لیکن ان ماہیتوں میں جو وجود ہے، وہ نوعی حیثیت سے قطعاً مختلف نہیں ہیں، مثلاً انسان گھوڑے سے اپنی ماہیت کے رو سے مختلف ہے، نہ کہ وجود کے اعتبار سے، پس وجود کی تخصیص پہلی صورت میں نفس اس کی اپنے ذات کا اقتضاء ہوتا ہے، اور دوسری صورت میں ان کلی صفات اور نعوت کا نتیجہ ہوتا ہے، جو اس کے ساتھ ساتھ ہر مرتبے میں ہوتے ہیں،

شیخ نے تعلیقات میں لکھا ہے:-

"وہ وجود جو غیر سے مستفاد ہو، اس کا غیر سے متعلق ہونا ہی اس کا مفہوم ہے، ٹھیک، جس طرح غیر سے استغناء یہ وجود واجب کا مقوم ہے، اور مقوم کے لیے یہ جائز نہیں، کہ (جس کا مقوم ہو) اس سے جدا ہو جائے کیونکہ مقوم تو اس کا ذاتی ہوتا ہے"

اور اسی کتاب کے دوسرے مقام میں شیخ نے لکھا ہے:۔

"وجود یا غیر کی طرف محتاج ہوگا تو اس وقت اس کی غیر کی طرف حاجت، یہی اس کا مقوم ہے یا غیر سے مستغنی ہوگا اور یہی چیز اس کی مقوم ہوگی، اور یہ جائز نہیں ہے کہ کوئی محتاج وجود، غیر محتاج ہو کر پایا جائے، جس طرح یہ درست نہیں ہے کہ وجود مستغنی محتاج ہو کر متحقق ہو، ورنہ لازم آئے گا کہ اس کی تقویم غیر سے ہو پھر ان کے حقایق ہی بدل جائیں گے"

میں کہتا ہوں کہ ایک عاقل لبیب اپنی حدسی قوت کے ذریعے سے شیخ کے کلام سے وہی بات سمجھ سکتا ہے جس پر میں برہان قائم کرنے کے درپے ہوں جس کا وقت آرہا ہے یعنی میں یہ ثابت کردوں گا کہ تمام امکانی وجودات تعلیقی وارتباطی انیات (یعنی ہستیاں) وجود واجبی کے شئون اور اعتبارات ہیں اور یہ سب کے سب نور قیومی کی شعاعیں اور اس کے سائے ہیں انھیں اپنی ہویت اور شخصیت کے اعتبار سے کسی قسم کا کوئی استقلال حاصل نہیں ہے) اور انکو جداگانہ ذاتوں یا مستقل ہستیوں کی حیثیت سے ملاحظہ کرنا ناممکن ہے، کیونکہ غیر کے ساتھ تعلق اور اس کی جانب ان کا فقر، احتیاج ہی ان کی عین حقیقت ہے، ایسا نہیں ہے کہ واقع میں ان کے لیے استقلالی طور پر کچھ حقیقتیں تھیں جنھیں تعلق یا تغیر یا فقر و حاجت کی نسبت عارض ہوتی ہے، بلکہ نفس اپنی ذات کی حیثیت سے یہ چیزیں صرف فاقہ (   ) اور تعلق ہیں پس ان کے حقایق اس کے سوا کچھ

نہیں ہیں بجز اس کے کہ کسی واحد ذات کے یہ توابع ہیں تو دراصل واقع میں صرف ایک ہی حقیقت ہے، اس کے سوا جو کچھ بھی ہے وہ محض اس کے شیون اور اسی کی شاخیں اسی کی حیثیتیں اس کے مختلف پہلو اسی کے نور کے چمکارے اور اسی کی روشنی کے ظلال و آثار اسی کی ذات کے تجلیات ہیں۔ یعنی

کل ما فی الکون وھم او خیال　　او عکوس فی المرایا او ظلال

ہستی میں جو کچھ بھی ہے وہم ہے یا خیال ہے ٭ یا آئینوں میں یہ عکس ہیں یا سائے ہیں

اور ہم نے اللہ کے فضل اور اس کی تائید سے اس شریف و عالی، گراں بہا اور دل پذیر و لطیف دعوے کے اثبات میں ایک عرشی اور روشن برہان قائم کیا ہے، جس کا ذکر انشاء اللہ تعالیٰ اپنی جگہ پر حسب وعدہ کیا جائے گا۔ انشاء اللہ العزیز اور اس باب میں میں نے ایک خاص رسالہ بھی، طرح الکونین کے نام سے لکھا ہے۔

بہر حال بعضوں کا خیال ہے کہ ممکنات کے وجود میں خصوصیتیں دراصل اس اضافت کی جانب سے پیدا ہوتی ہیں جو وجود کو اپنے موضوع و موصوف کی طرف ہے یہی لوگ کہتے ہیں کہ اس کا یہ مطلب نہیں ہے، کہ اضافت وجود کو خارج سے لاحق ہوتی ہے، کیونکہ موضوع اور محل والا وجود (یعنی وجود ممکن) عرض ہے (جوہر نہیں ہے) اور ہر عرض کے وجود کا تقوم اس کے موضوع اور موصوف ہی سے ہوتا ہے، تو ہر ماہیت کے وجود کا تقوم اس اضافت سے ہوتا ہے، جو ماہیت کی جانب سے اسے حاصل ہے، یہ ایسا نہیں ہے، جیسا کہ کوئی چیز مکان میں ہوتی ہے، کیونکہ کسی چیز کا خود اپنی ذات کی حیثیت سے پایا جانا، یہ ایک الگ بات ہے، اور اسی شے کا مکان میں ہونا یہ دوسری بات ہے۔"

لیکن میرے نزدیک ان کا یہ قول بھی درست نہیں ہے کیونکہ موضوع میں ہو کر پایا جاتا، عرض کے فی نفسہ ہونے اور پائے جانے کے یہی معنی ہیں اس لیے کہ یہ امر مسلم ہے کہ وجود الاعراض فی نفسہا وجودھا موضوعاتھا کہ (اعراض کا فی نفسہا وجود یہی ہے، کہ ان کا وجود موضوع میں ہے) لیکن وجود کو اپنے موضوع (یعنی ماہیت) سے جو نسبت ہوتی ہے، غور کیا جائے، تو یہ اس نسبت سے یقیناً ایک جداگانہ چیز نظر آئے گی، جو اعراض کو اپنے موضوع سے حاصل ہوتی ہے،

کیونکہ کسی شئے کا اس طرح ہونا کہ وہ موضوع کا غیر ہے، اس کے یہ معنی نہیں ہو سکتے کہ پھر اس کا فی نفسہ ہونا محض موضوع کے لیے ہی ہوتا ہے، بلکہ وجود تو موضوع کی یافت وتحقق اور اس کے ہونے کا نام ہے، نہ کہ کسی اور چیز کے ہونے کا ٹھیک اس کی مثال ایسی ہے، کہ جسم کے ساتھ جو روشنی قائم ہوتی ہے، اس کے یہ معنی نہیں ہیں کہ جسم کے لیے کسی اور شئے کا ظہور ہوا ہے۔ بہر حال کسی شئے کا مکان میں ہونا اور کسی شئے کا موضوع میں ہونا، ان دونوں میں جب فرق ہے اور یہی بات قایل مذکور کی گفتگو سے سمجھی جاتی ہے، تو جس طرح ان میں فرق ہے اسی طرح کسی شئے کا موضوع میں ہونا اور خود موضوع کا ہونا، ان دونوں باتوں میں بھی بڑا فرق ہے، شیخ رئیس نے شفاء کی تعلیقات میں اس کی تصریح بھی کی ہے، وہ لکھتا ہے:-

"اعراض کے اپنے فی نفسہ وجود کے معنی یہی ہیں، کہ ان کا وجود وہی ہے جو موضوع میں ہو کر پایا جائے، سوائے اس عرض کے جسے وجود کہتے ہیں چونکہ اور اعراض سے اسے امتیاز حاصل ہے، کیونکہ اور سب اپنے موجود ہونے میں وجود کے محتاج ہیں اور وجود اپنے موجود ہونے میں وجود سے مستغنی ہے، اور یہ کہنا درست نہیں ہے کہ وجود کا اپنے موضوع میں ہونا یہی وجود کا فی نفسہ وجود ہے گویا وجود کے لیے بھی وجود ہے جس طرح بیاض کے لیے وجود ہے، بلکہ یہ کہنا چاہیئے کہ وجود کا اپنے موضوع میں ہونا خود موضوع کا ہونا ہے، بخلاف اور اعراض کے کہ ان کا وجود موضوع کے لیے (موضوع کا وجود نہیں) بلکہ غیر (از موضوع) کا وجود ہے"

اور اسی مطلب پر چاہیئے، کہ شیخ کے اس کلام کو بھی چسپاں کیا جائے جس کا ذکر تعلیقات ہی میں دوسری جگہ اس نے کیا ہے نہ کہ اس پر جیسا کہ بعضوں نے خیال کیا ہے کہ شیخ کی غرض اس سے یہ ہے کہ وجود صرف ایک اعتباری حقیقت، اور انتزاعی مصدری امر ہے، تعلیقات میں دوسری جگہ شیخ نے لکھا ہے:-

"جسم کے لیے وجود ہونا جسم کے موجود ہی ہونے کا نام ہے،

اس کا حال وہ نہیں ہے، جو بیاض کا اور جسم کے ابیض ہونے کا ہے، کیونکہ ابیض ہونے کے لیے صرف بیاض اور جسم کافی نہیں ہے"

اس کا شاگرد (بہمنیار) کتاب التحصیل میں لکھتا ہے :۔

"ہم جب یہ کہتے ہیں کہ فلاں چیز موجود ہے، تو اس سے ہم وجود عام مراد نہیں لیتے، بلکہ ضروری ہے کہ ہر موجود کو خاص خاص وجود کے ساتھ مخصوص کیا جائے، پھر وجود کی، تخصیص یا فصل سے ہو گی، تو اس صورت میں وجود مطلق جنس ہو جائے گا، یا وجود عام کو، ان خاص معانی کے لوازم میں قرار دیا جائے۔ جن کی وجہ سے شے موجود ہو جاتی ہے"

پھر اسی کتاب میں وہ لکھتا ہے :۔

"ہر وہ موجود جو ماہیت والا ہے یقیناً اس کی ماہیت میں کوئی ایسی صفت ہے جس کی وجہ سے وہ موجود ہو گی اور اس صفت کی حقیقت کیا ہے، یہی کہ ماہیت واجب ہو گئی، یعنی عدم سے، نکلی وجود کے دائرے میں آگئی"

میں کہتا ہوں کہ (بہمنیار) کے اس قول سے تم فریب میں نہ آجاؤ. جو اس نے آگے چل کر یوں لکھا ہے :۔

"ہم جب کہتے ہیں کہ فلاں کا وجود، تو اس سے مراد اس کا موجود ہونا ہے، اور اگر وجود اس کا نام ہو کہ جس کی بدولت شے اعیان (خارج) میں ہو جاتی ہے تو اس وجود کو دوسرے وجود کی ضرورت ہو گی اور تسلسل چھڑ جائے گا۔ تو در اصل وجود کیا ہے؟ شے کا خارج میں ہونا"

اس لیے کہ بہمنیار کی غرض "موجودیت" کے لفظ سے وہ انتزاعی عام معنی مراد نہیں ہیں جو خاص خاص وجودوں کے لوازم میں ہیں بلکہ اس کی غرض صرف

اس وجود سے ہے جس کا موجود ہونا خود اس کی ذات کی بدولت ہے۔

اور ماہیت کی موجودیت اس کی وجہ سے ہے نہ کہ کسی اور امر کے ذریعے سے اس کی موجودیت ہوتی ہے جو اس وجود کی حقیقت سے جدا ہو، جس کی وجہ سے ماہیت کو موجود سمجھا جاتا ہے اسی لیے اس کی تعبیر میں اس نے کہا کہ "وہ تو خود شے کا اعیان اور خارج میں ہونا ہے" اور دوسرے امر کے متعلق جسے فرض کیا گیا ہے اس نے کہا کہ "وہ چیز جس کی وجہ سے شے خارج اور اعیان میں ہوا کرتی ہے" (اور میں نے بہمنیار کے کلام کی یہ شرح اس لیے کی) کہ اس کے سابق اور لاحق دونوں اقوال میں موافقت و مطابقت پیدا ہو جائے۔

اور کس قدر متاخرین کے قدم اس مسئلے میں پھسلے ہیں، جہاں انھوں نے شیخ الرئیس اور اس جیسے حکیموں یا اس کے پیرووں کی اس قسم کی عبارتوں کا محمل انھوں نے یہ پیدا کیا ہے کہ ان لوگوں کے خیال میں وجود اعتباری شے ہے اور اصلیت و واقعیت صرف ماہیات کو حاصل ہے، اور یہ کہ وجود کا کوئی مستقل فرد ماہیات میں حصوں کے سوا نہیں ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ ان لوگوں نے بات کو اس کی اصلی جگہ سے بالکل پھیر دیا اور میں بھی کبھی وجود کے اعتباری ہونے اور ماہیت کے تاصّل کا ان لوگوں کی طرف سے بڑا زبردست حامی تھا یہاں تک کہ میرے رب نے میری ہدایت کی اور کھلے طریقوں سے مجھ پر یہ واضح ہو گیا کہ واقعہ اس کے برعکس ہے، یعنی یہ کہ واقعی اور اصل حقایق خارج میں تو یہی وجودات ہیں اور ماہیات جن کا اہل کشف و یقین کے ایک گروہ نے اعیان ثابتہ نام رکھا ہے، اسے وجود کی ہوا بھی نہیں لگی ہے، جیسا کہ میرے بیانات کے سلسلے میں انشاء اللہ تم پر یہ بات کھلتی جائے گی، اور عنقریب تمھیں معلوم ہوگا کہ امکانی وجودات کے مراتب جو دراصل ممکنات کے اصلی حقایق ہیں ان کی حقیقت اس سے زیادہ نہیں ہے کہ یہ صرف نور حقیقی، اور وجود واجبی جل مجدہ کی شعاعیں اور اسی کی کرنیں ہیں اور فی نفسہ یہ کوئی مستقل امور نہیں ہیں اور نہ ان کی ذاتوں کا کوئی استقلالی مرکز یا لنگر ہے بلکہ صرف ایک ہی ذات کے شئونات اور ایک ہی حقیقت کے مختلف تطورات ہیں، اور یہ سب باتیں قطعی دلائل سے ثابت ہیں اس وقت میں ان

باتوں کا جو آگے آنے والی ہیں محض ذکر کر رہا ہوں، بسط وتحقیق آگے آئے گی انشاءاللہ
بالفعل خلاصۂ کلام یہ ہے کہ اب تم پر یہ امر روشن ہو گیا کہ وجود عام کا مفہوم اگرچہ صرف ایک ذہنی اور (مصدری) وانتزاعی امر ہے، لیکن اس کے افراد، اور ملزومات خارجی اور عینی امور ہیں، جیسے لفظ شے، کو ان اشیائے مخصوصہ کے ساتھ نسبت حاصل ہے جو اس کے افراد ہیں پس وجود کے مفہوم کی نسبت اپنے افراد کی طرف وہی ہے جو شے کو اپنے افراد سے حاصل ہے لیکن وجودات (یعنی وجود کے مختلف افراد) مجہول الاسم معانی ہیں، خواہ ان معانی میں ذاتی طور پر اختلاف ہو یا کمال ونقص کا اختلاف ہو، ہم ان معانی کے اسماء کی شرح یوں کرتے ہیں کہ فلاں کا وجود، فلاں کا وجود، یا ایسا وجود جس کا کوئی سبب نہیں ہے، پھر ان سب کو اجمالی طور پر تصور کرنے کے بعد ذہن میں ایک عام وجود کا جو بدیہی ہے لازماً خیال پیدا ہوتا ہے (یہ تو وجود کا حال ہے اس کے مقابلے میں، ماہیات (مجہولۃ الاسامی نہیں ہیں) بلکہ ان کے اسماء اور خواص سب معلوم ہوتے ہیں)

فصل وجودات یعنی (وجود کے افراد مختلفہ) بسیط ہویات ہیں، اور خود وجود کی حقیقت کے نہ کوئی جنسی معنی ہیں نہ نوعی اور نہ یہ کوئی کلی مطلق ہے، اور معلوم ہونا چاہیئے کہ حقایق وجودیہ کا تقوم نہ جنس سے ہوتا ہے نہ فصل سے اس اجمال کی تفصیل یہ ہے :۔

منطق میں یہ امر محقق ہو چکا ہے کہ جنس کو فصل کی حاجت نفس اپنی اصل حقیقت یعنی من حیث ہو ہو، نہیں ہوتی بلکہ اس احتیاج کا ظہور اس وقت ہوتا ہے جب جنس دائرۂ وجود میں آئے اور اس کا حصول بالفعل ہو کیونکہ فصل عقل کی بعض تفصیلی ملاحظات کے اعتبار سے جنس کے لیے گویا ایک طرح کی علت ہوتی ہے۔

پس اگر وجود کی حقیقت کے لیے جنس اور فصل ہو گی تو اس کی جنس یا وجود کی خود حقیقت ہو گی یا کوئی ایسی ماہیت ہو گی جو وجود کی معروض اور اس سے موصوف ہو، پہلی صورت میں لازم آتا ہے کہ فصل ہی سے جنس کی ذات کا

افادہ ہوا تو وہ فصل جسے مُقسّم خیال کیا گیا تھا' مقسوم بن جاتی ہے حالانکہ یہ خلاف مفروض ہے' اور دوسری صورت میں وجود کی حقیقت فصل بن جائے گی یا اور کوئی چیز' دونوں صورتوں میں فرض کی خلاف ورزی ہوتی ہے' کیونکہ ظاہر ہے جو طبائع اور حقایق آپس میں ایک دوسرے پر محمول ہوتے ہیں وہ وجود کے اعتبار سے متحد اور معنی و مفہوم کے لحاظ سے مختلف ہوتے ہیں اور یہاں یہ بات نہیں ہے۔

نیز (اگر وجود کے لیے جنس وفصل ہونگی) تو وہ وجود جس کا کوئی سبب نہیں ہے وہ بھی مرکب ہو جائے گا اور یہ محال ہے' اور وجود کو جنس قرار دینے سے انکار کرتے ہوئے بعضوں نے جو یہ کہا ہے' کہ اگر وجود جنس ہو گا تو اس کی فصل وجود ہو گا یا غیر وجود' اگر وجود ہو گا تو لازم آتا ہے فصل نوع کی جگہ حاصل کرلے) کیونکہ اس پر جنس محمول ہوگی' اور (اگر وجود کے سوا کوئی اور شئے ہوگی تو اس وقت لازم آتا ہے کہ وجود وجود کا غیر ہو جائے۔

میرے نزدیک یہ بالکل کمزور بات ہے' کیونکہ بسیط جواہر کے فصول جواہر ہی ہوتے ہیں لیکن بایں ہمہ یہ جواہر ایسے انواع نہیں ہیں' جنھیں جوہر بالذات کے تحت مندرج سمجھا جائے بلکہ یہ بہرحال فصول ہی ہیں' ٹھیک جس طرح حیوان کی فصل پر حیوان محمول ہوتا ہے' لیکن اس کی وجہ سے یہ بالکل لازم نہیں آتا کہ حیوان کی فصل اس کی نوع بن جائے' اس کی کیفیت آگے بھی آتی ہے انشاء اللہ تعالیٰ۔

پس جب یہ ثابت کرکے کہ وجود کے لیے ایسے فصول نہیں ہیں جو اس کی تخصیص کرتے ہوں' یہ امر محقق ہو گیا کہ وجود جنس نہیں ہے بجنسہ اس تقریر سے وجود کے نوع ہونے کی بھی نفی ثابت ہو جاتی ہے'

الحاصل وجود میں عمومیت یا کلیت جو پیدا کی جاتی ہے' تو ان چیزوں کے نفی کا نتیجہ ہوتا ہے جو اس میں (فصل کے طور پر نہیں) بلکہ غیر فصلی طور پر اختلاف پیدا کرتے ہیں' مثلاً وہ چیزیں جو خارجی طور پر باعث تخصیص ہوتی ہیں' جیسے (وہ آثار) جو اشیاء کو انواع پر نہیں بلکہ اصناف کی شکل میں تقسیم کرتے ہیں' اور جنھیں مُصَنِّفات کہتے ہیں کیونکہ نیکیف ایسے امور ہیں' جو شے کے بالفعل ہونے کے

اسباب ہیں نہ کہ ان کی وجہ سے ذات کی تقویم ہوتی ہے، یا ماہیت قرار حاصل کرتی ہے، اور جس طرح نوع فصل کی طرف جنسی معنی کے ساتھ متصف ہونے میں محتاج نہیں ہوتی۔ بلکہ اپنے بالفعل محصل ہونے میں نوع کو اس کی ضرورت ہوتی ہے) اسی طرح تشخص نوعی معنی کے ساتھ متصف ہونے میں مشخصات کا دست نگر نہیں ہوتا بلکہ اپنے موجود ہونے میں اسے ان تشخصات کی ضرورت ہوتی ہے، اور یہ بات ان حقایق میں ممکن ہے، جو وجود کے سوا ہیں لیکن وہ چیز جس کی حقیقت ہی وجود ہے، اگر اس کا تشخص ایسے امور سے ہو جو اس کی ذات پر زاید ہوں، تو خود تشخص ہی نوع کی ماہیت میں داخل ہو جائے گا۔

پس ثابت ہو گیا کہ وہ چیز جس کی حقیقت ہی وجود ہے نہ وہ کوئی جنسی معنے ہے نہ نوعی، اور نہ اس کا شمار کلیات میں سے کسی کلی کے ذیل میں کیا جا سکتا ہے۔ اور ہر وہ کلی جو جنس اور نوع کے سوا، باقی تین کلیات (فصل، خاصہ، عرض عام) کے نیچے درج سمجھی جاتی ہے، اس کا مآل کار بھی آخر جنس اور نوع ہی کی طرف ہو جاتا ہے، جیسا کہ پوشیدہ نہیں ہے، اب جا کر یہ بات کھل گئی، کہ وجودات ایسے عینی ہویات ہیں جن کا تشخص نفس ان کی ذات کا اقتضا ہوتا ہے یعنی بغیر جنس یا نوع یا کلیت یا جزئیت سے موصوف ہونے کے یہ بات حاصل ہوتی ہے۔

مطلب یہ ہے کہ اس کا اندراج نہ کسی نوع کے تحت ہوتا ہے نہ جنس کے، اسی طرح جزئیت کی نفی کے معنی یہ ہیں کہ اس کا تشخص کسی امر زاید سے نہیں ہوتا بلکہ ان کا امتیاز خود ان کی ذاتوں کا اقتضاء ہوتا ہے نہ کہ کسی فصل یا عرضی امر سے یہ حاصل ہوتا ہے، اور جب وجود کے لیے جنس نہیں ہے تو اس کے لیے فصل بھی نہیں ہو سکتی، تو اب اس کی حد بھی نہیں ہو سکتی، اور جس کے لیے حد نہیں ہے، اس پر برہان بھی قائم نہیں ہو سکتا کیونکہ حد و دمیں دونوں شریک ہیں جیسا کہ اس کی طرف اشارہ گزر چکا، اب وجود کے علم کی صورت یا حضوری مشاہدہ سے ممکن ہے یا اس کے آثار و لوازم سے اس پر استدلال قائم کیا جا سکتا ہے، پس اس کی معرفت جس قدر بھی حاصل ہو گی وہ ضعیف ہی معرفت ہوگی۔

فصل :۔۔۔ وجود کی حقیقت کے لیے کسی وجہ سے بھی کوئی سبب نہیں ہے۔

میں نے اب تک جو کچھ کہا ہے، اسے پیش نظر رکھتے ہوئے خیال کرتا ہوں کہ تم نے یہ سمجھ لیا ہوگا کہ حقیقت وجود نفس اپنی ذات کے لحاظ سے اس کی کوئی گنجائش نہیں رکھتی کہ اس کی حقیقت کسی کثرت سے مرکب ہو، خواہ یہ کثرت خارجی اور عینی ہو، یا ذہنی فعلی ہو یا عقل تحلیل کرنے کے بعد اس کثرت کو حقیقت وجود میں پیدا کرے۔

کیا یہ امر صحیح نہیں ہے کہ جب ایک شے اور اس کے غیر سے کسی کی جوہر ذات ترکیب پائے، تو تم دیکھو گے کہ وہ جوہر ذات اپنی اصل اور سنخ حقیقت کی رو سے ان دونوں اجزاء کا دست نگر ہوگا، اگرچہ جوہر ذات کے متعلق یہ نہیں کہا جا سکتا، کہ وہ ان ہی دونوں اجزا کے آثار میں سے ہے جس کا صدور ان اجزا سے ہوا ہو، بلکہ واقعہ یہ ہوتا ہے کہ جوہر ذات جیسی کہ وہ ہے اس اعتبار سے اس کے قوام کا تعلق ان ہی دونوں اجزاء سے ہوتا ہے، بلکہ جوہر ذات کا تعین کیا ہے ان ہی دونوں اجزاء کا تعین ہے، خواہ یہ امر خارج میں واقع ہو یا ذہن میں یا مطلقاً اسے تصور کیا جائے۔

پس اگر وجود کی حقیقت کے لیے ایسے مبادی اور اجزا فرض کئے جائیں جو جوہر ہوں، اور ان ہی سے وجود کی جوہر ذات کی تالیف ہوتی ہو تو سوال یہ ہے کہ ان مقومات میں ہر ایک یا اس کا بعض جزء کیا ہو گا؟ اگر وہی صرف وجود کی حقیقت ہے تو وجود کی یافت مبدء سے، قبل، اپنی یافت اور اور حصول کے ہو جاتی ہے یا یہ کہ یہ دونوں یا ان میں سے ایک وجود کے سوا کوئی اور امر ہو گا، پس وہ شے جسے حقیقت وجود فرض کیا گیا تھا کیا ایسی چیز نہیں ہو گئی جو وجود کے ماوراء اور اس کے سوا ہے،

الحاصل جو کچھ فرض کیا گیا۔ ان امور کا مجموعہ یا تو ان ہی امور کا بعض اور جزء ہو کر رہ جاتا ہے، یا اس مجموعے سے خارج ہو جاتا ہے، نیز لازم آتا ہے کہ وہ شے جو وجود کی غیر تھی وہ اپنے وجود کے اعتبار سے خود وجود پر مقدم

ہو جائے اور یہ نظری طور پر محال اور قطعی طور پر غلط ہے۔
نیز لازم آتا ہے کہ حقیقت وجود کا حصول ان مقومات کے لیے اس سے پہلے ہو جائے نتیجہ یہ ہوا کہ وجود خود اپنے نفس پر موتوف ہو کر گردش کرنے لگا حالانکہ یہ ممتنع ہے، اب ثابت ہو گیا کہ وجود کی حقیقت کے لیے یہ محال ہے کہ اس کی ذات میں ایسے اجزا کا اجتماع ہو جو وجود کے اعتبار سے باہم ایک دوسرے سے جدا ہوں جیسے مادہ اور صورت کا حال ہے اور جس طرح یہ محال ہے، اسی طرح یہ بھی جائز نہیں ہے کہ وجود کی تحلیل ایسے اجزاء کی طرف ہو۔ جو حقیقت اور وجود کے اعتبار سے باہم متحد ہوں،

خلاصۂ کلام یہ ہے کہ یہ تصور کرنا ناممکن ہے کہ وجود کی حقیقت کو کسی وجہ سے بھی، اس طرح تحلیل نہیں کرسکتے، کہ اس سے ایک شے کے بعد دوسری شے نکلتی جائے۔ اور یہ کیسے ہو سکتا ہے جب کہ معلوم ہے کہ جو صرف حقیقت ہے، اس کو نہ دہرایا جا سکتا ہے نہ اس میں دوئی پیدا کی جا سکتی ہے، نہ یہ خارج میں ممکن ہے نہ ذہن میں نہ مطلقاً اور جب تم کو یہ معلوم ہو چکا کہ ایسی شے جو وجود کی غیر ہو، وہ وجود کے اعتبار سے وجود پر مقدم نہیں ہو سکتی، تو تم پر یہ ظاہر ہو گیا ہو گا کہ وجود جیسا کہ وہ ہے اس کو ثبات اور تقرر نفس اپنی ذات کی حیثیت سے حاصل ہے، وہ اپنی ذات ہی کی بنیاد پر موجود ہے کیونکہ یہ تو خود ہی ثبات اور تقرر ہے اور اپنی ذات کا ہونا ہے، تو اس اعتبار سے یعنی نفس ذات کی حیثیت سے وجود کا تعلق کسی شے سے نہیں ہو سکتا بلکہ یہ لگاؤ ان عارضی اور الحاقی تطورات کا نتیجہ ہوتا ہے جو اس کے لیے ثابت ہوتے ہیں۔

پس وجود جس حیثیت سے کہ وہ وجود ہے اس کے لیے کوئی ایسا فاعل نہیں ہے، جس سے اس کی آفرینش ہوتی ہو، اور نہ اس کے لیے کوئی ایسا مادہ ہے، جس کی طرف اس کا استحالہ اور انقلاب ہو سکتا ہو، اور نہ اس کے لیے کوئی موضوع (محل) ہے جس میں ہو کر وہ پایا جاتا ہو، نہ اس کے لیے کوئی صورت ہے جس کا لباس وجود اختیار کرتا ہو، اور نہ اس کی کوئی غایت ہے جس کے لیے وہ ہو،

بلکہ وہی تمام فاعلوں کا فاعل اور تمام صورتوں کی صورت اور تمام غایتوں کی غایت ہے کیونکہ وہ آخری غایت اور انجام ہے، اور وہی وہ خیر محض ہے، جس پر سارے حقایق اور ماہیات جاکر ختم ہوجاتے ہیں۔

تو وجود کا درجہ قطعاً اس سے بلند ہے کہ اس کا تعلق کسی سبب سے ہو کیونکہ یہ منکشف ہوچکا کہ وجود کے لیے نہ کوئی سبب ہے نہ اس کے ساتھ کوئی سبب ہے، اور نہ اس سے کوئی سبب ہے نہ اس میں کوئی سبب ہے نہ اس کے لیے کوئی سبب ہے۔

الغرض منہ عنہ فیہ، لہ، کسی قسم کا تعلق مطلق وجود کو سبب سے نہیں ہے۔

چند مشکلات اور ان کا حل

وجود کے لیے خارجی اور عینی حقایق ہیں، اس مسئلے کے متعلق ابھی چند شبہات باقی ہیں، ان میں سے ایک شبہہ تو وہ ہے جس کا ذکر صاحب تلویحات نے کیا ہے کہ وجود کو اگر ماہیات کی صفت اعیان اور خارج میں قرار دیا جائے گا تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ ماہیت صفت وجود کی قابل اور محل ہے) اب اس ماہیت کے متعلق سوال پیدا ہوتا ہے، کہ آیا وجود کے بعد موجود ہوگی، ایسی صورت میں لازم آتا ہے کہ وجود کی یافت اور اس کا حصول بغیر ماہیت کے ہوگیا، تو ماہیت کا قابل ہونا اور وجود کا صفت ہونا دونوں باتیں مہمل ہوجاتی ہیں، یا ماہیت وجود سے پہلے موجود ہوگی تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ ماہیت وجود سے پہلے یا وجود کے ساتھ موجود ہوگی گویا ماہیت وجود کے ساتھ بغیر وجود کے موجود ہوتی ہے نتیجہ یہ ہوا کہ ماہیت کے لیے اس وجود کے سوا کوئی اور وجود ہے اور تالی کی تمام شکلیں باطل ہیں پس یہی حال مقدم کا ہوگا۔ اس شبہے کا جواب یہ ہے کہ اس شق کو تسلیم کرلیا جاتا ہے، کہ خارج میں ماہیت وجود کے ساتھ ہے اور ماہیت کو جس وجود کے ساتھ معیت حاصل ہے، یہی وہ وجود ہے، جس کی وجہ سے ماہیت موجود ہوتی ہے، یعنی کسی اور وجود کی حاجت نہیں ہے، ٹھیک جس طرح حرکت اور زمانے میں معیت زمانی ہوتی ہے اور یہ معیت زمانی کسی اور زمانے کا نہیں بلکہ خود اسی زمانے کا اقتضاء ہے جس کے ساتھ حرکت کو معیت

حاصل ہے، کیونکہ اگر ایسا نہ فرض کیا جائے گا، تو زمانے کے لیے زمانۂ غیر محدود کی حاجت غیر محدود سلسلے تک چلی جائے گی۔
نیز یہ جو کہا جاتا ہے کہ وجود کے ساتھ ماہیت کا اتصاف ہوتا ہے، تو کیا یہ کوئی واقعی امر ہے؛ نہیں یہ صرف ایک عقلی بات ہے۔ یہ ایسا نہیں ہے جیسا کہ ان دیگر اعراض کے ساتھ موضوع (محل) موصوف ہوتے ہیں، جن کا قیام اس موضوع میں ہوتا ہے، یہاں تک کہ ماہیت کے لیے کسی انفرادی وجود کی اور وجود کے لیے بھی علٰحدہ وجود کی ضرورت ہو، اور اس کے بعد باہم ایک کے ساتھ دوسرے کا اتصاف ہوتا ہو، بلکہ واقع میں وجود اور ماہیت دونوں ایک ہی چیز ہے، نہ ان میں باہم تقدم ہے نہ تاخر اور نہ ایسی معیت جس کا ذکر گزر چکا، بلکہ ایک کا اتصاف دوسرے سے صرف عقل (یعنی عقلی تحلیل) کا نتیجہ ہے، تفصیل اس گفتگو کی جیسا کہ تحقیق کے عرش کے کنارے صف بستہ لوگوں میں سے بعضوں نے کہا ہے، کہ:۔

"جب مبدء سے وجود کا صدور ہوتا ہے تو اس وجود کے لیے ایک ایسی ہویت ہوتی ہے، جو اول (یعنی مبدء) سے متاثر ہوتی ہے (اور اس وجود صادر شدہ) کا یہ مفہوم یعنی اس کا اس طرح ہونا کہ اس کا صدور غیر سے ہوا ہے اس مفہوم سے یعنی اس کا خاص ہویت والی ہونے سے بالکل جدا ہے، پس اب یہاں دو باتیں عقل پیدا کرتی ہے، ایک تو یہ کہ وُہ امر جو اول (یعنی مبدء اول) سے صادر ہوا ہے اس کو وجود کہتے ہیں، دوسرے وہ ہویت جو اس وجود کو لازم ہے اور اسی کا نام ماہیت ہے پس ماہیت وجود کے اعتبار سے اس وجود کی تابع ہے، کیونکہ اگر مبدء اول اس وجود کو نہ پیدا کرتا تو ماہیت کا کہیں ٹھکانہ نہ تھا لیکن عقلی تحلیل کی رو سے وجود ہی ماہیت کا تابع ہے، کیونکہ (اس لحاظ سے) وجود ماہیت کی صفت ہے۔"

میں نے جو کچھ کہا ہے، اور جو انھوں نے کہا اس سے معلوم ہو گیا کہ ماہیت کا وجود کے ساتھ واقع میں ایک خاص قسم کا اتحاد ہے، کہ عقل جب تحلیل کر کے

ان کو دو چیزیں بنالیتی ہے، تو واقع کے لحاظ سے ایک کے تقدم کا دوسرے پر حکم لگاتی ہے، یعنی وجود کو واقعی تقدم ماہیت پر حاصل ہے، کیونکہ دراصل مبدء سے صدور تو وجود ہی کا ہوتا ہے، اور ماہیت (اس وقت) اس کے ساتھ بالکل متحد ہو کر محمول ہوتی ہے (لیکن (یہ اتحاد) ہویت ذاتیہ کے مرتبے میں ہوتا ہے، ایسا حال نہیں ہے جو عرض لاحق کا ہوتا ہے، اور ذہن کے اعتبار سے پھر عقل ہی، دوسرے کے تقدم کا فیصلہ کرتی ہے، یعنی یہ کہ ذہنی طور پر ماہیت کو وجود پر تقدم حاصل ہے، کیونکہ ذہنی احکام میں اصل چیز ماہیت ہی ہوتی ہے، اور یہ تقدم کبھی وجود کے اعتبار سے ہوتا ہے جیسا کہ تم عنقریب جانو گے، یا وجود کے لحاظ سے نہیں بلکہ تقدم ماہیت کے اعتبار سے ہے، اس کا قصہ آگے بھی آتا ہے کہ تقدم کی پانچ مشہور قسموں کے سوا ایک قسم اور ہے یعنی (کسی چیز کا تقدم نفس حقیقت اور تجوہر کے اعتبار سے ہوتا ہے، مثلاً جنس کو نوع کی ماہیت پر تقدم بغیر وجودی اعتبار کے حاصل ہے)۔

بہر حال ماہیت کی وجود سے مغائرت ہو، یا ماہیت کا وجود سے اتصاف ہو، یہ سراسر ایک عقلی بات ہے اس کا وقوع صرف ذہن میں ہوتا ہے، خارج سے اس کا کوئی تعلق نہیں ہے، اگرچہ ماہیت ذہن میں بھی وجود سے جدا نہیں ہو سکتی کیونکہ کسی چیز کا عقل میں ہونا یہ بھی تو ایک عقلی وجود ہے، جیسے خارج میں ہونا خارجی وجود تھا لیکن بایں ہمہ عقل میں اس کی صلاحیت ہے کہ وہ ماہیت کو اس طرح فرض کر سکتی ہے کہ اس فرض میں خارجی یا ذہنی وجود اور اس کے ساتھ اتصاف کا بالکل لحاظ نہ کرے، اب اگر تم یہ کہو کہ عقل کا یہ ملاحظہ بھی تو ماہیت کے وجود کی ایک نوعیت ہے، تو ماہیت وجود کی اس خاص قسم، یا مطلق وجود کے ساتھ بھی کس طرح متصف ہو سکتی ہے، کیونکہ اتصاف میں تو بہر حال قاعدۂ فرعیہ (یعنی اتصاف الشئی بالشئی فرع ہے موصوف کو موجود ہونے پر) رعایت ضروری ہے، میں کہوں گا کہ اس ملاحظے کے بھی دو اعتبار ہیں، ایک تو یہ کہ ملاحظے میں ماہیت کو ہر قسم کے وجود سے خالی اور معرا کرنا ہے، دوسرا یہ کہ بہر حال یہ ملاحظہ بھی ماہیت کے وجود کے مختلف انواع و اقسام میں سے

ایک قسم ہے، تو ان دو اعتباروں میں ایک اعتبار تو ایسا ہے جس میں ماہیت وجود کے ساتھ موصوف ہوتی ہے اور دوسرے اعتبار میں بغیر اتصاف کے صرف مخلوط ہوتی ہے، علاوہ اس کے اس بارے سے سبکدوشی کی راہ ہمارے پاس یہ بھی ہے، جیسا کہ میں تقریر کرچکا ہوں کہ "وجود ماہیت کے نفس ثبوت ہی کا نام ہے" نہ یہ کہ کسی شے کو ماہیت کے لیے ثابت کیا جاتا ہے تو فرعیت کے قانون کی یہاں گنجائش ہی کہاں ہے۔ اور اتصاف کے لفظ کا اطلاق خواہ بطور توسع کے یا بطور اشتراک لفظی کے یہاں دراصل اس ارتباط پر کیا گیا ہے جو ماہیت اور وجود کے درمیان میں ہوتا ہے، یہ اطلاق اتصاف کا ایسا نہیں ہے جیسا کہ اس کا اطلاق اس ارتباط پر کیا جاتا ہے جو موضوع اور اس کے سب اعراض و احوال کے درمیان ہوتا ہے بلکہ واقعہ یہ ہے کہ وجود کے ساتھ ماہیات کا اتصاف ایسا ہے جیسے بسائط کا اتصاف ذاتیات سے ہوتا ہے، کیونکہ باہم یہ دونوں متحد ہوتے ہیں۔

(ان ہی شبہات میں) ایک یہ بھی ہے کہ وجود کا تحقق اعیان اور خارج میں ہوگا، تو یقیناً اس کا قیام ماہیت کے ساتھ ہوگا اب یہ ماہیت جس کے ساتھ وجود کا قیام ہوگا، موجود ہوگی، تو لازم آتا ہے کہ ماہیت کا وجود اس کے وجود سے پہلے ہے، یا وہ ماہیت معدوم ہوگی، تو نقیضین (یعنی ماہیت میں وجود اور عدم کا قیام) لازم آئے گا، یا وجود کا قیام کسی ایسی ماہیت کے ساتھ ہوگا جو عدم اور وجود دونوں سے مجرد ہے، تو ارتفاع نقیضین لازم آتا ہے، اس شبہے کا جواب یہ ہے کہ "لفظ موجود اور معدوم" سے اس شبہے میں اگر یہ مراد ہے کہ جو واقع میں موجود یا معدوم ہو، تو ہم اس کو اختیار کرلیتے ہیں کہ وجود کا قیام ماہیت موجودہ کے ساتھ ہوتا ہے، لیکن ماہیت کی یہ موجودگی خود اسی وجود کی وجہ سے ہوتی ہے نہ کہ کسی ایسے وجود کی وجہ سے جو اس وجود سے پہلے ہو، جیسے سفیدی سفید جسم پر قائم ہوتی ہے، اور سفید جسم کا سفید ہونا اسی سفیدی کا نتیجہ ہوتا ہے جو اس کے ساتھ قائم ہے نہ کہ کسی اور سفیدی کا۔

اور اگر ان الفاظ (معدوم و موجود) سے واقع میں نہیں، بلکہ ان کا

وہ مرتبہ مراد ہے، جس کا تصور اس وقت کیا جاتا ہے، جب ماہیت کو اس حیثیت سے فرض کیا جائے، جس حیثیت سے کہ وہ ماہیت ہے، (یعنی من حیث ھی ھی) با ایں معنیٰ کہ عدم اور وجود دونوں میں سے کوئی چیز نفس اس کی ذات میں داخل نہیں ہے، یعنی یہ کہ نہ ان کا عین ہے، نہ جزء، ایسی صورت میں ہم اس شق کو اختیار کر لیتے ہیں، کہ وجود ماہیت کے ساتھ قائم ہے، لیکن اس طور پر کہ ماہیت کو نفس اس کی ذات کے اعتبار سے تصور کیا جائے۔ اس وقت اس کے اندر نہ عدم کا خیال کیا جائے نہ وجود کا اور نقیضین کا ایسی صورت میں واقع سے ارتفاع نہیں ہوتا، کیونکہ واقعہ اس مرتبے سے وسیع تر ہے، تو حقیقت یہی ہے، کہ واقع میں ماہیت ان دونوں میں کسی ایک سے خالی نہیں ہو سکتی مثلاً سفیدی جسم کے ساتھ قائم ہوتی ہے، لیکن اس طور پر کہ جس میں سفیدی یا عدم سفیدی دونوں شرطوں سے کوئی شرط نہیں لگائی جاتی، حالانکہ واقع میں جسم ان دونوں میں ایک سے کبھی خالی نہیں ہو سکتا، دونوں باتوں (یعنی بیاض وجسم، وجود وماہیت) میں یہ فرق ہے، کہ اس حیثیت میں بھی جسم کا وجود سفیدی کے وجود پر اور اس کے مقابل یعنی عدم سفیدی پر سابق ہے، اس لیے خارج میں جسم کا ان دونوں باتوں سے متصف ہونا ممکن ہے بخلاف اس کے کہ جب ماہیت اور وجود کو سوچا جائے، کہ ماہیت خارج میں وجود کی بالکل عین ہے، پس خارجی طور پر ماہیت کا وجود کے ساتھ اتصاف ہی نہیں ہوتا، کیونکہ ماہیت کا وجود کے ساتھ خواہ کسی ظرف (ذہن یا خارج) میں اتصاف ہو، نفس اتصاف کا یہ مقتضیٰ ہے، کہ ان میں کسی نہ کسی طرح کی مغائرت ہو، اگرچہ یہ مغائرت اس حد تک نہ بھی پہنچتی ہو جس میں قانون فرعیت جاری ہوتا ہے اور وجود وماہیت میں یہی نسبت (عقل میں بھی باقی رہتی ہے، کیونکہ وہاں بھی تو باہم ایک دوسرے کے ساتھ مخلوط ہی رہتے ہیں جس طرح خارج میں مخلوط تھے، البتہ عقل میں، بعض عقلی لاحظات کی بنیاد پر چونکہ خلط اور تعریہ یعنے تحلیل) کے پہلوؤں کا لحاظ ممکن ہے اس لیے (ذہنی طور پر) عقل ماہیت کو وجود سے متصف قرار دے سکتی ہے جیسا کہ

میں نے ذکر کیا۔

اور تم جان چکے ہو کہ اس گفتگو میں ہمارے لیے بڑی گنجایش ہے، کیونکہ وجود کو اگر اعیان اور خارج میں تسلیم کیا جائے تو اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ وجود کا ماہیت کے ساتھ قیام ہے یا وجود ماہیت کو عارض ہوتا ہے کیونکہ نفس الامر میں تو دونوں بغیر کسی امتیاز کے باہم متحد ہی ہیں، اس لیے ماہیت وجود خارجی کے ساتھ خارج میں متحد ہے، اور وجود ذہنی کے ساتھ ذہن میں متحد ہے، لیکن عقل چونکہ ماہیت کو اس طور پر سوچ سکتی ہے کہ اس کا التفات وجود کے کسی قسم کی طرف بھی نہ ہو، اس لیے عقل دونوں کے درمیان مغائرت کا حکم کر سکتی ہے، اس مغائرت کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ ایک کا مفہوم دوسرے کے مفہوم سے جداگانہ ہے، ٹھیک جس طرح عقل بسائط کے جنس اور فصل میں مغائرت پیدا کرتی ہے، حالانکہ ساخت اور وجود (یعنی جعلاً و وجوداً) دونوں لحاظ سے واقع میں بالکل ایک ہوتے ہیں۔

بعض اہل تدقیق نے اس سلسلے میں ان ہی باتوں کا قریب قریب ذکر کیا ہے جسے میں کہہ رہا ہوں، مثلاً انھوں نے کہا ہے کہ "وجود کے اگر معنی مصدری لیے جائیں، یا اس کا مفہوم ہو، جائز نہیں ہے، کہ ان میں سے کوئی نفس الامر میں واقعی طور پر ماہیت کو عارض ہو، کیونکہ ایک شے کا عروض یا ثبوت دوسری شے کے لیے اس پر موقوف ہے کہ معروض کا وجود پہلے ہو لے نتیجہ یہ ہے کہ ماہیت کے لیے اس کے وجود سے پیشتر وجود ماننا پڑے گا۔"

نیز وجود کا مفہوم ماہیت کے ساتھ بالکل متحد ہوتا ہے، اور ایسی دو چیزیں جو باہم متحد ہوں، بحیثیت اتحاد کے، ان کے لیے محال ہے کہ ایک دوسرے کو عارض ہوں، اور وجود کو اگر معنی مصدری کے اعتبار سے لے کر یہ خیال کیا جائے کہ (خارج میں تو نہیں) لیکن ذہن میں وہ ماہیت کو عارض ہوتا ہے یہ بھی صحیح نہیں ہے گو عقل یہ کر سکتی ہے، کہ ماہیت کو بغیر کسی ضمیمے کے نفس کو اس کی ذات کی حیثیت سے ملاحظہ کرے۔

لیکن اسی مرتبے میں پھر وہ یہ نہیں کر سکتی، کہ اس کو وجود کے ساتھ

متصف کرے، کیونکہ اس وقت ماہیت کو موجود ہونے کی حیثیت سے تصور کرنا پڑے گا، (جس کی گنجایش اس مرتبے میں نہیں ہے)

اور اس سے بھی یہ لازم نہیں آتا کہ اس مرتبے میں ماہیت کے ساتھ وجود کا قیام ہوتا ہے (کیونکہ واقع کے لحاظ سے اس مرتبے میں بھی ماہیت موجود ہوتی ہے اور اس پر مشتق یعنی موجود کا اس پر اطلاق ہوتا ہے، لیکن مشتق کے اطلاق کے لیے ضروری نہیں ہے کہ مبدء اشتقاق کا قیام بھی اس میں ہو) رہا وجود، تو اگر موجود کے معنے کے اعتبار سے لحاظ کیا جائے تو یہ ماہیت کو عارض ہوتا ہے، لیکن صرف ذہنی اعتبار سے، کیونکہ عقل جب ماہیت کو بغیر کسی ضمیمے کے نفس اس کی ذات کی حیثیت سے تصور کرتی ہے، اس وقت عقل ماہیت کو وجود سے عاری اور خالی پاتی ہے، پھر ملاحظے کے دوسرے مرتبے میں وجود کو، ماہیت کے لیے عارض کرتی ہے، اور اس لیے اس کے بعد حکم کرتی ہے کہ وہ (وجود) ماہیت کا عرض ہے، لیکن نفس الامر اور واقع میں وجود کا عروض ماہیت کے لیے اس کے کوئی معنی نہیں ہیں، کیونکہ نفس الامر میں تو دونوں ایک ہی ہیں۔ دونوں میں کوئی تغائر نہیں ہے، کیونکہ یہ بدیہی بات ہے کہ نفس الامر میں سیاہی اور سیاہی کا وجود ذاتاً و وجوداً واحد ہے، تو ان دونوں کے درمیان عروض وغیرہ کی نسبت کا تصور نا ممکن ہے، البتہ ذہنی اعتبارات میں چونکہ یہ دونوں "دو چیزیں" بن سکتی ہیں، کیونکہ عقل ایسی ایک شے کو، دو چیزوں یعنی ایک تو ایسی ماہیت جو مقدم ہے اور ایسے وجود جو متاخر ہے نسبتیں کی شکل میں تحلیل کر سکتی ہے، تو اس اعتبار سے گذشتہ بالانسبتی (یعنی عروض وغیرہ) ان میں متصور ہو سکتے ہیں، ایک سمجھدار آدمی پر یہ بات پوشیدہ نہیں رہ سکتی کہ اس بزرگ کے کلام میں اور میں نے جو کچھ تحقیق کی ہے بہت کچھ موافقت ہے، اگرچہ تھوڑا بہت اختلاف بھی ہے، کیونکہ وجود اس شخص کے نزدیک یا کوئی مصدری معنی ہے، یا کوئی ایسا عام مفہوم ہے، جو (جس کا اطلاق اشیاء پر) بالکل بدیہی ہے، لیکن بہرحال دونوں معنے کے لحاظ سے وجود اعتباری ہی رہ جاتا ہے، اور میرے خیال میں وجود ایک عینی اور واقعی حقیقت ہے جو خود اپنے نفس ذات کی حیثیت سے بغیر کسی دوسری چیز کے

اعتبار کے وجود بھی ہے اور موجود بھی ہے، البتہ اس شخص کا یہ خیال کہ ماہیت اور وجود دونوں باہم متحد اور ایک ہیں، ہم میں اور ان میں یہی پہلو موافقت کا ہے، اگرچہ اس شخص کی تحقیق کے متعلق بھی لوگوں نے اعتراضات و ایرادات کا ایک سلسلہ قائم کیا ہے، خصوصاً اس کے معاصر علامہ دوانی نے نکتہ چینیاں کی ہیں، پھر ان اعتراضات پر بھی بہت اعتراضات ہیں، اگر ان کا ذکر یہاں کیا جائے گا تو کتاب کا جو ڈھنگ ہے، اس کی خلاف ورزی ہو گی،

(ان ہی شبہات ہیں) ایک شبہہ وہ بھی ہے جس کا تلویحات اور حکمۃ الاشراق میں ذکر اس طرح کیا گیا ہے، کہ سلسلۂ وجود میں ایسی کوئی حقیقت نہیں ہے، جسے وجود کی ماہیت کا عین قرار دیا جائے، (یعنی اسے وجود کی ماہیت سمجھی جائے)

کیونکہ ہم جب وجود کے مفہوم کا تصور کرتے ہیں، پھر اس میں شک کرتے ہیں، کہ اس مفہوم کا وجود ہے یا نہیں، تو گویا اس کا وجود اس کے مفہوم سے جدا ہوا) اس لیے اس کا وجود اس کے مفہوم پر زاید ہو گا، پھر اس وجود زاید کے متعلق بھی یہی کلام جاری ہو گا، اور پھر سلسلہ غیر متناہی ہو جائے گا، جو محال ہے، پس کوئی چارۂ کار نہیں ہے بجز اس کے کہ وجود جس کا اطلاق موجودات پر ہوتا ہے، اسے صرف ایک عقلی اعتبار قرار دیا جائے۔

اس شبہے کا جواب جیسا کہ میں نے پہلے بھی ذکر کیا ہے، یہی ہے کہ وجود کی حقیقت اور اس کے کنہ ذات کا حصول ذہن میں ہوتا ہی نہیں، اور ذہن میں جو کچھ اس کے متعلق آتا بھی ہے، وہ صرف ایک انتزاعی امر اور عقلی اعتبار ہے، جو (وجود کی اصل حقیقت و کنہ) کی ایک وجہ ہے، ورنہ اس کی اصل حقیقت کا علم بغیر حضوری مشاہدے کے ناممکن ہے، البتہ اس کی حقیقت کے مشاہدے اور اس کی ذات کی کنہ جو عین انیت اور ہستی محض ہے، اس حد تک رسائی حاصل کرنے کے بعد پھر اس شک کی کہاں گنجایش ہے (جس پر یہ تقریر شبہہ مبنی ہے)

ہاں یہ بہتر ہے کہ مشائیوں کے مقابلے میں اس شبہے کو ایک الزامی معارضہ قرار دیا جا سکتا ہے، جیسا کہ حکمۃ الاشراق میں کیا بھی گیا ہے، کیونکہ مشائیوں نے وجود کو ماہیت کا غیر قرار دیتے ہوئے یہ تقریر کی تھی، کہ ہم کبھی ماہیت کا تصور

کرتے ہیں، لیکن اس کے وجود (یعنی ہوتے نہ ہونے ہیں) پھر بھی شک باقی رہتا ہے، اور جو مشکوک ہے، یقیناً وہ نہ اس کا عین ہو سکتا ہے اور نہ جز ہو سکتا ہے جو معلوم ہے، پس ثابت ہوا کہ دونوں خارج میں ایک دوسرے کے غیر ہیں، اس لیے معلوم ہوا کہ وجود ماہیت پر زاید ہے،

شیخ الاشراق نے مشائیوں کو بعینہ اس تقریر سے یوں الزام دیا ہے، کہ یہی حال وجود کا ہے کہ عنقا کے وجود کو، مثلاً ہم سمجھتے ہیں لیکن اس میں شبہہ ہے کہ آیا وہ خارج اور اعیان میں موجود بھی ہے یا نہیں، پس وجود ایسی صورت میں دوسرے وجود کا محتاج ہوگا اور یہ سلسلہ جاری ہوگا اور اس طرح جاری ہوگا کہ ایک مرتب و موجود سلسلہ غیر متناہی ہو جائے گا۔

بہر حال میں نے (شیخ الاشراق) کی تقریر کا جو جواب دیا ہے وہی (مشائیوں کی تقریر کے ابطال کے لیے کافی ہے) پس یکایک دونوں بنیادیں گر گئیں، (ان شبہات میں) ایک شبہہ وہ بھی ہے، جس کا ذکر (شیخ الاشراق ہی نے حکمۃ الاشراق میں یوں کیا ہے کہ:-

"اگر وجود ماہیت کی کوئی ایسی صفت ہے، جو اس پر اعیان میں زاید ہے تو ضرور وجود کی ماہیت کی طرف نسبت ہوگی، اور خود اس نسبت کے لیے بھی کوئی وجود ہوگا اور نسبت کے اس وجود کو بھی نفس ذات نسبت کی طرف نسبت ہوگی، پھر یہ سلسلہ چلا، اور الی غیر النہایت چلا"

اس کا جواب یہ ہے نسبتوں کا وجود عین اور خارج میں نہیں، بلکہ صرف عقل اور ذہن میں رہتا ہے، پس یہ تسلسل عقلی ملاحظات کے روک دینے سے بآسانی رک جا سکتا ہے،

علاوہ اس کے ہمارے نزدیک حق یہی ہے کہ ماہیت اور وجود کے درمیان واقع میں کوئی مغائرت ہی نہیں ہے، بلکہ یہ تو عقل کا ایک تحلیلی کام ہے، کہ وہ بعض موجودات کو (دو چیزوں) ماہیت اور وجود کی طرف تحلیل کر دیتی ہے، اور جیسا کہ میں نے پہلے ذکر کیا ہے، ان دونوں کے درمیان اتصاف اور باہمی

نسبت وغیرہ کا علاقہ تصور کرتی ہے، (ان ہی شبہات میں) شیخ الاشراق ہی کا ایک شبہہ یہ ہے، کہ وجود کا حصول اگر اعیان میں ہوگا، تو ظاہر ہے کہ وہ جوہر نہیں ہو سکتا، اس لیے یہ بات معین ہو جاتی ہے کہ کسی شے کی ہیئت (عرض) بن کر اس کا تحقق ہوگا، اور جب ایسا ہے، تو یقیناً وجود کا قیام جوہر میں ہوگا، پس وجود ایک کیفیت بن کر رہ جاتا ہے، کیونکہ مشائیہ کے خیال میں کیفیت اس ہیئت کو کہتے ہیں جس کے اجزا اتار ہوں، یعنی (ایک جزو کا اجتماع دوسرے جزو کے ساتھ ہو) اور اس کے تصور میں کسی چیز یا امر خارجی کی طرف اضافت کی حاجت نہ ہو، انھوں نے کیفیت کی تعریف یہی بیان کی ہے، پھر مشائیہ کا یہ اطلاقی فیصلہ ہے، کہ محل کو کیفیت وغیرہ عوارض پر ہمیشہ تقدم حاصل ہوتا ہے، نتیجہ یہ ہوا کہ موجود کو وجود پر مقدم ماننا پڑے گا۔ اور یہ محال ہے، کیونکہ اس کے معنے یہ ہوئے کہ خود وجود وجود پر مقدم ہے، نیز اس صورت میں وجود تمام اشیاء کائنات سے عام بھی باقی نہیں رہتا کیونکہ کیفیت اور عرضیت یہ اس سے بھی بالوجہ عام تر ہو جاتے ہیں، نیز اگر وجود کوئی ایسا عرض ہوگا جو کسی دوسری چیز کے ساتھ قائم ہے، تو یقیناً اس کا قیام محل ہی میں ہوگا، اور کسی شے کے متعلق یہ کہنا کہ وہ محل کے ساتھ قایم ہے، اس کا یہ مطلب ہے کہ وہ محل کے ساتھ موجود ہے، اور اس کا محتاج ہے، الحاصل وجود اپنے تحقق میں محل کا محتاج ہو جاتا ہے حالانکہ یہ قطعی بات ہے کہ خود محل وجود ہی کی وجہ سے موجود ہے، پس ایک کا قیام دوسرے کے قیام پر گردش کرنے لگا (یعنی دور لازم آگیا) جو محال ہے،

اور اس کا جواب یہ ہے کہ مقولات عشرہ کے اجناس عالیہ کی حقیقتوں کی تعبیر اور عنوان کے متعلق یوں کہا جائے گا کہ وہ کلی اور ماہیات حقہ ہیں، بایں طور کہ ان کے عینی اور خارجی وجود کی یہ اور یہ شانیں ہوتی ہیں، مثلاً وہ کہتے ہیں کہ جوہر ایک ماہیت حق ہے اس کے عینی وجود کی یہ شان ہے کہ جب وہ خارج میں ہو تو کسی موضوع میں ہو کر نہ پایا جائے۔ مثلاً کم (مقدار) ایک ماہیت ہے جب خارج میں اس کا وجود ہوگا تو نفس اپنی ذات کی حیثیت سے وہ مساوات اور عدم مساوات کو قبول کرے گا، علیٰ ہذا القیاس کیفیت اور دیگر

مقولات کا یہی حال ہے، اس تقریر سے یہ غلط ہو گیا کہ وجود اپنے ذات کے اعتبار سے جوہر ہوتا ہے یا عرض یا کیف وغیرہ کیونکہ وجود کلی ہی نہیں ہے، بلکہ واقعہ وہی ہے جیسا کہ گذر چکا کہ سارے وجودات ایسی عینی ہوتیں ہیں، جو نفس اپنی ذات کی حیثیت سے متشخص ہوتی ہیں اور کسی مفہوم کلّی مثلاً جنس یا نوع یا حد کے نیچے اندراج نہیں ہوتا، اور نہ اس معنی کے رو سے یہ عرض ہے کہ اس کا قیام کسی ایسی ماہیت کے ساتھ ہوتا ہے جو خود اس کی وجہ سے موجود ہوتی ہے، البتہ یہ اس حساب سے عرض ضرور ہے، کہ ماہیت کے ساتھ اس کو ایک خاص قسم کا اتحاد ہوتا ہے، لیکن اس لحاظ سے اگرچہ یہ عرض ہے تاہم اس کے یہ معنی نہیں ہیں کہ وہ کوئی کیفیت ہے کیونکہ وجود میں نہ کلیت ہوتی ہے نہ عمومیت، اور جس وجود کا شمار عوارض عامہ اور مفہومات شاملہ میں ہے، تو وہ وجود انتزاعی مصدری ہے جسے عقل انتزاع کرتی ہے، اور اسی مصدری معنی سے موجود کا مفہوم مشتق ہوتا ہے، تو چونکہ تمام اعراض کے مقابلے میں وجود کو یہ خصوصیت حاصل ہے کہ اس کا فی نفسہ وجود وہی وہ وجود ہے جو موضوع میں ہو کر پایا جاتا ہے، اور اس وجود کا وجود وہی ماہیت کا وجود ہے، نہ کہ کسی اور شے کا وجود ماہیت کے لیے ہوتا ہے، اس سے یہ امر واضح ہو گیا کہ وجود اپنے تحقق میں موضوع کی طرف محتاج نہیں ہے، پس جس دور کا الزام قائم کیا گیا تھا، وہ دفع ہو گیا، علاوہ اس کے میں نے جو مسلک اختیار کیا ہے وہ تو یہ ہے کہ جوہر کا وجود جوہر ہی ہوتا ہے، اور جوہر کے وجود کی جوہریت وہی جوہر کی جوہریت ہے نہ کہ وجود کے لیے کوئی علیحدہ جوہریت ہوتی ہے، اسی طرح عرض کا وجود اسی عرضیت کی وجہ سے عرض ہوتا ہے جس کی وجہ سے عرض عرض ہے، نہ کہ اس کی کوئی الگ عرضیت ہوتی ہے کیونکہ یہ گذر چکا کہ واقع میں ماہیت کو وجود عارض ہی نہیں ہوتا بلکہ یہ صرف ایک ذہنی اعتبار ہے، جو عقل کی تحلیلی کارروائی ہوتی ہے۔

تنبیہ

ایک توضیح اور وجود کے متعلق اب تک میں نے جو کچھ بیان کیا ہے اس سے یہ امر بخوبی روشن اور محقق ہو گیا کہ وجود کی حالت ہمیشہ نور کی سی ہے، کہ جس طرح نور کا اطلاق کبھی تو اس کے

مصدری معنی پر کیا جاتا ہے، یعنی لفظ نور سے مراد کسی شے کی نورانیت ہوتی ہے، اور اس لحاظ سے نور کا وجود اعیان میں نہیں ہوتا بلکہ صرف افکار و اذہان میں ہوتا ہے اور کبھی نور کا لفظ بولا جاتا ہے اور اس سے غرض وہ حقیقت ہوتی ہے جو نفس میں اپنی ذات کے اعتبار سے تو ظاہر ہوتی ہے اور دوسری نورانی ذاتوں کی ظاہر کرنے والی ہوتی ہے مثلاً خود ذات واجب تعالیٰ یا عقول و نفوس یا دوسرے جوہری ہی نہیں بلکہ، عرضی انوار خواہ ان کا ادراک عقل سے ہو یا حس سے جیسے ستاروں اور چراغ کا نور وغیرہ ان انوار کا وجود اذہان میں نہیں بلکہ اعیان ہی میں ہوتا ہے، جیسا کہ عنقریب تم پر یہ امر واضح ہونے والا ہے انشاء اللہ تعالیٰ، نیز (نور کا اطلاق اس معنے کے اعتبار سے) اپنے ماتحت افراد پر تشکیک کے ساتھ ہوتا ہے، تو اس طرح پہلے معنی کے لحاظ سے نور اپنے ماتحت افراد کی نسبت سے ایک کلی اور عرضی مفہوم ہوتا ہے بخلاف دوسرے معنی کے کہ وہ باوجود اس تفاوت کے جو باہم اس کے مختلف افراد میں کمال و نقص قوت و ضعف کے اعتبار سے ہوتا ہے، وہ تمام نورانی حقایق کا عین ہوتا ہے اور اس لیے کلیت یا جزئیت وغیرہ صفات سے وہ متصف نہیں ہو سکتا، میری مراد جزئیت سے یہ ہے کہ نور اس معنے کی رو سے ایسے تشخص کا معروض نہیں ہو سکتا جو اس کی ذات پر زاید ہو۔

بلکہ اس وقت نور تو صریح فعلیت اور تمیز و وضوح کا نام ہے، باقی اس کا ظہور وغیرہ تو کبھی یہ بات اس ادراکی قوت کے ضعف کا نتیجہ ہوتا ہے جس سے نور کا علم حاصل کیا جاتا ہے، خواہ یہ ادراکی قوت عقلی ہو یا حسی، اور کبھی اس لیے بھی ہوتا ہے کہ نور کا اختلاط ان تاریکیوں سے ہو جاتا ہے جو اس کے تنزلات کے مختلف منزلوں میں اس لیے پیدا ہو جاتے ہیں کہ نور کو ان درجات میں امکانی کوتاہیوں اور ہیولانی آفتوں کی آلایشوں سے سابقہ پڑتا ہے، کیونکہ نور جس حد تک نوریت کے اس اتم اور کامل مقام سے جس کی عظمت و جلال زینت و کمال کے اعتبار سے نہ کوئی حد ہے اور نہ نہایت نقصاً اور ضعفاً انحطاط ہوتا ہے، اس حد تک اس میں ظلمت اور تاریکی کا ایک مرتبہ

پیدا ہو جاتا ہے، اور ظلمتوں اور تاریکیوں کے اس سلسلے کا نام (جو اعدام ہیں) امکانی ماہیات ہیں، جیسا کہ اس کی زیادہ تفصیل ان باتوں میں ہو گی جو آئندہ گوش گذار ہونے والی ہیں،

بہر کیف بعینہ یہی حال وجود کا بھی ہے کہ کبھی وجود بولتے ہیں اور اس سے وہ انتزاعی اور عقلی معنی مراد لیا جاتا ہے، جس کا شمار ایسے معقولات ثانیہ اور مصدری معنوں میں ہے، جن کا تحقق نفس الامر میں قطعاً نہیں ہوتا اور اس کا نام وجود اثباتی رکھا جاتا ہے، اور کبھی یہی وجود کا لفظ بولا جاتا ہے اور اس سے وہ حقیقی امر مراد لیا جاتا ہے جو نیستی اور عدم یا لاشیئیت کے طاری ہونے کو اس کی ذات پر خود اس کی ذات کی وجہ سے ممنوع کر دے اور ماہیت پر بھی اس لیے ممنوع کر دے کہ اس کے ساتھ وجود کا انضمام ہو گیا ہے، اور اس میں کون شبہ کر سکتا ہے کہ انتزاعی وجود جو کہ (خارج کے اعتبار سے) معدومات میں ہے، اگر ماہیت کی طرف اس کے انضمام کو تصور بھی کیا جائے، تو کیا صرف اس لحاظ سے ماہیت سے معدومیت کے حکم کو کوئی روک سکتا ہے، بلکہ یہ روک تو دراصل اس ملزوم کی بدولت پیدا ہوتی ہے، جس کو یہ مصدری معنے لازم ہوتا ہے، اور جس سے اس کا انتزاع عقل کرتی ہے، یعنی وجود حقیقی خواہ یہ وجود صمدی واجبی ہو یا ممکن کا ارتباطی، و تعلقی وجود ہو، اور امکانی وجودات کی ہویات و تشخصیات واجبی وجود کے ساتھ تعلقات و ارتباطات کے سوا اور کچھ نہیں ہیں ایسا نہیں ہے کہ ان وجودات کے معانی اس ربط کے سوا کچھ اور ہیں، جو انھیں ذات حق کے ساتھ ہے، البتہ امکانی ماہیات کی حیثیت جداگانہ ہے، کہ ان میں ہر ایک کی حقیقت و ماہیت مستقل ہوتی ہے اور اس کے بعد ان حقیقی وجودات کی راہ سے جو دراصل ذات حق کے شئون اور اس کے صفات کے تجلیات اور اس کے نور کی چمک، اس کی روشنی کے اشراقات ہیں، ان ماہیتوں کا حق تعالیٰ سے تعلق پیدا ہوتا ہے، اس کے دلائل تمھارے سامنے آئیں گے انشاء اللہ تعالیٰ۔

لیکن اس وقت میرے پیش نظر یہ مسئلہ ہے کہ وجود ہر شے میں ایک

ایک واقعی اور حقیقی امر ہے، اور وہ اس انتزاعی وجود کے سوا ہے جس کا ترجمہ موجودیت یا موجود ہونا ہے، خواہ یہ موجودیت وجود کی ہو یا ماہیت کی، کیونکہ انتزاعی وجود کو وجود حقیقی سے وہی نسبت ہوتی ہے جو انسانیت کو انسان سے اور ابیضیت کو ابیض، سے رہی ہے وجود کی نسبت ماہیت کی طرف، تو یہ ایسی نسبت ہے، جیساکہ انسان اور ضاحک کے درمیان ہے، یا ابیضیت کو برف سے نسبت ہے اور آثار کا مبدء یا مبدء کے آثار بجز ان حقیقی وجودات کے اور کچھ نہیں ہیں۔ جو عینی اور خارجی ہویات اور تشخصیات ہیں، اور جو نفس اپنی ذات کی حیثیت سے موجود ہیں، نہ کہ وہ انتزاعی وجودات جو صرف عقلی امور ہیں، اور خارج میں معدوم ہیں اور عقلا کا اس پر اتفاق ہے، اس طرح وہ ماہیات بھی نہیں ہیں، جو نفس اپنی ذات کے اعتبار سے صرف مرسل اور مبہم ہیں، اور اس حیثیت سے انھوں نے وجود کی بو بھی نہیں سونگھی ہے۔ جیساکہ ہم جعل کی بحث میں اس کی تحقیق کریں گے کہ دراصل مجعول اور مخلوق یعنی جاعل کا اثر، اور وہ سب کچھ جو (مجعول) پر اس کی ذات کی حیثیت سے مرتب ہوتا ہے، وہ وجود ہی کا ایک پہلو ہے (جس کا ظہور) جعل بسیط کے ذریعے سے ہوا نہ کہ ماہیت (مجعول) ہوتی ہے، اس طرح جاعل کو اگر صرف جاعل کی حیثیت سے تصور کیا جائے تو وہ بھی وجود کے ایک مرتبے کا نام ہے، نہ کہ وہ ماہیات میں سے کوئی ماہیت ہے۔

الغرض میرا مطلب یہ ہے کہ خارج میں عینی وجودات سے مجرد ہو کر صرف ماہیات کا وجود نہیں ہے، جیساکہ اکثر متاخرین کو دھوکا لگا ہے اور یہ کیسے ہو سکتا ہے آخر وہ بات یا وہ حقیقت جس کے متعلق یہ کہتے ہیں کہ ہر قسم کے اتصافات پر اس کو تقدم حاصل ہے، اور اسی کی وجہ سے عدم کا طریان ممنوع ہو جاتا ہے کس طرح جائز ہو سکتا ہے کہ وہ کوئی عدمی امر اور عقل کا ایک انتزاعی اعتبار ہو کیونکہ جو امر عدمی اور صرف انتزاعی ہوگا کسی طرح صحیح نہیں ہے کہ وہ انعدام کا مانع ہو) اور اس کے ساتھ اتصاف ہمیشہ غیر کے اتصاف پر متقدم ہو پس اس کی یہی خاصیت، یعنی انعدام کی ممنوعیت اور اتصافاً تقدم اس سے

سمجھا جاسکتا ہے کہ یہاں کوئی ایسی حقیقت ہے، جس کا تحقق واقع میں ہے اور اسی حقیقت کا نام وجود حقیقی ہے اور تم اس کو جان چکے ہو کہ یہی عین حقیقت ہے اور تحقق اسی کا نام ہے، ایسا نہیں ہے کہ وہ کوئی شے ہے جس کا تحقق ہوتا ہے میں اس کی طرف اشارہ کر چکا ہوں پس اس قوم کے بھولے پنے کا کیا حال ہے، جو ادھر چلی گئی ہے کہ وجود کے کوئی معنے بجز اس انتزاعی اور عقلی امر کے اور کچھ نہیں ہے، اور وہ کوئی عینی حقیقت نہیں ہے، اور میں نے جو بات کہی اس سے بعض محققین کے اس اعتراض کا جواب نکل آتا ہے جو انھوں نے کہا کہ ماہیات کے بالفعل موجود ہونے سے پیش تر وجود کا ہونا ضروری ہے یہ حکم صحیح نہیں ہے، کیونکہ وجود کے حقیقی معنے انتزاعی معنے کے سوا اور کچھ نہیں ہیں کیونکہ ہم کہیں گے کہ جس وجود کے متعلق کہا جاتا ہے کہ ماہیات کے تقوم اور تقرر پر اس کو تقدم حاصل ہے، اس سے وجود حقیقی مراد ہے نہ کہ انتزاعی،

اور جن (نصوص) سے معلوم ہوتا ہے کہ وجود ہی اعیان میں موجود ہے، ان میں ایک عبارت وہ بھی ہے جس کا ذکر الشیخ الرئیس نے الٰہیات شفاء میں اس طرح کیا ہے :-

"اور وہ جس کے وجود کا وجوب غیر سے حاصل ہوتا ہو، اگر کوئی ایسی چیز ہے تو اس کی حقیقت بسیط نہیں ہو سکتی، کیونکہ جو حیثیت اس کو اپنے نفس ذات کے اعتبار سے حاصل ہے، یہ اس حیثیت سے ایک الگ بات ہے جو اس کو غیر کے اعتبار سے حاصل ہوئی ہے اور ان دونوں کی ھویت سے وجود میں جو کچھ حاصل ہوتا ہے وہ یہی ہے اس لیے واجب کے سوا کوئی ایسی شے نہیں ہے جو نفس اپنی ذات کی حیثیت سے (بالفعل نہیں بلکہ) بالقوہ ہونے اور امکانی لباس سے خالی ہو، پس واجب ہی فرد ہے اس کے سوا جو کچھ بھی ہے سب ترکیبی زوج ہیں"

شیخ کے اس کلام سے یہ بات معلوم ہوتی ہے، کہ فاعل سے جو چیز مستفاد ہوتی ہے وہ ماہیت اور وجود اثباتی انتزاعی کے سوا کوئی اور امر ہے،

اور یہ جو اس نے کہا "ان دونوں ہویتوں سے وجود میں جو کچھ حاصل ہوتا ہے وہ یہی ہے" اس سے یہ مراد نہیں ہے کہ ماہیت کے لیے ایک الگ موجودیت ہے اور وجود کے لیے الگ، بلکہ واقع میں تو موجود وہی وجود ہے اور ماہیت اس کے ساتھ ایک قسم کا اتحاد رکھتی ہے، اور اس میں کون نزاع کر سکتا ہے کہ عین (یعنی خارج میں تو نہیں) لیکن ادراک ذہنی، وجود اور ماہیت میں امتیاز پیدا کرتا ہے،

اب اس مقدمے کے اثبات کے بعد ہم دعویٰ کرتے ہیں "کہ دو متحدوں میں جب کبھی اتحاد ہوگا تو اتحاد کی جہت ہمیشہ وجود ہی ہوگا" خواہ یہ اتحاد (یعنی یہ کہ "وہ یہ ہے") بالذات ہو، جیسے انسان کا اتحاد وجود کے ساتھ یا حیوان کے ساتھ ہے، یا یہ اتحاد بالذات نہیں بلکہ بالعرض ہے جیسے انسان کو ابیض کے ساتھ اتحاد ہوتا ہے، کیونکہ انسان اور وجود میں اتحاد کی جہت ظاہر ہے، کہ وہی وجود ہی ہے جو انسان کی طرف بالذات منسوب ہے، اس طرح انسان اور حیوان میں اتحاد کی جہت بھی وجود ہی ہے کیونکہ دونوں اس وجود کے ساتھ متحد ہیں، جو دونوں کی طرف منسوب ہے اور انسان و ابیض میں بھی اتحاد اسی وجود کی بدولت ہے جس کا انتساب انسان کی طرف تو بالذات اور ابیض کی طرف بالعرض ہے۔

پس اب ثابت ہو گیا کہ "دو متحد چیزوں کے لیے ناممکن ہے کہ دونوں کے دونوں حقیقۃً موجود ہوں، ورنہ دونوں میں اتحاد ہی پیدا نہ ہوگا، بلکہ ایک وجود کا دونوں کی طرف منسوب ہونے کے یہ معنی ہوں گے کہ وجود کو ایک خاص قسم کا انتساب کسی ایک کی طرف حاصل ہے، اس لیے لامحالہ خواہ ان دو میں سے ایک یا دونوں کے دونوں صرف انتزاعی بن کر رہ جائیں اور اتحادی جو حیثیت ہے یعنی وجود صرف وہی امر حقیقی باقی رہے، پس ماہیات اور وجود میں جو اتحاد ہے، اس اتحاد کی صورت میں یا تو وجود کو انتزاعی اور اعتباری قرار دیا جائے، اور ماہیات کو امور حقیقیہ میں شمار کیا جائے جس کی طرف وہ لوگ گئے ہیں، جو اہل کشف و شہود کے طریقے سے محروم و محجوب ہیں، یا یہ

قرار دیا جائے کہ ماہیات ہی امور انتزاعی و اعتباری ہیں اور وجود ہی ایک عینی اور اصلی حقیقت ہے، جیساکہ وہ خیال ہے جسے ہر قسم کی تائید و نصرت حاصل ہے یعنی مذہب منصور ہے،

خلاصہ یہ ہے کہ وجود عینی اگرچہ ایک واحد حقیقت اور ایسی بسیط نوع ہے، جس کے لیے نہ جنس ہے نہ فصل نہ اسے کلیت عارض ہوتی ہے نہ جزئیت، نہ عموم نہ خصوص، بلکہ اس کے مختلف افراد) میں جو تعدد اور تمیز پیدا ہوتا ہے وہ خود اس کی ذات کا اقتضا ہے، کسی خارجی امر کو اس میں دخل نہیں، لیکن بایں ہمہ تمام ماہیات میں وہی مشترک بھی ہے، اور ان کے ساتھ متحد ہے، اور یہ ماہیت پر صادق بھی آتا ہے، کیونکہ اتحاد کا یہ لازمی نتیجہ ہے، کیونکہ (وجود حقیقی عینی) ہی خود ہی وجود بھی ہے، اور خود ہی موجود بھی ہے تو اس لحاظ سے کہ (وجود حقیقی عینی) ہی کی وجہ سے موجودیت کا مفہوم انتزاع ہونا اور پیدا کیا جاتا ہے، اس لیے وہ موجود ہے، اور اس نقطۂ نظر سے کہ یہی (وجود حقیقی عینی) کے نفس ذات نے اس کو موجودیت) کے انتزاع کا منشا بنا دیا اور ماہیات کی موجودیت بھی اسی کی بدولت حاصل ہوتی ہے وہ وجود ہے، الحاصل وجود کا کوئی سا مفہوم ہو، حقیقی ہو یا انتزاعی، ماہیات میں دونوں کے دونوں مشترک ہیں فرق یہ ہے کہ انتزاعی وجود کو کلیت عموم وغیرہ صفات عارض ہوتے ہیں، کیونکہ یہ صرف ایک عقلی بات ہوتی ہے (عقل کے پاس جہاں بہت سے) مفہومات شاملہ اور عامہ ہیں، مثلاً شیئیت یا معلومیت، یا امکان، یا خود لفظ عام کا، اسی ذیل میں ایک مفہوم وجود کا بھی ہے،

بخلاف حقیقی وجود کے، کیونکہ وہ تو صرف "واقعی اور عینی تحقق" کا نام ہے وہ فقط تشخص اور تعین ہی تعین ہے (اور اس تشخص و تعین) کے لیے کسی بیرونی مخصص یا معین کی اصلاً حاجت نہیں، بلکہ اسی وجود کے انضمام کی بدولت ماہیت کو امتیاز و تحصل کا درجہ حاصل ہوتا ہے اور وہ (یعنی ماہیت) خفا و پوشیدگی، و ابہام کے دائرے سے باہر نکل آتی ہے، تو دراصل حقیقی وجود خود اپنی ذات سے ظہور کے تمام اقسام میں ظاہر ہے، اور اس کے سوا جو کچھ بھی ہے،

ان کا ظہور اسی کے ذریعے سے ہوتا ہے، ماہیات کا ظہور اس (وجود کی) راہ سے، اسی کے ساتھ، اسی سے، اسی کے لیے ہوتا ہے، اگر اکوان و ساری کائنات ہیں، اس کا ظہور اس طرح نہ ہو، کہ اپنا اظہار تو خود اپنی ذات سے کرتا ہے اور دوسروں کو اس کے طفیل میں ظہور ملتا ہے، تو ماہیات میں سے کوئی ماہیت کسی وجہ سے بھی نہ ظاہر ہو سکتی تھی اور نہ موجود، بلکہ عدم کے حجاب، اور اختفاء کی تاریکی میں دبی رہتی، کیونکہ یہ معلوم ہو چکا کہ ماہیت اپنی ذات کی رو سے، اور اپنے نفس کی حد تک وجود سے بالکل معرا اور خالی ہے، اور ظہور، اور ظہور کے بعد وجود وغیرہ اس پر غیر کی بدولت طاری ہوتا ہے، پس ماہیات اپنی ذات کے مرتبے میں ہالکات الذوات، اور باطلات الحقایق ہیں (یعنی ایسی ذاتیں ہیں جن کا اصل سرمایہ صرف ہلاکت، اور ایسی حقیقتیں ہیں جن کی ساری پونجی بطلان ہے، یہ نہ خیال کرنا چاہیے کہ یہ ان کی کیفیت کسی خاص وقت میں ہوتی ہے، بلکہ واقعہ یہ ہے کہ ہمیشہ سے ان کا یہی حال ہے اور ہمیشہ یہی رہے گا، فارسی میں کسی نے خوب کہا ہے،

سیہ روئی ز ممکن در دو عالم جدا ہرگز نہ شد واللہ اعلم

گویا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے اس قول کا کہ فقر "دونوں جہان کی سیاہ روئی ہے" کا یہ ترجمہ ہے،

پس واقعہ یہی ہے، کہ وجود ہی کا اپنی ذات سے اکوان اور عوالم کے ہر مرتبے میں ظہور ہو رہا ہے اور اسی کا مختلف شئون میں سے کسی ایک شان میں جب تنزل ہوتا ہے، تو ممکنات کے مراتب میں سے کسی مرتبے کا، یا اعیان ثابتہ میں سے کسی عین کا ظہور ہوتا ہے، جس حد تک نزول کے ان مراتب کی کثرت، اور اصل سرچشمے سے ان مرتبوں کو بُعد ہوتا جاتا ہے اسی حد تک، اعدام اور ظلمات کا ظہور وجودی رنگ میں اور خود وجود کا اعیان کے مظاہر اور صور کے آئینوں میں اختفاء اور اکوان کی رنگ انگیزیاں بڑھتی چلی جاتی ہیں، پس ظہور کے ہر مرتبے کا یہ اقتضاء ہے کہ وجود کا کمال کے ایک درجے سے تنزل اور انتہائی رفعت وعظمت اور شدت نوریت وقوت سے ایک درجے کا انحطاط ہو۔

پھر وجود کے ان مراتب میں جہاں تنزل اور خفار زیادہ ہوگا، ایسے لوگ جن کی ادراکی قوتیں کمزور ہیں، ان پر اس کا ظہور زیادہ شدت سے ہوتا ہے اور جن لوگوں کی ادراکی قوتیں قوی اور بہتر ہیں ان کے ساتھ معاملہ بالعکس ہوتا ہے، ٹھیک جو حال آفتاب کے نور اور اس کے مراتب کا چمگادڑوں وغیرہ کی آنکھوں کے ساتھ ہے، اور اسی لیے عوام الناس کے لیے سب سے زیادہ آسان اجسام کا ادراک ہوتا ہے جو وجودی طور پر نقص، کی انتہائی حد پر ہیں بخلاف ان مفارقات (یعنی مادے سے جو بالکل جدا ہیں) نوریہ کے جن کے وجود کا انتہائی قوت کے ساتھ ظہور ہوا ہے، اور جن کی نوریت اشد ہے، بلکہ ان کے وجود اور نور سے زیادہ شدید اور قوی کسی کا وجود اور نور نہیں ہے بجز ان کے خالق کے، اور باری کے کہ وہ تو تمام نوروں کا نور اور تمام وجودات کا وجود ہے، کیونکہ اس کے وجود کی قوت اور اس کے ظہور کی شدت تو غیر محدود ہے، خواہ مدت کے اعتبار سے سوچو، یا شمار کے لحاظ سے خیال کرو اور اس کی شدت ظہور و وجود کا یہ نتیجہ ہے کہ نہ نگاہیں اسے پا رہی ہیں نہ عقول اس کا احاطہ کر سکتے ہیں بلکہ حواس اور وہمی قوتیں تو اس کی طرف توجہ کرنے سے پہلو تہی کرتی ہیں اور عقل و فہم اس پر سے ہمیشہ اچٹ جاتی ہے، بہر حال کمزور فہم و ادراک والوں کی وجود کے ان ادنیٰ اور گرے ہوئے موتیوں تک رسائی ہوتی ہے جن میں اعدام اور نیستی کے اجزا زیادہ ہوتے ہیں اور عالم کے ان حصوں تک پہنچ کر رہ جاتے ہیں، جن میں مختلف ماہیتوں اور متضاد معانی کی نیرنگیاں زیادہ شریک ہوتی ہیں۔

اور واقعہ یہ ہے کہ یہاں واقع میں صرف ایک ہی حقیقت ہے، اب اشیاء میں باہم جو کچھ تفاوت پیدا ہو گیا ہے، وہ اس قوت و ضعف، کمال و نقص بلندی و پستی کا نتیجہ ہے، جو ایک بسیط حقیقت کے تنزل کے لیے لازمی تھا، اس کے سوا اور کوئی بات نہیں ہے، جیسا کہ تمھیں تشکیک کی شناخت میں آیندہ معلوم ہوگا،

اور سچ تو یہ ہے، کمزور فہم و ادراک والے، اگر اشیاء کو جس طرح کے وہ ہیں، جاننے سے قاصر نہ ہوتے، تو چاہئے تھا کہ جس کا وجود جتنا کامل، اور

جتنا قوی ہو، اسی قدر اس کا ظہور ان ادراکی قوتوں پر زیادہ اور ان کو اس کامل وجود کا حضور زیادہ اتم اور واضح طریقے پر ہوتا،

اور جب واجب الوجود کے وجود کو فضیلت کی تمام راہوں میں سب سے اعلیٰ مرتبہ حاصل ہے، تو چاہیئے کہ (حضرت حق تعالیٰ کا وجود) ہم انسانوں کے لیے تمام اشیاء کے مقابلے میں ظاہر تر ہو، لیکن ہم جب واقعہ اس کے خلاف پاتے ہیں، اسی سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ اس وجہ سے نہیں ہے، کہ وجود حق عظمت واحاطہ تنور، وجلاء اور کبریائی کے اعلیٰ رتبے پر ہے، بلکہ یہ ہمارے عقول کے ضعف کا اور اس کا نتیجہ ہے، کہ ہمارے (علمی ذرایع) مادے میں دھنسے ہوتے ہیں اور وہ عدم اور ظلمات کی چادروں میں لپٹے ہوتے ہیں، اس وجہ سے وجود حق کے ادراک سے عصیان کرتے ہیں، اور یہ ہمارے بس میں نہیں ہے، کہ ہم اپنی عقلوں کو اس پر جما سکیں، کہ حق تعالیٰ کی ہستی جیسی کہ وہ ہے اسے وہ دریافت کرلے، کیونکہ فرط کمالات کے سامنے، عقل اپنے قدرتی ضعف نیز اس بعد کی وجہ سے جو اسے اصل سرچشمۂ نور و ظہور سے ہو گیا ہے، مغلوب ہو کر رہ جاتی ہے، اور یہ ضعف یا بعد، خود اس کی ذات کا اقتضاء ہے، خدا کی طرف سے ایسا نہیں ہے، کیونکہ حق تعالیٰ تو اپنی عظمت اور فراخیٔ رحمت، اور اپنے نور کی اس شدت کی وجہ سے جو ہر جگہ نافذ ہے، اور غیر محدود ہے، ہم سے تمام اشیاء کے مقابلے میں قریب تر ہے، جیسا کہ اس نے اپنے قول نحن اقرب الیه من حبل الورید، اور اذا سئلك عبادی عنی فانی قریب، میں ادھر اشارہ بھی کیا ہے تو ثابت ہوا کہ حق تعالیٰ کا بطون اور اس کا چھپنا یہ خود اس کے ظہور کا نتیجہ ہے، پس جس حیثیت سے وہ باطن ہے، اسی حیثیت سے ظاہر ہے، اسی لیے جس حد تک ادراکی قوی صحیح اور درست ہوں گے، اور حسی لباس یا مادی چادروں سے دور ہوں گے، حق اول کے انوار، اور اس کے جمال جلال کے تجلیات کا زیادہ شدت اور کثرت سے اس پر ظہور ہو گا، لیکن با ایں ہمہ پھر بھی جیسا کہ جاننا چاہیئے، وہ نہیں جانا جا سکتا، اور جتنی یافت اس کی ہونی چاہیئے وہ حاصل نہیں ہوتی، کیونکہ آخر یہ ساری قوتیں، اور ادراکی ذرایع، محدود

اور متناہی ہیں، اور وہ وجود نوریت میں غیر متناہی ہے، وعنت الوجوہ للحی القیوم۔

ماہیت اور اعیان ثابتہ کی تعریف

اور جن باتوں کی تحقیق ضروری ہے، ان میں ایک اہم بات یہ ہے کہ اگرچہ باہم وجودات میں نفس اپنی ذات کی حیثیت سے بجز اس اختلاف کے جس کا ہیں نے ذکر کیا ہے، یعنی ان میں باہم صرف کمال ونقص تقدم وتاخر ظہور وخفاء کے سوا اور کوئی اختلاف نہیں ہے، لیکن با ایں ہمہ اس کے ساتھ وجود کے ان مختلف مراتب کے لیے لازمی طور پر کچھ معین اوصاف اور مخصوص الکانی صفات ہیں، جن کا نام حکماء کی اصطلاح میں ماہیت اور ارباب کشف صوفیۂ عارفین کی زبان میں اعیان ثابتہ ہے،

ذرا اس کے سمجھنے کے لیے تم آفتاب کے انوار اور اس کی روشنی پر نظر ڈالو کہ عالم محسوسات میں خدا کی وہی ایک مثال ہے، دیکھو، آفتاب کے یہ انوار کس طرح مختلف رنگ کے شیشوں میں پہنچ کر طرح طرح کے رنگوں سے رنگین نظر آتے ہیں، حالانکہ ان انوار کا اپنی ذات کی حیثیت سے کوئی رنگ ذاتی رنگ نہیں ہے، البتہ (مختلف شیشوں) کے ان انوار میں اگر کوئی واقعی تفاوت پیدا ہو سکتا ہے، تو وہ صرف چمک کی شدت وضعف کا ہو سکتا ہے، تو وہ، جو ان ہی شیشوں اور ان کی رنگینیوں، یا نور کے ان ادنیٰ مراتب، اور تنزلی درجات میں الجھ کر رہ گیا وہ نور حقیقی کی یافت سے محروم ہو گیا، اور نور حقیقی خود اس سے روپوش ہو جاتا ہے،

یہی حال ان لوگوں کا ہے، جن کے نزدیک ماہیات حقیقی اور متاصل الوجود امور ہیں، اور وجودات ان کے خیال میں صرف انتزاعی اور ذہنی معانی ہیں،

لیکن جو نور کے مختلف رنگوں کا مشاہدہ کر کے یہ سمجھ گیا کہ یہ سارا کھیل شیشوں کا ہے، ورنہ ان میں سے نور کا کوئی اصلی رنگ نہیں ہے، یقیناً اس پر خود نور کا ظہور ہو جائے گا، اور وہ معلوم کرے گا کہ اسی نور کے مختلف مراتب ہیں جو اعیان اور خارج میں اپنی اپنی استعداد کے مطابق ظاہر ہوئے ہیں،

اور یہ مسلک ان لوگوں کا ہے، جن کا خیال ہے، کہ وجودات ہی، کے مختلف مراتب (جو حقیقی اور واجبی نور کے لمعات ہیں، اور وجود حق الہٰی کے ظہورات ہیں) کا ظہور اعیان کی صورت میں ہوا ہے، اور وہی مختلف ماہیات امکانیہ کے رنگوں سے رنگین ہوئے ہیں اور مخلوقاتی صورتوں نے ان کی واجبی اور الہٰی صورت کو اسی کے اندر چھپا دیا ہے،

وحدت و کثرت کی عدم مخالفت

اور ان ہی باتوں میں سے جن کا جاننا ضروری ہے، کہ وجودات متکثرہ کے مراتب کا اثبات، اور بحث و تعلیم کی بنیاد کا وجودات کی تعداد و تکثر پر مبنی ہونا یہ میرے اس دعوے کے منافی نہیں ہے، کہ حقیقت اور ذات کے اعتبار سے وجود اور موجود ایک ہیں جیسا کہ کشف اور یقین والے بزرگوں اور عارفوں کا مسلک ہے، میں عنقریب اس کے لیے برہان قاطع پیش کروں گا، کہ وجودات اگرچہ باہم ایک دوسرے سے جدا جدا ہیں، اور ان میں باہم کثرت ہے،

لیکن یہ سب جو کچھ بھی ہے، وہ حق اول (یعنی وجود حق) کے تعینات اور اسی کے نور کے مختلف ظہورات، اور اس کی ذات کے مختلف شئونات ہیں۔ نہ یہ کہ کوئی مستقل امور اور انفصالی ذاتیں ہیں، اور جب تک اس دعوے کے ثبوت میں تمھارے سامنے برہان نہ قایم ہولے گا اس وقت تک اس مسئلے کا ذکر بطور حکایت ہی کے ہوتا رہے گا، تمھیں چاہیے کہ اس کی جستجو میں آیندہ لگے رہو،

وجود کے متعلق اشراقیہ کا مسلک

ایک جماعت کا یہ بھی خیال ہے کہ وجود حقیقی اگرچہ ایک واحد شخص ہے یعنی وہ خدا کی ذات ہے، لیکن اسی کے ساتھ ماہیات بھی حقیقی امور ہیں، اگرچہ ان کی موجودیت کے بھی یہی معنی ہیں، کہ واجبی وجود کی طرف ان کا انتساب ہے، اور اس کے ساتھ انھیں ارتباط حاصل ہے، تو وجود ان لوگوں کے نزدیک بھی ایک واحد شخصی چیز ہے، لیکن (لفظ) موجود ایک ہی کلی حقیقت ہے، جس کے افراد متعدد ہیں، یعنی یہی موجودات، اس مذہب کو ان لوگوں نے فلاسفہ متالہین کے

ذوق کی طرف منسوب کیا ہے، میں کہتا ہوں کہ اس مذہب پر بھی چند اعتراضات ہیں،
پہلا اعتراض تو یہ ہے کہ واجب کی ذات کو تمام جوہری اور عرضی ماہیات کا وجود قرار دینا کسی طرح درست نہیں ہو سکتا، بادنیٰ تامل یہ بات واضح ہو سکتی ہے، اور وہ یہ ہے، کہ موجودات کے بعض افراد ایسے ہوتے ہیں، جن میں ماہیت کی رو سے کوئی تفاوت نہیں ہوتا مگر با ایں ہمہ بعض افراد کو بعض پر، وجود کے اعتبار سے تقدم حاصل ہوتا ہے،
پس ایسی صورت میں کہ ان سب کا وجود واحد ہے اور ایسا واحد ہے جس کی وحدت حقیقی ہے، پھر اس تقدم و تاخر کی کیا وجہ ہو سکتی ہے اگر یہ عذر کیا جائے کہ یہ تقدم و تاخر ان کے حقیقی وجود میں تو نہیں ہے، لیکن ان روابط اور نسبتوں میں تقدم و تاخر اس طرح پیدا ہو سکتا ہے کہ وجود حقیقی کی طرف بعض کا انتساب پہلے ہوا اور بعض کا پیچھے تو اس عذر کے متعلق ہم یہ کہیں گے کہ نسبت تو صرف ایک ذہنی اور عقلی بات ہوتی ہے، نفس اپنی ذات کی حیثیت سے نہ اسے کوئی استقلال و تحصل نصیب ہے اور نہ اس حیثیت سے ان میں باہم کوئی تفاوت ہو سکتا ہے، بلکہ یہ ساری باتیں نسبت میں ان دونوں طرفین یعنی منتسبین کی بدولت پیدا ہوتی ہیں، تو جب منسوب الیہ بھی ایک واحد ذات ہے، اور منسوب بھی صرف ماہیت ہے، اور ماہیت بھی نفس اپنی ذات کے اعتبار سے نہ تقدم چاہتی ہے، نہ تاخر، نہ علیت نہ معلولیت نہ اولویت وغیرہ بلکہ یہ سارے اقتضاءات تو افراد کے ہوتے ہیں، جب ان میں بعض کو بعض کے مقابلے سے تصور کیا جائے، کیونکہ بجائے خود ان صفات کے لیے نہ حصول ہے نہ فعلیت، اور نہ ماہیت کے اعتبار سے ان کا حصول ہوتا ہے۔
تو اب سوال پیدا ہوتا ہے، کہ ایک ہی ماہیت کے مختلف افراد کو واجب کی طرف تقدم کی امتیازی نسبت اور بعضوں کو تاخر کی کس طرح حاصل ہو سکتی ہے،
دوسرا اعتراض یہ ہے کہ ان ماہیات کو وجود واجب کے ساتھ جو نسبت حاصل ہے، اس نسبت کی نوعیت کیا ہے؟ کیا یہ اتحاد کی نسبت ہے؟

اگر ایسا ہے تو دوسرے لفظوں میں اس کا مطلب یہ ہو اکہ خدا کے لیے وجود کے سوا کوئی ماہیت بھی ہے، اور ایک ہی ماہیت نہیں، بلکہ متعدد ماہیتیں ہیں، اور ایسی متعدد (جن میں باہم بہت کچھ اختلاف ہے) حالانکہ عنقریب یہ ثابت ہوگا کہ خدا کے لیے سوائے انیّت ("ہستی") کے کوئی ماہیت نہیں ہے؛

(اور اگر یہ نسبت اتحاد کی نہیں) بلکہ تعلقی نسبت ہے، (یعنی خدا اور ماہیت میں کسی قسم کا تعلق ہے) تو ظاہر ہے کہ کسی ایک شے کا کسی دوسری شے کے ساتھ تعلق اس بات کو چاہتا ہے، کہ یہ دونوں اشیا پہلے موجود و متحقق ہولیں تو اب لازم آتا ہے، کہ ہر ماہیت کا ایک وجود خاص ہو جو اس انتساب اور تعلق سے متقدم ہے، کیونکہ نفس ماہیت کے حقایق میں یہ بات داخل نہیں ہے؛ کہ انھیں غیر سے تعلق ہو، کیونکہ بسا اوقات، ہم ماہیات کا تصور کرتے ہیں، اور اس میں ہمیں شک ہوتا ہے کہ حق اول کے ساتھ اسے کوئی تعلق ہے یا نہیں، بخلاف وجودات کے، کہ ان کے متعلق یہ کہا جاسکتا ہے کہ ان کی ہویت اس تعلق اور ربط سے علیحدہ نہیں ہو سکتی (جو اسے اپنے فاعل سے ہے) کیونکہ وجود کی کسی قسم کی حقیقت کا علم اس وقت تک نہیں ہو سکتا، جب تک کہ اس کے سبب اور جاعل کا علم نہ ہو لے جیسا کہ علم برہان میں اس کی تفصیل کی گئی ہے اور میں بھی انشاء اللہ تعالیٰ آگے بیان کروں گا۔

تیسرا اعتراض یہ ہے کہ اس مسلک کی بنیاد پر اشیاء کی ہستیاں اور ان کے وجودات بھی (بجائے وحدت کے) کثرت کی آماجگاہ بن جاتے ہیں، جو موجودات کا حال ہے؛ فرق دونوں میں یہ ہوگا کہ موجودات تو واقعی ہو رہیں، اور وجودات میں بعض تو واقعی ہوں گے، جیسے واجب کا وجود ہے، اور بعض انتزاعی ہوں گے، جیسے ممکنات کے وجود ہیں، تو اس مذہب اور جمہور متاخرین کے اس مذہب میں کیا فرق رہ جاتا ہے (جو مدعی ہیں) کہ ممکنات کے وجود تو انتزاعی ہیں، اور واجب میں وجود اس کی ذات کا عین ہے، کیونکہ (ان کے خیال میں) واجب تعالیٰ نفس اپنی حقیقت اور ذات کی رو سے لفظ موجود کا مصداق ہے، اور ممکنات کی صورت یہ نہیں ہے، البتہ ان

(دونوں مسلکوں میں اتنا فرق پھر بھی رہ جاتا ہے) کہ وجود (جو جمہور کے خیال میں) انتزاعی امر ہے، وہ اس مسلک والوں کی تعبیر میں (بجائے انتزاعی امر کے) اس کا نام انتساب، یا تعلق، یا ربط ہو جاتا ہے؛ الحاصل یہ کہنا کہ وجود اس مسلک کے اعتبار سے حقیقی اور تشخصی، اور موجود، کلی قرار پاتا ہے؛ اور سمجھا جاتا ہے کہ یہ دوسری رایوں کے مقابلے میں کوئی انوکھی رائے ہے، میرے خیال میں بظاہر اس کی وجہ نظر نہیں آتی، بلکہ میں تو یہاں تک کہنے کے لیے تیار ہوں کہ اشیا کی موجودیت، اور ان کا وجود دونوں مذاہب میں صرف ایک عقلی معنے، اور ایک کلی مفہوم بن کر رہ جاتا ہے جو تمام موجودات کو شامل ہے، خواہ وہ شے جس کی وجہ سے موجود ہے، وہ اشیاء کی نفس ذات ہو، یا کسی ربط و تعلق کا نام ہو؛ کچھ بھی ہو، اب اگر وجود کا اطلاق کسی اور معنی پر بھی کیا جائے؛ مثلاً (کہا جائے) کہ جو چیز حق اور قایم بالذات ہو؛ اس کا نام بھی وجود ہے؛ تو اس وقت لفظ وجود کے اطلاق میں لفظی اشتراک پیدا ہو جاتا ہے؛ اور اس کی تفصیل موجودات اشیاء کی بحث میں آیندہ بھی آرہی ہے؛

فصل —— شیئیت اور وجود دونوں باہم ایک دوسرے کے رفیق اور ساتھی ہیں یعنی ان کے مفہوم میں مساوقت ہے؛ بعض لوگوں کا خیال ہے کہ وجود کوئی ایسی صفت ہے، جس کا نت نئے طریقوں سے ذات پر اضافہ ہوتا رہتا ہے، اور ذات سے یہ لوگ یہ مراد لیتے ہیں، کہ جو عدم اور وجود دونوں حال میں ذات ہی رہتی ہے، میں کہتا ہوں کہ یہ بڑی مہمل بات ہے؛ کیونکہ گو ماہیت کی حیثیت اور ہے، اور وجود کی اور؛ لیکن اسی کے ساتھ یہ مسئلہ بدیہی ہے، کہ جب تک ماہیت موجود نہ ہولے گی اس کی طرف اشارہ کرنا ناممکن ہے؛ یعنی یہ نہیں کہا جا سکتا ہے، یہ ماہیت یا وہ ماہیت، کیونکہ جو چیز معدوم ہے، اس کے متعلق صرف لفظی خبر دی جا سکتی ہے، (کوئی واقعی اشارہ اس کی طرف ناممکن ہے) تو جب تک ماہیت موجود نہ ہوے گی وہ کوئی شے یا چیز ہی نہیں ہو سکتی، یہانتک کہ خود اپنی ذات بھی نہیں، کیونکہ اس کا اپنی ذات ہونا، یہ بھی تو اس پر موقوف ہے، کہ

پہلے اس کا تحقق اور وجود ہو لے؛ کیونکہ ظاہر ہے، کہ وجود کا مرتبہ، ماہیت کے مرتبے پر واقع کے اعتبار سے مقدم ہے، اگرچہ ذہنی طور پر وجود ماہیت سے متاخر معلوم ہوتا ہے، کیونکہ جس ظرف میں وجود کے ساتھ ماہیت کو اتصاف ہوتا ہے، وہ تو ذہن ہی ہے، جیسا کہ تمھیں معلوم بھی ہو چکا ہے، اور موصوف بحیثیت موصوف ہونے کے صفت پر مقدم اسی ظرف میں ہوتا ہے، جو اتصاف کا ظرف ہوتا ہے، نہ کہ (ہر جگہ) اس قاعدے کو خوب یاد کر لو بہت نفیس بات ہے،

ان ہی لوگوں کا دعویٰ یہ بھی ہے، کہ صفات نہ موجود ہوتے ہیں نہ معدوم، اور نہ مجہول ہوتے ہیں نہ معلوم، بلکہ واقع میں معلوم وہ ذات ہوتی ہے، جو صفت کے ساتھ ہوتی ہے لیکن صفت (اس حال میں بھی) مجہول ہی رہتی ہے، ان لوگوں نے اس کے ساتھ یہ بھی تسلیم کیا ہے، کہ محال محض معدوم اور منفی ہے؛ اور نفی و اثبات کے درمیان کوئی واسطہ نہیں ہے؛ لیکن بسا اوقات موجود اور معدوم کے درمیان میں واسطہ تسلیم کرتے ہیں؛ اور اسی بنیاد پر بعض معدومات پر ثابت ہونے کا اطلاق کرتے ہیں، مثلاً جو معدوم (محال نہیں بلکہ) ممکن ہو، اسی طرح وجود پر بھی ثابت کا لفظ محمول کرتے ہیں، اور ایسا امر جو نہ موجود ہے، اور نہ معدوم اس کو اپنی اصطلاح میں یہ حال کہتے ہیں؛ بہر حال سوال یہ ہے کہ ان لوگوں کی ان باتوں سے غرض کیا ہے؟ آیا صرف باہمی مخاطبت وغیرہ کے لیے انھوں نے کچھ خود ساختہ اصطلاحیں گھڑ لی ہیں؛

یا ذہنی امور کے (حالات سے) یہ ناواقف ہیں، کیونکہ آخر معدوم سے یہ کیا مراد لیتے ہیں، یہ مطلب ہے کہ عقل اور ذہن سے خارج میں معدوم ہے، تو یہ ہو سکتا ہے، کہ ایک شے عقل اور ذہن میں ثابت ہو اور خارج میں معدوم ہو، اور اگر ان کی کچھ اور غرض ہے، تو پھر وہ جھوٹی بات ہے، نہ اس کی کسی کو خبر ہے؛ اور نہ اس کے ساتھ کوئی خبر ہے!

اور جن راہوں سے ان کی رسوائی ہو سکتی ہے، ان میں ایک راہ

یہ بھی ہے، کہ ان سے پوچھا جائے کہ ایک ممکن جو خارج میں معدوم ہے، بتاؤ کہ یہ ثابت ہے یا منفی؟ (ان دو باتوں میں سے ایک کا بتانا ان کو ضرور ہے، کیونکہ یہ تسلیم کر چکے ہیں کہ نفی اثبات سے کوئی شے باہر نہیں ہو سکتی) اب اگر یہ اس کے جواب میں کہیں کہ اس معدوم ممکن کا وجود منفی ہے، تو چونکہ منفی ان کے خیال میں ممتنع اور محال ہی ہوتا ہے تو لازم آتا ہے کہ ممکن بیٹھے بٹھائے ممتنع بن جائے حالانکہ یہ محال ہے؛ اور اگر یہ تسلیم کریں کہ ایسے ممکن کے لیے وجود ثابت ہوتا ہے اور یہ کلیہ قاعدہ ہے کہ جو صفت کسی شے کو ثابت ہو گی، اس سے اس شے کو موصوف بھی کر سکتے ہیں، تو حاصل یہ ہوا کہ معدوم کو عدم کی حالت میں وجود کے ساتھ موصوف و متصف کر سکتے ہیں؛ تو ایک ہی چیز معاً معدوم اور موجود ہو کر رہ جاتی ہے، اور یہ محال ہے؛

اب اگر یہ لوگ یہ کہیں کہ ایسی صفت جو کسی شے کو ثابت ہے ضروری نہیں ہے، کہ اس صفت کے ساتھ شے کا اتصاف بھی ہو؛ تو پھر ایسی صورت میں ایسی ماہیت میں جو معدوم ہے؛ اس کو شے کے لفظ سے تعبیر نہیں کر سکتے، کیونکہ شیئیت صرف اس کے لیے ثابت ہے، (اور ثبوت اتصاف کو مستلزم نہیں) پھر کوئی یہی مان لے کہ ہاں ایسی صورت میں کسی شے کو اس امر کے ساتھ موصوف نہیں کیا جا سکتا جو اس کے لیے ثابت ہے تو یہ مہمل بات ہو گی، کیونکہ وہ تو اس کو شے کہہ بھی چکا، اور یہی حال امکان کا بھی ہے؛ نیز ذوات کو بحیثیت ذوات ہونے کے انھوں نے چونکہ مشترک تسلیم کیا ہے اس لیے اضطراراً ان کو ایسے صفات کی حاجت پڑتی ہے؛ جن کے ذریعے سے ذاتوں میں تفریق پیدا کریں، لیکن جو بات ذوات میں پیدا ہوئی وہی صفات میں ہو گی، اب اس کے اشتراک میں امتیاز پیدا کرنے کے لیے الگ صفات کی حاجت ہو گی اور یہ سلسلہ غیر متناہی طور پر یوں ہی چلا جائے گا، نیز یہ بھی معلوم ہونا چاہئے کہ جو چیز خود معلوم نہیں بن سکتی، اس کے ذریعے سے کسی دوسری چیز کا بھی علم حاصل نہیں کیا جا سکتا اور ان لوگوں پر یہ امر واضح ہونا چاہئے کہ دراصل صفات ذات کی خبر دیتے ہیں، جس طرح ذات سے صفت کی خبر ملتی ہے؛

اسی طرز کے لوگوں میں کچھ لوگ ہیں جو حق تعالیٰ کو موجود اور معدوم کہنے سے تبری ظاہر کرتے ہیں، کیونکہ ان کے خیال میں یہ مفعول کے صیغے ہیں، ذات حق اس سے پاک ہے،

لیکن حقیقت یہ ہے، کہ الفاظ کا مسئلہ بہت سہل ہے، خصوصاً جب معارف اور علوم میں ان کا استعمال ہو آخر (اس ایک لفظ کی کیا خصوصیت) وہ سارے الفاظ جن کا اطلاق ذات حق پر کیا جاتا ہے یقیناً اس سے مراد ان معانی اور حقایق سے بہت اعلیٰ اور اشرف چیزیں ہوتی ہیں، جن کو سامنے رکھ کر یہ الفاظ بنائے گئے ہیں، مثلاً سمع اور بصر جس کا شرعی توقیف کے ساتھ خدا کی طرف انتساب کیا جاتا ہے، یقیناً اس سے وہ وصفی معنے مراد نہیں ہیں، کیونکہ حق تعالیٰ جسمیت اور آلہ سے پاک ہے، پس اس طرح علم و قدرت وجود وغیرہ صفات کا حال ہے، کہ خداوند تعالیٰ کی شان میں ان کے معانی اس سے کہیں اشرف و برتر ہیں، جو اس سے عوام الناس سمجھتے ہیں، اور ہمارے لیے اس کے سوا اور کوئی چارہ بھی تو نہیں کہ ان مشترک المعانی الفاظ کا اطلاق ذات حق کے ساتھ کریں، اور ان کے ساتھ اس پر تنبیہ کرتے جائیں کہ وہ ذات اس سے کہیں بعید ہے، کہ وہ اس معنی سے موصوف ہو، جو ہم ان الفاظ سے سمجھا کرتے ہیں، یہ طرز عمل تو حقیقی صفات میں اختیار کرنا چاہیے، باقی جن صفات کی ذات حق سے نفی اور سلب کی جاتی ہے، تو اس میں ہرج نہیں ہے، کہ ان کی نفی کرتے وقت وہی معانی مراد لیئے جائیں، جو وضع اور عرف عام میں مقصود ہوتا ہے، اور ان میں سے جنھوں نے یہ ثابت کرنے کے لیے کہ موجود کا اطلاق ذات حق پر نہیں کیا جاسکتا، یہ بات جو کہی ہے، کہ اس سے لازم آئے گا کہ حق تعالیٰ کے ساتھ تمام موجودات کو وجود میں اشتراک حاصل ہو جائے، تو ان لوگوں نے مطلق تعطل کا مسلک اختیار کیا ہے، اس کے معنے تو یہ ہوئے کہ خدا کو نہ حقیقت کہہ سکتے ہیں، نہ ذات نہ شئے، کیونکہ اس صورت میں بھی حقیقت، ذات، شیئت، وغیرہ کے مفہوم میں وہی اشتراک پیدا ہو جائے گا، اور خدا

جب شے نہیں ہے، تو پھر لاشے ہو گا، کیونکہ سلب وایجاب سے باہر تو کوئی چیز ہو نہیں سکتی، بلکہ ہویت، ثبات قیام اور اسی قسم کے سارے صفات کے متعلق بھی یہی کہا جا سکتا ہے نتیجہ یہ ہے کہ خدا کی معرفت اس کے جمالی صفات کمالی اوصاف کے بیان و اظہار کا دروازہ ہی بند ہو جائے گا۔

معتزلہ کے متعلق رائے

تعجب اس پر ہے کہ اس قسم کے لوگوں کا بھی شمار اہل نظر و فکر میں کیا جاتا ہے، اور اسی وجہ سے میں نے ان کے ہوسات کا ذکر یہاں کیا ہے؛ کیونکہ دانشمند آدمی اس قسم کے خرافات کے ذکر کرنے اور ان کے رد کرنے میں اپنا وقت کبھی ضائع نہیں کرتا۔

صاحب اشراق نے اپنی کتاب مطارحات میں معدوم کی شیئیت (اور معدوم وموجود) کے درمیان واسطہ ثابت کرنے کے متعلق ان کے ہوسات کا ذکر کرتے ہوئے لکھا ہے کہ

> تعجب ہے کہ وجود ہی ان لوگوں کے خیال میں وہ چیز ہے جس کا افادہ فاعل سے ہوتا ہے اور پھر وجود ان کے نزدیک، نہ موجود ہے نہ معدوم، تو گویا وجود کو فاعل وجود عطا نہیں کرتا، حالانکہ گفتگو پھر اس کے متعلق بھی پیدا ہوتی ہے؛ اور ثبوت بھی وجود کو فاعل نہیں دے سکتا کیونکہ وجود کو اپنے امکان کی وجہ سے ثبوت تو پہلے ہی سے حاصل ہے، تو مطلب یہ ہوا کہ ماہیات کو فاعل کی جانب سے کوئی چیز ملتی ہی نہیں، نتیجہ یہ ہوا کہ عالم اپنے صانع (یعنی خدا) سے مستغنی اور معطل ہو گیا۔"

صاحب اشراق نے اس کے بعد اس قوم کا ذکر ان لفظوں میں کیا ہے:۔

> "یہ ایک قوم ہے، جو اسلامی ملت کے عہد میں پیدا ہوئی اور ان کو عقلی امور کی جانب میلان ہوا مگر ان کے پاس خود عقل نہ تھی؛ اس لیے وہ ذاتی امور ہاتھ نہ آئے جو اسلامی صوفیوں کو میسر آئے؛ بلکہ انہیں وہ کتابیں ہاتھ آئیں جن کا بنی امیہ کے زمانے میں

ایک ایسے گروہ نے ترجمہ کیا تھا، جن کے نام گذشتہ فلاسفہ کے ناموں سے ملتے جلتے تھے، اس قوم کو دھوکا ہوا کہ جس کسی کا نام یونانی ہو، وہ فلسفی ہوا کرتا ہے۔

اب ان کتابوں میں انھیں جب ایسی باتیں ملیں، جو انھیں پسند آئیں، انھوں نے اس کو اپنا مذہب بنالیا، اور فلسفے کے شوق میں اس پر تفریعیں کیں، پھر وہی باتیں زمین میں پھیل گئیں، اور یہ لوگ اس پر خوش ہوتے رہے، متاخرین میں بھی چند لوگ ایسے گذرے جنھوں نے ان کی پیروی کی اور بعض مسائل میں ان سے اختلاف بھی کیا ہے۔

بہرحال مغالطے کا سارا دارومدار اس پر ہے کہ ان کو ایک ایسی جماعت کی کتابیں ملیں، جن کے متعلق انھوں نے سنا تھا کہ ان کے نام یونانی ہیں، پس اسی سے ان کو یہ وہم ہو گیا کہ پھر ان کتابوں میں فلسفہ بھی ضرور ہو گا، حالانکہ ان کتابوں کو فلسفے کی ہوا بھی نہ لگی تھی، پس ان کے پہلوں نے ان کتابوں کو قبول کیا، اور پچھلوں نے اس کی پیروی کی، حالانکہ فلسفے کی اشاعت (مسلمانوں) میں یونان کے عام نظریات و اقوال، تقریروں، اور خطبوں کی شہرت اور مقبولیت کے بعد ہوئی ہے“

فصل —— وجود رابطی کی بحث۔ حکماء کی اصطلاح میں وجود رابطی کا اطلاق دو معنوں پر ہوتا ہے ایک تو وجود رابطی اس وجود کو کہتے ہیں جو وجود محمولی کا مقابل ہوتا ہے۔ اور محمولی سے میری مراد، کسی شے کا وہ وجود ہے، جو اس کو نفس اس شے کی ہونے کی حیثیت سے ثابت ہو، یہی وجود محمولی ہے، جو امور ثلاثہ (یعنی واجب ممکن عرض) میں عام طور سے مستعمل ہے، بہرحال اس وجود محمولی کا مقابل جو وجود ہے یہ وہی ہے جو حملی قضایا کی ایجابی صورتوں میں رابطے کا کام دیتا ہے، اور یہ رابطہ اس نسبت حکمیۂ اتحادیہ کے سوا ہے، جو صرف حملیۂ ایجابیہ کے ساتھ مخصوص نہیں ہے، بلکہ

تمام عقود اور قضایا میں عام ہے،

پھر اس میں لوگوں نے اختلاف کیا ہے، کہ وجود رابطی کی اس قسم کو وجود محمولی کے ساتھ نوعاً وحدت حاصل ہے، یا نوعی طور پر بھی ایک دوسرے سے جدا اور غیر ہیں، اسی طرح اس میں بھی اختلاف ہے کہ یہ وجود رابطی ہلیات بسیطہ میں بھی پایا جاتا ہے یا نہیں۔

میرے خیال میں پہلے اختلاف کے اندر حق پہلی صورت ہے (یعنی وجود محمولی اور وجود رابطی میں نوعی طور پر غیریت ہے) اور دوسرے اختلاف میں (یعنی ہلیات بسیطہ میں وجود رابطی ہوتا ہے یا نہیں) اس میں حق دوسری بات ہے (یعنی نہیں ہوتا) اور وجود اپنی طبیعت وحقیقت کے اعتبار سے ایک نوع واحد ہے، (میرے اس دعوے میں اور اس دعوے میں) کہ ذاتی معانی کے لحاظ سے ان میں نوعی تخالف ہے، کوئی منافات نہیں ہے جس کی مزید وضاحت آگے آتی ہے، نیز واقعہ یہ ہے کہ (وجود رابطی اور وجود محمولی میں) جو اتفاق محسوس ہو رہا ہے۔ اس میں حق یہی ہے وہ کہ یہ اشتراک و اتفاق صرف لفظی ہے"

وجود رابطی کا دوسرا (اطلاق) "کسی ایسی شے پر جس کا شمار ناعتی یا صفاتی معنوں میں ہو، اس کے وجود کے دو اعتباروں میں سے ایک اعتبار پر ہوتا ہے، (یعنی ایسی شے کے وجود کے دو اعتباروں میں سے ایک اعتبار کو وجود رابطی کہتے ہیں) اور اس وجود رابطی کے کل معنی اس قدر ہیں، کہ کسی شے کا فی نفسہ تحقق ہو، مگر بایں طور کہ وہ شے کسی دوسری شے میں، یا دوسری شے کے لیے، یا دوسری شے کے سامنے ہو ورنہ کہ وہ چیز جس کا وجود لذاتہ ہے (اس کو وجود رابطی نہیں کہتے) مثلاً وہ وجود جو بذاتہ قیوم ہے، جیسا کہ میرا فلسفہ ہے یا ابداعی مفارقات کا وجود جیسا کہ فلسفہ مشہورہ میں بیان کیا جاتا ہے، کیونکہ معلول اور مسبب کے وجود کو جب نفس ذات کی حیثیت سے تصور کیا جائے۔ تو ہمارے نزدیک بھی اور ان لوگوں کے خیال میں بھی یہ وجود ہمیشہ وہی وجود ہے جو

علت تامہ فاعلیہ کے لحاظ سے اس کے لیے ہے، ہاں ہم اس پر اتنا اور اضافہ کرتے ہیں، کہ معلول کے لیے اس پہلو اور جہت کے سوا اور کوئی جہت نہیں ہے، کہ اس کو اپنے جاعل تام کے ساتھ ارتباط ہے، اور محض اسی جہت کی وجہ سے اپنی ذات کی رو سے موجود ہوتا ہے، نہ کہ اس کا یہ وجود جاعل اور خالق کے لیے ہوتا ہے، کیونکہ اس صورت میں (علت و معلول) کے وجود میں تغائر پیدا ہو جائے گا۔ اور دونوں کی نسبتیں بدل جائیں گی، (بہر حال یہ تو ہمارا خیال ہے) لیکن عام فلاسفہ یہ نہیں کہتے،

کیونکہ ہمارے نزدیک وجودات کے مختلف اطوار و انحاء جو جعل ابداعی (اور فاعل کی قوت آفرینش) کے ذریعے سے حاصل ہوتے ہیں یہی معلول ہے، اور ان لوگوں کے خیال میں معلول یا تو نفس ماہیات کا نام ہے، جیسا کہ رواقیوں کا مذہب ہے، یا وجود کے ساتھ ماہیات کے اتصاف کو معلول کہتے ہیں، جیسا کہ مشائیہ کے قاعدے کا اقتضا ہے، الحاصل ایسی صورت میں وجود رابطی اپنی طبیعت اور حقیقت کے اعتبار سے یہ نہیں چاہتا کہ وہ شے کے بالذات اور فی نفسہٖ تحقق سے مبائن، اور جدا ہو، بلکہ وہ شے کے اس (تحقق) کے اعتبارات میں سے کسی ایک اعتبار کا نام ہے، اگر اشیا میں یہ اعتبارات پیدا ہوتے ہوں،

لیکن وہ وجود رابطی جو ہلیۂ مرکبہ کے دو رابطوں سے ایک رابطے کا نام ہے، تو اس وجود رابطی کا نفس مفہوم ہی شے کے نفس تحقق کا بالکل مغائر اور مبائن ہے، تو اب جب ہم کہتے ہیں کہ سفیدی جسم میں موجود ہے اس کے دو اعتبار ہیں ایک اعتبار تو نفس سفیدی کے تحقق اور پائے جانے کا اعتبار ہے، اگرچہ اس تحقق کا حصول جسم میں ہی کیوں نہ ہوا ہو اس اعتبار سے وجود بیاض ہلّ بسیط کا محمول ہے، اور دوسرا اعتبار اس کا یہ ہے، کہ بیاض کے تحقق کو اس طرح تصور کیا جائے کہ وہ جسم میں ہے، اور یہ مفہوم اس مفہوم سے بالکل جدا ہے، جب ہم نے بیاض کے فی نفسہٖ تحقق کا اعتبار کیا تھا، اگرچہ واقع کے اعتبار سے بیاض کا فی نفسہ تحقق بنفسہٖ اسی

حیثیت سے ملحوظ ہوتا ہے، ایسی صورت میں اس کے لیے جائز ہوگا کہ وہ ہل مرکبہ کا محمول بھی بن سکے، اور اس کا مفاد یہ ہے کہ بیاض دراصل ایک ناعتی اور صفاتی حقیقت ہے اس کا فی نفسہ وجود اپنے نفس کے لیے نہیں، بلکہ جسم ہی کے لیے ہوتا ہے،

پھر ناعتی وجود کو جب اس جہت سے اعتبار کیا جائے گا، تو اس پر دو طرح سے لحاظ کر سکتے ہیں، کبھی تو اس طرح لحاظ کرتے ہیں، کہ اس وجود کو خود اسی شے کی طرف منسوب کرتے ہیں، اس وقت بولتے ہیں؛ کہ یہ جسم وہ ہے جس کے لیے بیاض موجود ہے، ایسی صورت میں اب یہ وجود منعوت اور موصوف کے حالات میں شامل ہو جاتا ہے، میں نے جو باتیں ابھی کہیں، ان ہی بنیادوں پر خود لفظ وجود کا اطلاق عرفی اشتراک کے طور پر دو معنوں پر ہوا کرتا ہے:۔

ایک تو وجود رابطی بالمعنی الاول کے مقابلے میں اس اصطلاح کی بنا پر وجود کا اطلاق عام ہو جاتا ہے، اور وجود لذاتہ، یعنی، وجود فی نفسہ اور وجود لنفسہ اور وجود لغیرہ، مثلاً اعراض اور صور کا وجود کہ ان کا فی نفسہ وجود (خود ان کے نفس کے لیے نہیں) بلکہ غیر کے لیے ہے،

دوسرا اس وجود رابطی کے مقابلے میں جب اس کو ثانی معنی کے لحاظ سے فرض کیا جائے، ایسی صورت میں وجود کا یہ اطلاق صرف وجود الشئے لنفسہ کی حد تک محدود ہو جاتا ہے، اور نواعت اور اوصاف کے وجود پر اس کا اطلاق اس وقت درست نہیں ہوتا،

خلاصہ یہ ہے کہ معنی اول کی رو سے وجود رابطی دراصل ایک ایسے تعلقی مفہوم کا نام ہے جس کا تصور اور تعقل بالاستقلال ممکن ہی نہیں، گویا وہ حرفی معنوں میں ہے، اور محال ہے، کہ اس شان کو اس سے جدا کر لیا جائے، پھر کوئی اسمی معنی لیا جاتا ہے، تاکہ التفات کا اس کی طرف رخ ہو سکے، اب جا کر وہ محمولی وجود ہو جاتا ہے، ہاں یہ ہو سکتا ہے کہ بجائے اسمی معنے کے کوئی نسبی معنے کو بھی اس کے لیے

فرض کیا جا سکتا ہے بشرطیکہ وہ رابطی نہ ہو؛

اور دوسرے معنے کے اعتبار سے وجود رابطی، ایک ایسا مفہوم ہے، جو مستقلاً دائرۂ تصور و تعقل میں لایا جا سکتا ہے، اور وہ تو شے کے وجود فی نفسہ ہی کا نام ہے؛ البتہ واقع میں غیر کی طرف اسے اضافت لاحق ہو گی، لیکن یہ اضافت اس کے موضوع کی ماہیت سے خارج ہوا کرتی ہے اسی لیے اس میں صلاحیت ہوتی ہے کہ اس کو نفس اس کی ذات کی حیثیت سے یعنی بماھوھو فرض کیا جائے، ایسی صورت میں وہ اسمی معنی بن جاتا ہے اور ایسی چیزیں جو محض اضافات اور صرف نسبتیں ہیں، ان کا حال یہ نہیں ہوتا، اور جیسے وجود کے سلسلے میں یہ اقسام ایک دوسرے سے جدا جدا ہیں اسی طرح عدم کے بھی اقسام ہیں، ٹھیک اسی طرح جس طرح وجود کے متعلق کہا گیا۔ لیکن بسا اوقات لفظی اشتراک کی وجہ سے اس ذیل میں بہت سے اغلاط واقع ہو جاتے ہیں، پس اگر ان دونوں میں سے پہلے کا نام وجود رابطہ، اور دوسرے کو وجود رابطی کے نام سے موسوم کر دیا جائے، اس طرح ان دونوں معانی میں سے پہلے معانی کے لیے وجود محمولی اور دوسرے کے لیے وجود فی نفسہ کی اصطلاح بنالی جائے، اور یہی طریقہ عدم (کی تقسیمات) میں اختیار کیا جائے تو غلطیوں سے بچاؤ کی صورت نکل آئے گی،

منہج ثانی

کیفیات کے اصول اور عقود کے عناصر ان کے خواص کی تفصیل

فصل (۱) وجوب و امکان۔ امتناع حق اور باطل وغیرہ کی تعریف۔

نفس انسانی میں جن معانی کا ارتسام اور انتقاش، ابتدائی اور

اوّلی طور پر ہوتا ہے، ان میں ضرورت اور (لاضرورت، یا ضروری ہونے، یا نہ ضروری ہونے) کا بھی مفہوم ہے اور اسی (بداہت) کا نتیجہ ہے کہ بعض لوگوں نے جب ضرورت اور لاضرورت کی لفظی اور تنبیہی نہیں، بلکہ حقیقی تعریف کرنی چاہی، تو انھوں نے ایسی تعریفیں کیں جو مستلزم دور تھیں، مثلاً انھوں نے ممتنع (یعنی ایسی چیز جس کا نہ ہونا ضروری ہے) کی تعریف کرتے ہوئے کہا کہ جو ممکن نہ ہو، اور ممکن کی تعریف میں کہا کہ جو ممتنع نہ ہو، ظاہر ہے کہ یہ کھلا ہوا دور ہے۔ اسی طرح انھوں نے واجب (یعنی جس کا ہونا ضروری ہے) کی تعریف کرتے ہوئے کہا کہ واجب اس کو کہتے ہیں کہ جس کے عدم کے فرض کرنے سے محال لازم آتا ہو؛ اور ممکن کی تعریف میں انھوں نے کہا کہ جس کے وجود اور عدم کے فرض کرنے سے محال لازم نہ آتا ہو؛ لیکن یہ بھی درست نہیں ہے،

مگر میں اس تعریف کی نادرستی کا قائل اس بنیاد پر نہیں ہوں کہ جیسا کہ بعضوں کو وہم ہوا ہے کہ یہ تعریف مستلزم دور ہے کہ (ممکن کی تعریف میں محال یعنی ممتنع کا لفظ آیا) اور ممتنع کی تعریف ان لوگوں نے یہ کی ہے کہ جو ممکن نہ ہو، کیونکہ ظاہر ہے کہ ممتنع کی تعریف میں جو "ممکن" کا لفظ استعمال کیا گیا ہے، اس سے مراد ممکن کے وہ عامی معنی ہیں جسے عوام بھی سمجھتے ہیں، اور جس ممکن کی تعریف یہ کی گئی ہے، کہ اس کے وجود اور عدم کے فرض سے محال اور ممتنع لازم نہ آئے، یہ اس ممکن کی تعریف ہے جو خاصی ہے (یعنی خواص فلسفے کی اصطلاح میں مراد لیتے ہیں) بس جب دونوں جگہ ممکن کے معنے بدل گئے تو اب اس وجہ سے دور غائب ہو گیا۔

بلکہ میرے خیال میں اس دور کی وجہ یہ ہے کہ ان میں جس کسی نے ممتنع کی تعریف یہ کی ہے کہ جس کا نہ ہونا واجب ہو، اور پھر اسی نے واجب کی وہ تعریف کی جس کا میں نے ذکر کیا (یعنی واجب وہ ہے جس کے عدم کے فرض سے محال اور ممتنع لازم آئے، تو اب یہ تعریف دوری ہو جاتی ہے (کہ واجب کی تعریف میں ممتنع اور محال آیا اور محال و ممتنع کی تعریف میں واجب)

اس لیے ضروری ہے کہ ان اشیا کے متعلق یہ طے کر لیا جائے کہ یہ بالکل امور بیّنہ اور کھلی ہوئی باتیں ہیں، کیونکہ آدمی وجود اور شیئیت وغیرہ عام باتوں کے بعد سب سے پہلے جس بات کا تصور کرتا ہے وہ ضرورت اور لاضرورت ہی کا مفہوم ہے؛ پس جب ضرورت کو وجود کی طرف منسوب کر دیا جائے، تو اسی کا نام وجوب ہو جاتا ہے، اور اگر اسی ضرورت کو عدم کی طرف منسوب کریں تو اسی کو امتناع کہتے ہیں، اور جب لاضرورت کو خواہ ان میں (یعنی وجود اور عدم میں سے) کسی ایک کی طرف یا دونوں کی طرف منسوب کیا جائے تو بس اسی سے امکان عام یا امکان خاص پیدا ہو جاتا ہے، علاوہ (دور کے) گذشتہ بالا تعریفوں میں اور بھی خرابیاں ہیں، اور وہ یہ کہ واجب کا یہ مفہوم ہی نہیں ہے کہ جس کے عدم سے محال لازم آتا ہو، بلکہ واجب کا تو نفس عدم ہی محال ہوتا ہے، نہ یہ کہ کسی محال کے لازم آنے کی وجہ سے واجب کا عدم محال ہوا کرتا ہے، بلکہ واقعہ یہ ہے، کہ کبھی واجب کے عدم سے کوئی محال لازم ہی نہیں آتا یا اگر آتا ہے، تو اس کا لزوم اس قدر ظاہر و باہر نہیں ہوتا جیسا کہ خود واجب کے عدم کا محال ہونا بیّن ہوتا ہے، اور یہی حال ممتنع کا بھی ہے، کہ محال تو دراصل خود ممتنع ہوا کرتا ہے، نہ یہ کہ اس کے فرض وجود سے کوئی محال لازم آیا کرتا ہے۔ گویا یہ تعریف شے کی خود اس شے کے ذریعے سے کی جاتی ہے، اور یہی حال امکان کے مفہوم کا بھی ہے، بلکہ علم کلی میں جن عام اور شامل مفہومات سے بحث کی جاتی ہے، سب کا یہی حال ہے، جیسا کہ میں نے پہلے ہی تم کو متنبہ کر دیا ہے، اور اگر تم چاہتے ہو کہ ان تینوں معانی کی تعریف کی جائے، تو تمھیں چاہیے، کہ پہلے وجوب کے مفہوم کو بالکل بدیہی اور قطعی طور پر بیّن فرض کر لو، اور ایسا کیوں نہ کیا جائے، آخر وجوب تو وجود ہی کے موکد ہونے کا نام ہے، اور وجود ظاہر ہے کہ عدم سے بہت زیادہ جلی اور روشن ہے، کیونکہ وجود کی یافت اور معرفت تو خود وجود ہی کے ذریعے سے ہوتی ہے اور عدم کی معرفت کسی وجہ سے بھی ہو وجود ہی کے ذریعے سے حاصل ہوتی ہے،

اب تم امکان کی تعریف یوں کرو، کہ جس کے طرفین (یعنی عدم اور وجود) سے وجوب مسلوب ہو، اور سلب وعدم کے لیے وجوب کو ثابت کرکے امتناع کی تعریف حاصل کرلو، پھر ایک بات تمھیں یہ بھی معلوم کرنی چاہیے کہ شے کی تقسیم جب لوگوں نے ان تین معانی کی طرف کرنی چاہی، تو سب سے پہلے انھوں نے کلی ماہیتوں پر توجہ کی کہ عدم اور وجود کی طرف منسوب کرنے کے بعد اس کا کیا حال رہتا ہے، اس باب میں انھوں نے صرف ان اقسام کے نفس مفہوم کا لحاظ کیا، اس سے اس وقت بحث نہ تھی کہ دلیل و برہان سے وہ واقع اور ثابت بھی ہیں یا نہیں، اس کے بعد انھوں نے پایا کہ کوئی ایسا کلی مفہوم نہیں ہے، جو ان (تین معانی میں سے) کسی ایک کے ساتھ متصف اور موصوف نہ ہو، تب انھوں نے پہلے یہ حکم لگایا کہ ہر مفہوم نفس اپنی ذات کے لحاظ سے یا وجود کو چاہتا ہے یا عدم کو، یا ان میں سے کسی ایک کو بھی نہیں چاہتا، پس اسی حکم سے یہ تین قسمیں پیدا ہوگئیں، یعنی واجب لذاتہ، ممکن لذاتہ، ممتنع لذاتہ، باقی یہ احتمال کہ کوئی ایسا مفہوم بھی ہوسکتا ہے جو عدم اور وجود دونوں کا مقتضی ایک ساتھ ہو، تو ادنیٰ توجہ سے یہ احتمال سامنے سے ہٹ جاتا ہے اور یہی غرض اس دعوے سے ہے کہ عقلی طور پر (مفہوم) ان ہی تین قسموں میں منحصر ہے، لیکن جب بات دلیل و برہان کے دائرے میں آئی، تو اب یہ محسوس ہوا کہ اگر عقلی نظر و فکر سے کام لیا جائے تو نظر آتا ہے کہ کسی ماہیت کا اس طور پر ہونا کہ وہ وجود کو مقتضی ہو، بالکل ایک غیر معقول امر ہے، اگرچہ ابتدائی طور پر سلسلۂ تقسیم میں ایک قسم ایسی پیدا ہوتی ہے بہرحال اسی وجہ سے انھوں نے واجب کے ایک معنی مقرر کرلیے مگر جب اس کے خواص کی تفصیل کا وقت آیا، تو اس وقت ان پر واجب الوجود کے ایک اور معنی کا انکشاف ہوا، جیسا کہ پھر لوٹ کر ہم اس کا عنقریب ذکر کریں گے،

اور تعلیمی سہولتوں کو پیش نظر رکھتے ہوئے، بعض موقعوں پر بسا اوقات یہ ایسا کیا کرتے ہیں، ٹھیک اس کی مثال ایسی ہے کہ یہی حکما،

(کائناتی آثار اور موثر یعنی حضرت حق تعالیٰ کے درمیان) عقلی اور نفسی اور جسمانی طبائع کے وسائط ثابت کرتے ہیں اور ان واسطوں کی طرف علیت اور اضافۂ آثار کو منسوب کرتے ہیں، کیونکہ ان کو اس پر اعتماد ہوتا ہے کہ دوسری جگہ یہ ثابت ہو چکا ہے کہ وجود اور ہستی میں واجب تعالیٰ کے سوا اور کوئی دوسرا موثر نہیں ہے، اور عقلی نفسی۔ طبعی مبادی کو جو علت یا موثر قرار دیا جاتا ہے تو اس کی وجہ محض یہ ہوتی ہے کہ یہ چیزیں حضرت واحد کے فیض تاثیر کے شرائط اور اس کے معدات ہیں اور اس کے جود و رحمت کے مختلف پہلوؤں اور جہتوں کی تکثر کی یہ شکلیں ہیں، اور ہم اپنے مخصوص مقاصد کے سلسلۂ بیان میں اس طرز عمل کی عموماً پابندی کریں گے کہ پہلے قوم یعنی حکماء کے مسلک پر چلیں گے، اور ہمارا یہ طریقہ مباحث کے آغاز اور ان کے درمیانی سلسلے میں جاری رہے گا، لیکن غایات اور نتائج بحث کے موقعوں پر ہم ان سے جدا ہو جائیں گے، اور ہم نے یہ راہ خاص کر اس لیے اختیار کی ہے تاکہ جن امور کے ہم درپے ہیں، ان کے سمجھنے سے لوگ ابتدائی طور پر بھڑک نہ اٹھیں، بلکہ شروع شروع میں ہم ان کو مانوس کریں گے تاکہ میری بات ان کے کانوں میں پہنچ کر قبولیت کا درجہ حاصل کرے، غرض صرف ان کے ساتھ مہربانی کرنی ہے،

ہر حال جس طرح واجب کے اس معنے کو جسے ابتداءً طلبہ اس تقسیم کے نتیجے سے سمجھتے ہیں، یہ بدل دیتے ہیں، اسی طرح ہم نے بھی بعض موقعوں پر ممکن کے یہ معنے بیان کرکے کہ جو واجب کے سوا ہو، اس مفہوم کو بدل دیا ہے جو لفظ ممکن سے عام طور پر جمہور سمجھا کرتے ہیں، جیساکہ تمھیں عنقریب معلوم ہو گا،

الحاصل تقسیم کے اس سلسلے میں جو طریقے ان کی کتابوں میں پائے جاتے ہیں، ان میں تحقیق سے زیادہ قریب جو بات ہے، وہ یہ ہے کہ ہر موجود جسے عقل صرف موجود ہونے کی حیثیت سے تصور کرے، اور اس کے سوا اور تمام امور سے قطع نظر کرلے) تو اس وقت یا تو ایسا ہو گا، کہ اس موجود کی

نفس ذات سے صرف ذات کی حیثیت سے ایسی موجودیت کے مفہوم کو جو اپنے عام معنے کے لحاظ سے تمام موجودات پر حاوی ہو، (عقل پیدا) اور منتزع کرے گی، اور اس پر موجود ہونے کا حکم لگائے گی، یا ایسا نہ ہوگا، بلکہ اس سے (موجودیت کے انتزاع) کے لیے نفس اس شے کی ذات کافی نہ ہوگی، بلکہ اس کے سوا بھی کسی اور چیز کی ضرورت ہو گی، مثلاً جب تک اس موجود، کا انتساب کسی شے کی طرف نہ ہوے یا اس کی ذات کے ساتھ کوئی اور چیز جوڑی نہ جائے، یا اس کے علاوہ کوئی اور بات ہو،

پس (اس میں سے) جو امر اول ہے، یہی واجب لذاتہ حق اول اور اشراق کی زبان میں نورالانوار، فیثاغورسیوں کی اصطلاح میں وحدت حقیقیہ، اور صوفیوں کے محاوروں میں حقیقۃ الحقایق، وغیرہ کا مفہوم ہے؛

اور دوسری قسم ممتنع تو ہو نہیں سکتی، کیونکہ میں نے مقسم (بجائے مفہوم کے) موجود کو قرار دیا ہے، بس اس لیے اسی دوسری قسم کا نام ہم ممکن رکھدیتے ہیں، خواہ (ایسا موجود) ماہیت ہو، یا انیت (ہستی) ہو، ہاں اتنی بات ہو گی کہ ماہیات کی موجودیت کی صورت میں، وجود کو اس کے ساتھ جوڑنا پڑے گا، یا ماہیت کو وجود کے ساتھ رنگین ہونا پڑے گا اور خود وجودات کی موجودیت کی صورت میں، (اس کے موجود ہونے کے لیے ضرور ہوگا) کہ جاعل تام اور خالق سے اس کا صدور ہو (یہ صدور ایسا ہوگا) جیسے ہیکلوں، اور قوابل، پر روشنیوں یا ظلال کا انعکاس ہوتا ہے، بلکہ (وجودات کی موجودیت کے معنے ایسی صورت میں یہ ہوں گے) کہ ان وجودات کا ان وجودی اطوار میں تطور ہوتا ہے، جنھیں ماہیتوں کی طرف ایک قسم کے انصاف یا انصباغ اور استکمال کی نسبت ہے، اور جاعل قیوم کے ساتھ قیام نزول تشعشع درخشانی، فیض، ریزش وغیرہ کا تعلق ہے، جیسی کہ اس کے تقدس اور رغنا کے شایان شان ہے۔

بہر حال اس تقریر کی بنیاد پر، اب وجود عام کے مفہوم کا مصداق، اور اس کلی معنے کے انتزاع کا مبداء، واجب لذاتہ میں خود اس کی ذات نفس اپنی ذات کی حیثیت سے ہوگا، جس میں قطعاً کسی دوسری جہت یا ذات کے سوا کسی اور امر کے اعتبار کی بالکل حاجت نہیں، خواہ وہ امر کوئی انضمامی حیثیت ہو، یا کوئی ایسی انتزاعی حیثیت ہو جسے تعلیلی (طور پر ذہن پیدا کرے) یا تقئیدی طور پر،

اور ممکن میں (موجود کا مصداق وہی چیز ہو سکتی ہے) جس میں کسی اور حیثیت کا واسطہ فرض کیا جائے، خواہ وہ حیثیت انضمامی اور اتحادی ہو، اگر (ممکن سے مراد) ماہیت ہو، یا ارتباطی اور تعلقی ہو، اگر اس سے وجود ہی کی کوئی خاص نوعیت مراد لی جائے، کیونکہ عنقریب تم پر یہ بات ایک طرح کی برہانی صورت میں واضح ہونے والی ہے، کہ ممکن کے موجود ہونے کے معنی اس کے سوا اور کچھ نہیں ہیں کہ موجود کی حقیقت کے ساتھ اس کا اتحاد ہو گیا، جیسا کہ اس کی طرف اشارہ بھی کیا گیا ہے اور ممکن کے وجود کے امکان کا سارا دار و مدار اس پر ہے، کہ اس کے وجود میں غیر کی طرف محتاج اور مفتقر ہونے کی شان پائی جاتی ہے، اور واجبی وجود کا مناط و مدار غیر سے بے نیاز اور غنی ہونے کے سوا اور کچھ نہیں ہے،

پس اگر (یہ مانا جائے) کہ ماہیات کی حقیقت سے وجود خارج ہوتا ہے، تو اس وقت اس کے امکان کے معنے یہ ہوں گے کہ نفس کو اس کی ذات کے لیے، نہ وجود کی ضرورت ہے، نہ عدم کی، (اور اگر یہ مانا جائے کہ وجودات ہی نفس ممکنات ہیں) تو اس وقت وجودات کے امکان کے معنے یہ ہوں گے کہ ان کی ذاتوں کا مرتبط اور متعلق ہو کر پایا جانا بھی ان کا امکان ہے: اور ان کے امکان کو غیر کے ساتھ تعلقات اور روابط ہیں، اسی لیے ان کی حقیقت صرف تعلقی اور ان کی ذاتیں صرف جگمگاہٹیں، اور درخشانیاں ہیں، نہ انھیں ذاتی طور پر استقلال حاصل ہے

اور نہ وجود کے لحاظ سے یہ مستقل ہیں،

بخلاف کلی ماہیتوں کے کہ گو وجود سے پہلے انھیں کسی قسم کا ثبوت حاصل نہیں ہے، لیکن بایں ہمہ یہ ایسے اعیان ہیں، جن کو ان کی کنہ اور حقیقت کے لحاظ سے دائرۂ تصور میں لایا جاسکتا ہے، جب تک ان کے وجودات ہیں، خواہ وہ وجودات صرف عقلی ہی کیوں نہ ہوں، کیونکہ جب تک ہستی اور وجود کی روشنی سے یہ روشن نہ ہوں گے ان کی طرف عقلی اشارہ بھی تو نہیں کیا جاسکتا کہ وہ زمانے کے کسی وقت میں نہ موجود ہیں نہ معدوم، بلکہ واقعہ یہی ہے، کہ وہ ازلاً و ابداً اپنی ذات کے پردوں میں، اور اپنے اصلی خفا کے ساتھ ہمیشہ باقی ہیں، ان کے حقایق تعلقی حقایق نہیں، اسی لیے ان کی طرف یہ اشارہ کیا جاسکتا ہے اور یہ حکم لگایا جاسکتا ہے کہ "یہ وہی ہیں" یا یہ کہ نہیں ہے وہ لیکن وہی" اور یہ "وہی" نہ موجود ہیں نہ معدوم، نہ مقدم ہیں، نہ مؤخر" نہ ان سے کوئی چیز نکلی ہے اور نہ وہ کسی سے صادر ہوئی ہیں، نہ ان کا کسی سے تعلق ہے، اور نہ وہ جاعل ہیں اور نہ مجعول،

خلاصہ یہ کہ (ان ماہیات کلیہ) کی طرف نفس ان کی ذات کی حیثیت سے اس وقت بھی جس وقت ان کی طرف وجود کو مجازی طور پر منسوب کردیں، کسی نعت یا صفت کا انتساب نہیں ہوسکتا، یا کوئی حکم نہیں لگایا جاسکتا بجز اس کے کہ "وہ وہی ہے" اس کے سوا اور کوئی بات اس کی طرف منسوب نہیں ہوسکتی) بخلاف (نظریۂ) وجودات کے، کہ ان کے حقایق چونکہ تعلقی ہیں، اس لیے عقل کے لیے یہ ناممکن ہے، کہ قیوم جاعل سے جدا کرکے اس کی طرف یہ اشارہ کرسکے کہ "یہ وہی ہے" کیونکہ ان کے لیے کوئی جداگانہ ہویات اور تشخصیات جو بذات خود مستقل ہوں نہیں ہیں۔

لیکن بایں ہمہ صرف عینی ہستیاں ہیں جن میں کسی قسم کا ابہام نہیں ہے اور یہ محض وجودات بغیر ماہیات کے ہیں، فقط انوار ہیں جن میں ظلمت کی گنجائش نہیں، لیکن اس کے تصور کے لیے ایسے ذہن لطیف و ذکی کی

حاجت ہے، جس کی لطافت و ذکاوت، و قت اپنے انتہائی درجے پر پہنچی ہوئی ہو اسی لیے کہا گیا ہے کہ یہ طورِ عقل سے بالاتر طور ہے، کیونکہ اس کے لیے دراصل ایک مستقل فطرت اور ثاقب طبیعت کی ضرورت ہے۔

تو جس طرح غیر بسیط (یعنی مرکب) ماہیتیں جن کی حد اور تعریف ہو سکتی ہے، حدود کے اعتبار سے ان کا تصور اور ان کے کنہ ذات تک رسائی نہیں ہو سکتی، جب تک ان مقومات ذاتیہ کا تصور نہ کر لیا جائے جو ان کی ذات پر مقدم ہے، اسی طرح ان وجودات کی کنہ ذات تک رسائی نہیں ہو سکتی، جو نفس اپنی اپنی ذات کی حیثیت سے فقر اور احتیاج محض ہیں، جب تک کہ اس کے کنہ کا علم نہ حاصل ہو جائے، جو ان وجودات کا مقوم ہو، یعنی اس کے وجودی مبادی اور فاعلی مقومات کے علم کا حاصل کرنا ضروری ہے۔

اور جو شخص کامل غور و فکر سے کام لے گا، وہ یہ سمجھ سکتا ہے کہ منطقی جو یہ کہتے ہیں کہ حد اور برہان حدود میں باہم مشترک ہوتے ہیں، اور برہان کا حد اوسط دراصل وہی متاخر حد ہے، جس کا نام حد کی صورت میں فصل ہو جاتا ہے، نیز معلم اول نے جو اپنی کتاب (اثو لوجیا) میں جو ذکر کیا ہے، کہ کیا ہے؟ اور کیوں ہے؟ کے سوالات کا جواب اکثر چیزوں میں ایک ہو جاتا ہے ان تصریحات میں لطیف بلکہ سچ پوچھو تو واضح اور صاف اشارے اسی امر کے مل سکتے ہیں جسے میں کہہ رہا ہوں، خلاصہ یہ ہے، کہ ممکن کو اس کے مقومات سے ماہیت اور وجود کے اعتبار سے مجرد فرض کرنا دراصل ذہن انسانی کا ایک تحلیلی عمل اور تصرف ہے۔

بہر حال گذشتہ بالا بیان سے امکان اور وجوب کے جو معنی معلوم ہوئے، ان سے یہ امر بخوبی روشن ہو گیا کہ وہ چیز جس کا حق صرف امکان اور اقتضا ہے، اس کے لیے کسی طرح جائز نہیں کہ اپنی ذات کی ہستی اور وجود کی وہ مقتضی ہو، نہ (یہ اقتضا) اس کا تام ہو سکتا ہے، اور نہ ناقص، اس کے وجود اور عدم میں باہم کسی کو کسی پر، کوئی ترجیح

حاصل نہیں، خواہ (کسی وجہ) سے وہ وجوب کی حد تک پہنچ جائے، یا نہ پہنچے، اس کے بعد پھر یہ تجویز کرنا کہ ممکن کی ذات بھی وجود کے رجحان کو یا اس کے اولویت کو مقتضی ہوتی ہے، اور وہی اس کے تحقق کا باعث ہوتا ہے یہ محض اس امر سے غفلت کا نتیجہ ہے، کہ ممکن نفس اپنی ذات کی حیثیت کے سبب سے قطع نظر کرنے کے بعد صرف باطل اور کچھ نہیں ہے، ایسی صورت میں) اسے نہ کوئی امتیاز حاصل ہوتا ہے نہ اس میں تاثیر ہوتی ہے، نہ کسی قسم کا اقتضا نیز اس پر بھی تو غور کرنا چاہیے، کہ اگر کسی ممکن کی ذات اپنے وجود کی اولویت یا رجحان کو مقتضی ہو، تو یقیناً ترجیح بلا مرجح لازم آتی ہے کیونکہ وجود سے پہلے (جب اس ممکن کو) نہ کوئی تمیز حاصل تھی اور نہ خصوصیت تو اب اگر کسی ممکن کے لیے یہ جائز ہو، کہ وہ وجود کی اولویت، یا کسی خاص خصوصیت کا اپنے مرتبۂ وجود میں مقتضی ہے، اور کوئی دوسرا ممکن بھی وجود کی اولویت اور کسی مرتبۂ وجود میں ایسی خصوصیت کا مقتضی نہ ہو، یا وجود کے اس مرتبے میں بطلان محض اور کچھ نہ ہونے کی وجہ سے ان دونوں میں باہمی کوئی امتیاز نہیں ہے، تو یقیناً اس سے وہی ترجیح بلا مرجح اور تخصیص بلا مخصص لازم آتی ہے۔

اسی امکان ذاتی کے معنے کی طرف جو تمام ممکنات کو حاوی ہے، حق تعالیٰ نے اپنے قول۔ کل شئی ھالک الا وجھہ (ہر چیز ہالک ہے سوائے خدا کے وجہ کے) میں ارشاد فرمایا ہے؛ کیونکہ ہلاکت کے یہی معنے ہیں، کہ وجود کا اسے استحقاق نہیں ہے؛ اور وجہ کو مستثنےٰ کیا گیا، کہ وہی دراصل وجوب کی جہت ہے؛ یعنی وجود کا بالفعل ہونا ہے، اور کہا جاتا ہے کہ اسی روحانی نغمے سے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی روح میں وجد پیدا ہوا اور وہ وجد علوی تھا نہ سفلی جب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے لبید کے اس مصرعہ کو سنا کہ اس نے کہا ہے، الا کل شئی ما خلا اللہ باطل۔ (ہاں اللہ کے سوا ہر چیز باطل اور ہیچ ہے) وکل نعیم لا محالۃ زائل (اور ساری نعمتیں بالآخر زوال پذیر ہیں، اس سے آپ کی (روح) میں حسی نہیں بلکہ ایک قدسی طرب

پیدا ہوا اور فرمایا۔ اللھم الاعیش الا عیش الاخرۃ۔ (اے پروردگار، زندگی نہیں ہے، مگر صرف آخرت کی زندگی)

حق اور صدق کی اصطلاح

لفظ حق سے کبھی وہ وجود مراد لیتے ہیں، جو اعیان اور خارج میں مطلقاً موجود ہو؛ گویا شے کی وجود عینی ہی کو اس کی حقیت کہتے ہیں، اور کبھی (حق) سے مراد وہ وجود لیا جاتا ہے جو دائم اور ہمیشہ رہنے والا ہو، اور کبھی (اس لفظ حق) سے مراد واجب لذاتہ بھی ہوا کرتا ہے، اور کبھی حق سے اس قول یا عقد (جملہ یا قضیہ) کا وہ حال مقصود ہوتا ہے، جو واقع کی مطابقت سے اسے حاصل ہو، مثلاً کہا جاتا ہے کہ یہ قول حق ہے، یا یہ اعتقاد حق ہے، اور حق سے جب اس مفہوم کا اعتبار کیا جاتا ہے، تو اسی کو صادق کہتے ہیں، (فرق اتنا ہے) کہ (قول یا اعتقاد) کو جب کسی امر کی طرف منسوب کریں تو اسے صادق کہتے ہیں، اور جب امر کو (قول یا اعتقاد) کی طرف منسوب کریں تو اس اعتبار سے اس کا نام حق ہو جاتا ہے۔ اور اس نے غلطی کی جسے یہ وہم ہوا کہ امر جیسا واقع میں فی نفسہ ہے، اس کی نسبت جب قول اور عقد کی طرف کی جائے، تو اسی کی تعبیر حقیت سے کی جاتی ہے، اور اسی فی نفسہ امر کی طرف جب قول یا اعتقاد کو منسوب کیا جائے تو اس کا نام صدق ہوتا ہے؛

(اور یہ اس لیے غلط ہے) کہ اس وجہ سے دونوں میں امتیاز پیدا کرنا بہت دور از کار مہمل بات ہے۔ اور اقوال میں احق ترین قول وہ ہے جس کا صدق دائمی ہو، پھر اس میں بھی بہت زیادہ (حق تر وہ ہے) جس کا صدق اوّلی ہو؛

اور تمام اقوال میں حقیت اولیہ کا استحقاق جسے سب سے پہلے حاصل ہے؛ اور جس کا انکار صرف سفسطہ اور مغالطہ یا محض فریب ہے، وہ یہ قول ہے کہ ایجاب اور سلب کے درمیان کوئی واسطہ نہیں ہے؛ کیونکہ جتنے اقوال ہیں، تحلیل کے بعد سب کی انتہا اسی پر ہوتی ہے، جو

اس قول کا منکر ہے، وہ دراصل سارے مقدمات اور نتائج کا منکر ہے، اور یہ تو موجود کے ان عوارض کا ایک خاصہ ہے، جب اس کو صرف موجود کی حیثیت سے تصور کیا جائے، کیونکہ سارے موجودات کے لیے یہ عام ہے۔

سوفسطائیوں کے مسلک کی تنقید

شیخ نے شفا میں سوفسطائیوں کی برائیوں کا ذکر کرتے ہوئے جو کچھ لکھا ہے اس کا خلاصہ یہ ہے کہ ان سے پوچھا جائے، کہ آیا تم اسے بھی جانتے ہو یا نہیں کہ تمھارا یہ "انکار" خود حق ہے یا باطل یا تمھیں اس میں بھی شک ہے، اگر ان امور میں سے کسی چیز کے جاننے، اور علم کا یہ اقرار کریں، تو پھر انھوں نے کسی ایک چیز کی حقیقت کے اعتقاد کا تو اقرار کر لیا، خواہ یہ اعتقاد حق کے انکار کا ہو، یا باطل کے اعتقاد کا یا ان میں شک کرنے کا، بہرحال یہ جو حق کے مطلقاً انکار کے مدعی تھے، یہ دعویٰ تو ساقط ہو گیا اور اگر (سب کے جواب میں) یہ کہیں کہ ہمیں سب ہی میں شک ہے، تو ان سے کہا جائے گا کہ تم کو اس کا بھی علم ہے یا نہیں کہ تم شک کر رہے ہو، یا تم انکار کر رہے ہو، بہر حال ان میں سے کسی خاص اور معین قول کا تمھیں علم ہے یا نہیں اب اگر یہ اس کا اقرار کریں کہ یہ شک میں مبتلا ہیں یا یہ منکر ہیں، اور ان اشیا میں سے کسی خاص شے کا انھیں علم ہے، تو انھوں نے کسی ایک چیز کے علم کا اور کسی ایک حق کا اقرار کر لیا، اور اگر یہ کہیں کہ "ہم کچھ نہیں سمجھ رہے ہیں"، ہم یہ بھی نہیں سمجھتے کہ ہم نہیں سمجھ رہے ہیں، اور ہمیں ہر چیز میں شک ہے یہاں تک کہ ہمیں خود اپنے وجود اور عدم میں شک ہے، بلکہ اس شک میں بھی شک ہے، اور تمام اشیاء کے ہم منکر ہیں، حتیٰ کہ اس انکار کے بھی، تو گویا ان کی زبان اب ایسی باتیں بولنے لگی جو صرف عناد پر مبنی ہے، ایسی صورت میں ان کے سامنے حجت و دلیل پیش کرنے کی بنیاد ہی منہدم ہو گئی، اور اب ان کی راہ نمائی کی امید منقطع ہو جاتی ہے اس کے بعد ان کا علاج صرف یہی ہے کہ ان کو آگ میں گھسنے پر مجبور کیا جائے کیونکہ اب تو آگ اور آگ کا عدم ایک ہی چیز ہے، انھیں پیٹا جائے کیونکہ

در داور درد کا نہ ہونا اب دونوں ایک ہی بات ہے)

"ایک ذیلی بات"

مفہوم کی تقسیم ان تینوں مواد، یعنی، واجب۔ ممکن۔ ممتنع کی طرف، حقیقی تقسیم ہے، یا حقیقی قسمت کی ہم رتبہ ہے۔ کیونکہ وجود اور عدم، یا سلب و ایجاب دونوں پہلوؤں کے ضروری ہونے کا احتمال فطرت سلیمہ کے نزدیک قطعاً نا قابل اعتبار ہے، اور یہ تقسیم ایسی ہے؛ جو ہر اس مفہوم میں جاری ہوتی ہے، جسے کسی محمول کی طرف منسوب کیا جائے۔ مثلاً (کہا جا سکتا ہے) کہ ہر مفہوم کے لیے یا حیوانیت کا ثبوت ضروری ہوگا، یا ممتنع ہوگا، یا ممکن ہوگا، لیکن علم کلی میں جب واجب اور اس کی دونوں قسمیں یعنی (ممتنع اور ممکن) کی اصطلاح کا ذکر کیا جاتا ہے؛ تو ذہن عموماً صرف (اس تعلق) کی طرف پیش قدمی کرتا ہے، جو وجود کے اعتبار سے مفہوم (کی تقسیم کرتا ہے) بہر حال علم منطق میں بھی یہی اصطلاح بجنسہ مروج ہے، لیکن وہاں اس کو خاص کر کے صرف ایک محمول یعنے وجود ہی کو پیش نظر رکھ کر اس اصطلاح کا اطلاق کیا جاتا ہے؛ اور وہ جو بعضوں کو یہ وہم ہوا (کہ علم کلی اور منطق) کی اصطلاحوں میں معنوی طور پر مغائرت ہے، ورنہ پھر ماہیات کے لوازم اپنی ذات کے اعتبار سے واجب ہو جائیں گے، تو اس وہم کا اندفاع یوں کیا جائے گا، کہ اس سے اگر کچھ لازم آتا ہے، تو صرف یہ ہے کہ مثلاً چار کے عدد کا جفت اور زوج ہونا واجب ہے نہ یہ کہ خود زوجیت وجود کے اعتبار سے واجب ہو جاتی ہے، بہر حال معنے کا اختلاف محض محمول کے اختلاف پر مبنی ہے؛ نہ کہ نفس مفہوم وجوب پر جو (مواد ثلثہ) میں سے ایک مادہ اور جہت ہے؛

اور صاحبان بحث میں سے بعض بزرگوں کے خیال میں چونکہ یہ بات نہیں آئی کہ ماہیت کا لازم مثلاً چار کے عدد کو جوزوجیت

لازم ہے تو ایسے لوازم دراصل اپنی ماہیت کی طرف بالذات منسوب ہوتے ہیں، اور ان حقایق امکانی میں بھی جن کا تحقق بغیر جاعل کے نہیں ہو سکتا، (ان لوازم ماہیت کا) رابطی ثبوت نہ جاعل پر موقوف ہوتا ہے مگر صرف عرضی طور پر، اور نہ خود ان ماہیتوں کے وجود پر یہ ثبوت موقوف ہوتا ہے، مگر وہ بھی بالعرض ہی، کیونکہ (ان لوازم کا اقتضا) ایسی حالت میں ہوتا ہے جب ماہیت وجود کے ساتھ مخلوط ہو، بہرحال نفس ذات کی حیثیت سے (لوازم کا ثبوت رابطی) ماہیت کے لیے (وجود پر اس طرح موقوف نہیں ہے) کہ ان لوازم کے اقتضا کی علت عقل میں ماہیات اور وجود کی حیثیت سے مرکب ہو کر اس طرح محسوس ہو؛ کہ جو قضیہ اس سے بنے اس میں حکم اس وصف پر مبنی ہو۔

(چونکہ بعض بزرگوں کے سامنے یہ بات نہ تھی) اس لیے ان میں یہ خیال پیدا ہو گیا، کہ لوازم کا اپنے ملزومات کے لیے نفس ذات کی حیثیت سے وجوبی طور پر، ثبوت اسی وقت متصور ہو سکتا ہے کہ ملزوم کا وجود نفس اپنی ذات کی حیثیت واجب ہو، کیونکہ اگر ایسا نہ ہوگا، تو لازم آتا ہے کہ لوازم کا ثبوت اپنی ماہیتوں کے لیے ان ماہیتوں کے ایجاد کرنے والے پر موقوف ہو جائے، اور اسی بنا پر انھوں نے یہ نظریہ بھی بنا لیا کہ چار کا عدد زوج ہوتا ہے، اس قول میں ضرورت کا حکم جو لگایا جاتا ہے؛ یہ صرف چار کے موجود ہونے کے ساتھ وابستہ ہے، یعنی ایک وصفی ضرورت ہے؛ جو وجود کی قید کے ساتھ مقید ہے، (حالانکہ واقعہ یہ ہے) کہ انھوں نے ذاتی ضرورت میں، اور اس ضرورت میں جو کسی چیز کے ساتھ موصوف ہونے کے ساتھ مشروط ہوتی ہے؛ فرق نہیں کیا اور نہ انھوں نے اس ضرورت میں جو ازلی ہوتی ہے؛ مثلاً ہم کہتے ہیں، کہ خدا قادر اور حکیم بالضرورت ہے، اس میں اور اس ضرورت میں جو صرف وجود کی حالت میں صادق آتی ہے انھوں نے تمیز کی۔

(اور میں نے جو کہا کہ وہ ضرورت جو صرف وجود کی حالت میں صادق آتی ہے) میری مراد اس سے یہ ہے کہ وجود کی معیت میں صادق آتی ہے، نہ یہ کہ وہ ضرورت وجود کی وجہ سے پیدا ہوتی ہے (جیسے چار کا زوج اور جفت ہونا کہ اس لزوم میں وجود کی محض معیت ہے نہ کہ وجود اس ثبوت کی علت ہے، کیا وہ ضرورت جو کسی شے کی وجہ سے زمانی طور پر پیدا ہوتی ہے یا غیر زمانی طور پر، اور اس ضرورت میں، جو کسی شے کے دوام کے ساتھ ہو، اور اس ضرورت میں جو ازلی اور سرمدی طور پر ثابت ہو کوئی محصل اور ٹھوس فرق نہیں ہے؛ تمہیں چاہئے کہ اسی کو اپنی (فہم) کی راہ بناؤ، تاکہ اس کے ذریعے سے وہ ذاتی ضرورت جو کسی وصف کی معیت کی وجہ سے نہ کہ اس وصف کی وجہ سے ثابت ہوتی ہے تم پر واضح ہو جائے۔ اور وہ ضرورت جو صفت وجود کی معیت کے ساتھ نہ کہ وجود کی وجہ سے ثابت ہوتی ہے، میرے نزدیک ماہیتوں کے ان ذاتیات میں جو ماہیت پر مقدم ہوتے ہیں اور ان لوازم میں جو ماہیت سے متاخر ہوتے ہیں، یہ ضرورت دونوں میں مشترک ہے؛ فرق دونوں میں جو کچھ ہے، وہ صرف اس تقدم اور تاخر کی بدولت ہے جو نفس ذات اور ماہیت کی رو سے ان کے لیے ضروری ہے؛ نہ کہ یہ تقدم و تاخر بالطبع یا علت مشہورہ کی وجہ سے پیدا ہوتے ہیں۔

فصل — ایک ہی چیز بالذات واجب ہو؛ اور پھر اسی شے کا وجوب غیر سے بھی حاصل ہو؛ اس فصل میں یہ بیان کیا جائے گا، کہ ایسا نہیں ہو سکتا، اس کے ساتھ اس کو بھی ثابت کیا جائے گا کہ دو ایسی چیزیں، جن کا وجود واجب ہو؛ ان دونوں میں لزوم کا علاقہ نہیں ہو سکتا۔

(پہلے دعوے کی تقریر یہ ہے) کہ اگر ہم کوئی ایسی شے فرض کریں

جس کے لیے نفس ذات کی حیثیت سے علت اور سبب نہیں ہے، تو پھر یہ نہیں ہو سکتا کہ اسی چیز کا وجوب یعنی اس کے عدم پر وجود کی ترجیح کسی علت کے ذریعے سے حاصل ہو؛ کیونکہ تم کو یہ معلوم ہو چکا ہے کہ کسی شے کے واجب بالذات ہونے کا دار مدار اور مناط صرف اس پر ہے، کہ جب نفس ذات کی حیثیت سے اس شے کی ذات کا لحاظ کیا جائے تو اس حکم کی مطابقت کرے کہ وہ موجود ہے اور اس سے موجود ہونے کی حکایت اس طور پر کی جاتی ہو؛ کہ اس مطابقت اور حکایت کے لیے اسی شے میں کوئی انضمامی یا انتزاعی حیثیت کے اضافے کی ضرورت نہ ہو؛ خواہ یہ انتزاعی حیثیت تقییدی ہو، یا تعلیلی کیونکہ جب اشیا کسی حکم کی مصداق بنتی ہیں تو اس کی یہ مصداقیت کبھی موضوع کی صرف ذات کا اقتضا اس طور پر ہوتا ہے، کہ اس میں مطلقاً کسی دوسری چیز کے اعتبار کرنے کی ضرورت نہیں ہوتی اور اسی کو ضروری ازلی دائم کہتے ہیں اور کبھی گو موضوع ہی کی ذات ہوتی ہے؛ اور اس کے لیے کسی شرط یا علت کے فرض کرنے کی ضرورت بھی نہیں ہوتی، لیکن اس حکم کے لیے اتنی بات ہوتی ہے کہ اس کے لیے موضوع کا ثبوت کے ساتھ متصف ہونا ضروری ہوتا ہے، بہر حال یہ حیثیت یعنی اتصاف یا ثبوت کی حیثیت گو اس حکم میں ماخوذ ہوتی ہے؛ لیکن صرف ظرف ہونے کی حد تک اس حیثیت کا لحاظ کیا جاتا ہے نہ کہ یہ اس حکم کے لیے علت ہوتی ہے، یا حکم کو اس حیثیت کے ساتھ مقید کیا جاتا ہے، مثلاً ہمارا یہ قول کہ انسان حیوان ہے، اور یہ قول کہ انسان انسان ہے، اس حکم کو ضروری ذاتی کہتے ہیں، اور کبھی صرف موضوع کی ذات ہی ہوتی ہے، لیکن اس میں تعلیلی حیثیت کا اعتبار بھی کرنا پڑتا ہے۔ اگرچہ حکم کے مصداق سے یہ حیثیت خارج ہوتی ہے؛ نیز کبھی ذات موضوع کے سوا کسی تقییدی حیثیت کے اضافے کی بھی ضرورت ہوتی ہے؛ خواہ یہ حیثیت سلبی ہو، جیسے "زید اندھا ہے" (اس حکم میں زید کی ذات کے ساتھ نابینائی کا اعتبار کرنا ضروری ہے) (جو ایک سلبی امر ہے) یا اضافی ہو، جیسے

اس حکم میں کہ "آسمان ہمارے اوپر ہے" (کہ اوپر ہونا ایک اضافی وصف ہے) یا وہ حیثیت اعتباری ہو، جیسے اس حکم میں کہ زید ممکن ہے (کہ امکان صرف اس ذات کا ایک اعتبار ہے) یا انضمامی ہو، جیسے زید سفید ہے (کہ حکم کی بنیاد اس پر مبنی ہے کہ زید میں ایک انضمامی صفت یعنی سفیدی کی یافت ہو) بہرحال واجب الوجود پر موجود ہونے کا اطلاق دراصل اس قسم میں داخل ہے جس کو ضروری ازلی کہتے ہیں، کیونکہ کسی شے کے واجب لذاتہ ہونے کے یہی معنی ہیں، کہ جب اس شے کو نفس اس کی ذات کی حیثیت سے بذاتہ اس طور پر اعتبار کیا جائے کہ اس اعتبار کے اندر نفس ذات کے سوا خواہ کوئی سامنے ہو، یا کوئی سی بھی حیثیت ہو قطعًا شریک نہ ہو، تو اس وقت بھی اس پر وجود یا موجود ہونا صادق آرہا ہو، اس تمہید کے بعد اب ہم کہتے ہیں کہ اب اگر کوئی ذات جو واجب ہے اپنے موجود ہونے میں کسی ایسی علت کا سہارا لئے رہی ہو، جو اس کے وجود کو عدم پر ترجیح دیدے، اور خود اس کی ذات سے خارج ہو، تو اب دو ہی حالتیں ہیں، یا تو یہ ہوگا کہ اس واجب کے وجود کا جو مقتضی اور علت ہو، اگر وہ (دائرۂ وجود سے) مرتفع ہو جائے، یا اس کے ارتفاع کو فرض کیا جائے، یا اس کے تاثیر (وجودی) سے قطع نظر کرلیا جائے جو (اس علت کی بدولت) اس واجب میں پیدا ہورہی ہے ان صورتوں میں سوال پیدا ہوتا ہے، کہ کیا اس کے بعد وہ واجب موجود کا مصداق بنا رہتا ہے، اور اس سے موجودیت کی حکایت ہوسکتی ہے، یا ایسا نہ ہوگا، اگر پہلی بات مانی جائے گی، تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ اس واجب کے وجود کے ایجاب اور اس کے عدم کو وجود پر ترجیح دینے میں اس غیر کا کوئی اثر نہیں ہے، کیونکہ اس غیر کے وجود کا فرض اور اس کے عدم کا فرض جب دونوں اس کے لیے مساوی ہیں، یا اس غیر کا اعتبار کرنا نہ کرنا دونوں باتیں اس کے لیے برابر ہیں، حالانکہ فرض یہ کیا گیا تھا، کہ یہ غیر (واجب) کی ذات میں موثر ہے یہی خلاف فرض ہے، اور اگر دوسری صورت تسلیم کی جائے تو پھر جس کو واجب بالذات

فرض کیا گیا تھا وہ واجب بالذات باقی نہیں رہتا، پس تالی کی دونوں شقیں باطل ہو گئیں، اور تالی کی دونوں شقین باطل ہو جائیں تو مقدم کا بطلان ظاہر ہی ہے؛

الحاصل کسی ایسے واجب الوجود کا جس کا وجوب ذاتی ہو، اس کے متعلق یہ کہنا کہ اس کا وجوب یا اس کے وجود کو عدم پر ترجیح کسی غیر کے ذریعے سے حاصل ہوئی ہے، قطعاً باطل ہے، (اور اسی سے یہ کلیہ پیدا ہوتا ہے) کہ ہر وہ موجود جس کا وجوب، یا جس کے وجود کو عدم پر ترجیح غیر سے حاصل ہوتی ہے؛ اس کے لیے ضروری ہے کہ وہ ذاتی طور پر ممکن ہو،

اور اسی مقام سے یہ بات بھی روشن ہو جاتی ہے؛ کہ یہ جائز نہیں ہو سکتا کہ کسی ایک واجب الوجود کا دوسرے واجب الوجود سے کوئی لزومی علاقہ ہو؛ کیونکہ چند امور میں عقلی علاقہ اسی وقت پیدا ہو سکتا ہے، جب ان میں سے ایک دوسرے کی ایسی علت اور سبب ہو، کہ اسی کی بدولت اس دوسرے کے وجود کو عدم پر ترجیح حاصل ہو؛ یعنی علت موجبہ ہو؛ یا یہ لزومی علاقہ ایسے چند امور میں پیدا ہو سکتا ہے؛ جو کسی ایسی ایک علت کے معلول ہوں، جس نے ان امور کے وجود کو عدم پر ترجیح بخشی ہو، یعنی علت موجبہ ہو؛ اب خواہ بلا واسطہ علت موجبہ ہو یا وسائط کے ساتھ، کیونکہ ہم یہ جانتے ہیں، کہ ایسے امور جن میں علت یا معلولیت یا اقتضاء اور ارتباط کا علاقہ بلا واسطہ یا بالواسطہ نہ ہو؛ ان کے امور کے متعلق عقل یہ جائز قرار دیتی ہے کہ ان میں سے کسی ایک کے وجود کو دوسرے سے منفک، اور جدا کر کے فرض کیا جائے، پس اگر ان دو فرضی واجبوں میں کوئی ذاتی تلازم مانا جائے اور کوئی عقلی ہمدوشی باور کی جائے تو ان میں سے کسی ایک کا یا دونوں کا معلول ہونا ضروری ہو گا۔ مطلب یہ ہوا کہ کوئی واجب شے بھی ممکن ہو سکتی ہے، حالانکہ یہ وجوب ذاتی کے منافی ہے؛ وہذا خلف اور ایک اور طریقے سے بھی اس مدعا کو ثابت کیا جا سکتا ہے مثلاً کہا جائے کہ اگر دو واجبوں میں تلازم ہو گا؛ تو لازم آئے گا کہ ایک ذات میں دو وجود کا اجتماع ایک ہی

وقت میں ہو جائے۔

یہ ملازمہ جس کا میں نے دعویٰ کیا ہے، ادنیٰ تامل سے سمجھ میں آسکتا ہے، پھر اس کے بعد لازم کا بطلان تو اور بھی ظاہر ہے؛ بہر حال ایسی ذات جس کا وجوب ذاتی ہو؛ بحیثیت واجب ہونے کے اس کے لیے یہ درست نہیں ہو سکتا کہ اس کو وجوب کی صفت کسی ایسی چیز کے ذریعے سے عارض ہو؛ جس کی طرف وہ محتاج نہیں ہے خواہ وہ چیز واجب ہو؛ یا ممکن یہ بات ایسی ہی ہے جیسی کہ یہ تھی کہ کسی بالذات واجب کے لیے جائز نہ تھا کہ اس میں وجوب غیر کی طرف سے پیدا ہو؛

اور نفس واجب ہونے کا مفہوم جو اس امر کو برداشت نہیں کر سکتا کہ کسی غیر کے اعتبار سے اس میں امکان یا احتیاج پیدا نہیں ہو سکتی یا کسی غیر میں اس کی نسبت سے امکانی حیثیت پیدا نہیں ہو سکتی، جب تک کہ ان دونوں میں یعنی غیر اور واجب میں علیت و معلولیت یا ایجابی اور وجوبی علاقہ نہ ہو؛ تو اسی سے یہ امر ثابت ہو جاتا ہے کہ دو واجبوں میں یہ علاقے پیدا ہی نہیں ہو سکتے جیسا کہ تم پہلے جان چکے ہو؛ پس اگر ایسے دو واجب بھی فرض کئے جائیں جن میں کوئی ذاتی معیت اور لزومی علاقہ تو نہ ہو لیکن اتفاقی رفاقت اور صحابیت پیدا ہو گئی ہو اور باہم ان دونوں کے درمیان امکانی اور احتیاجی علاقہ ثابت کیا جائے تو ایسی دو اضافی چیزیں جن میں ہر ایک کا وجوب دوسرے سے حاصل ہو رہا ہو؛ ان کے تحقق کے لیے صرف یہ کافی نہیں کہ وجوب کے ان موصوفوں کا صرف تحقق ہو جائے۔ بلکہ یہ دونوں اپنے پائے جانے میں کسی تیسری چیز کے محتاج ہوں گے، جو ان دونوں کے درمیان اضافی نسبت (اور افتقار) پیدا کر دے اس کی تفصیل کتاب البرہان میں کی گئی ہے اور اسی میں اس کے حدود بھی معین کیے گئے ہیں اسی میں بتایا گیا ہے کہ ان میں سے ہر ایک کی حد میں دوسرے کو نہیں لیا جاتا ہے، بلکہ ان کی تحدید میں اس سبب کو لینا پڑتا ہے جس نے ان دونوں کے درمیان

اس اضافت کو پیدا کیا ہے۔

فصل - اس میں بیان کیا جائے گا کہ جو وجود واجب ہوتا ہے اس کی انیت ہی اس کی ماہیت ہوتی ہے یہ مطلب یہ ہے کہ ایسے وجود کی در اصل کوئی ماہیت بجز اس کے اس وجود خاص کے اور کچھ نہیں ہوتی؛ جو ماہیت کے اقتران سے پاک اور مجرد ہوتا ہے' بخلاف ممکن کے مثلاً انسان کہ ایک تو اس کی ماہیت ہے' یعنی حیوان ناطق اور دوسری شے اس میں اس کا وجود ہے یعنی اس ماہیت کا اعیان اور خارج میں ہونا اس دعویٰ کو چند طریقے سے ثابت کیا جاتا ہے' پہلا طریقہ یہ ہے کہ یوں کہا جائے کہ اگر واجب کا وجود اس کی ذات کا عین نہ ہوگا' تو با وجود اپنی بساطت کے (جس کا بیان آگے آتا ہے) لازم آتا ہے کہ وہ فاعل بھی ہو؛ اور قابل بھی ہو؛

اس لزوم کو اس طرح بیان کیا جاتا ہے کہ وجود چونکہ ایسی صورت میں ماہیت کے لیے عرضی ہو جاتا ہے' اس لیے ضرور ہے' کہ وہ یعنی وجود عرضی معلول ہو؛ کیونکہ ہر عرضی کے لیے ضرور ہے کہ یا تو وہ اپنے معروض ہی کا معلول ہو؛ یا اس کے سوا کسی اور چیز کا' اب اگر اس کو غیر کا معلول قرار دیا جائے (تو بجائے واجب ہونے کے اس وجود میں) امکان پیدا ہو گیا؛ کیونکہ غیر کا معلول ہونا' وجوب کے منافی ہے؛ پس یہ خلاف فرض ہے' اور اگر ایسا نہ ہوگا تو اب ضرور ہے کہ ماہیت بحیثیت معروض ہونے کے اس وجود کی قابل بھی ہو؛ اور بحیثیت اقتضا اور علت ہونے کے وہی ماہیت اس وجود کی فاعل بھی ہو' اگرچہ تالی کے بطلان میں کچھ گفتگو پیدا ہوتی ہے' جس کا ذکر آئندہ آئے گا'

دوسرا طریقہ یہ ہے کہ یوں تقریر کی جائے کہ اگر (واجب کا وجود اس کی ذات کا عین نہ ہوگا) تو اس کی ماہیت اور ذات پر زاید ہوگا پس لازم آئے گا کہ شے اپنے وجود پر وجود کے اعتبار سے مقدم ہو جائے!

اور اس کا بطلان بدیہی ہے؛ اس کے لیے صاحب "مباحث مشرقیہ" کے اس بیان سے تائید حاصل کرنے کی قطعاً ضرورت نہیں ہے؛ جو انھوں نے کہا کہ ایسی صورت میں لازم آتا ہے کہ ایک ہی شئے کے لیے دو وجود ہوں؛ اور وجودات کے اندر تسلسل پیدا ہو جائے گا کیونکہ وہ وجود جس کو ماہیت پر مقدم ہونا چاہئے اگر ماہیت کا عین ہے تو پھر یہی مدعا تھا، اور اگر اس کا غیر ہے تو پھر اس میں کلام شروع ہو گا اور یوں تسلسل لازم آجاتا ہے؛ اس لزوم کی وجہ یہ ہے؛ کہ ایسی صورت میں وجود کو ماہیت کی طرف ایسی احتیاج پیدا ہو جائے گی جو عارض کو معروض کی طرف ہوتی ہے؛ تو اب یہ وجود ممکن ہو جائے گا کہ غیر کی طرف احتیاج پیدا ہو جانے کا ہی مقتضی ہے پس یہ وجود علت کا محتاج ہو گیا، اور ماہیت کے سوا اور کوئی چیز علت بن نہیں سکتی؛ کیونکہ جو وجود واجب ہوا کرتا ہے؛ اس کے لیے ناجائز ہے کہ کسی غیر کا وہ محتاج ہو؛ اور ہر علت اپنے معلول پر مقدم ہوا کرتی ہے تو حاصل یہ ہوا کہ ماہیت خود اپنے وجود پر وجوداً مقدم ہو جائے گی۔

تیسرے طریقے کی تقریر یہ ہے کہ اگر واجب کا وجود اس کی ذات پر زاید ہو گا، تو لازم آتا ہے کہ واجب سے اس کے وجود کا ازالہ ممکن ہو جائے اور یہ بداہتہً محال ہے، لازمہ کو اس طرح بیان کیا جاتا ہے کہ اگر وجود کو غیر کا محتاج فرض کیا جائے گا تو اس کا ممکن ہونا ضروری ہو جاتا ہے اور نفس اپنی ذات کی حیثیت سے اس کا زوال جائز ہو جائے گا کیونکہ اگر ممکن نہ ہو گا تو پھر وہ وجود واجب ہو کر ایسی استقلالی حیثیت حاصل کرے گا کہ ماہیت کے ساتھ اس کا تعلق باقی نہ رہے گا حالانکہ یہ خلاف فرض ہے؛ لیکن اس میں ذرا بحث ہے؛ اور وہ یہ ہے؛ کہ کسی شئی کا ذاتی طور پر ممکن ہونا یہ اس کے منافی نہیں ہے؛ کہ غیر کی طرف سے نفس اس غیر کی ذات پر نظر کرتے ہوئے، اس میں وجوب پیدا ہو جائے تو اب اس وجود کے متعلق جیسے عارض اور واجب کی ذات پر زاید فرض کیا گیا ہے یہ ارادہ کیا گیا ہے کہ نفس اس کی ذات پر نظر کرتے ہوئے اس کے زوال کا

امکان پیدا ہو گیا۔ تو اسے تسلیم کر لینا چاہیے؛ لیکن اس سے یہ کب لازم آتا ہے کہ معروض کی ذات پر بھی نظر کرتے ہوئے اس کے زوال کا امکان پیدا ہو؛ کیونکہ یہاں تو صورت حال یہ ہے کہ خود معروض کی ذات نفس اپنی ذات کی حیثیت سے وجود کو مقتضی ہے؛ اور اس کے اندر ایجاب پیدا کر رہی ہے؛ اور اس ایجاب کے بعد احتمال زوال اور اس کا امکان خاص باقی نہیں رہتا؛

اور اگر یہ مقصد ہے کہ اس وجود کے زوال کا امکان اس ذات کے اعتبار سے لازم آتا ہے جو اس کی مقتضی اور اس کے اندر ایجاب پیدا کر رہی ہے، تو یہ غیر مسلّم اور ممنوع ہے اور سند ممانعت کی وہی ہے جو گذر چکی۔

اس باب میں تینوں طریقوں میں سے دوسرا طریقہ جو سب سے زیادہ قابل اعتماد ہے، اس پر صاحب مباحث نے جو اعتراض کیا ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ اس میں کیا حرج ہے؛ اگر ماہیت کو نفس ماہیت کی حیثیت سے جیسی کہ وہ ہے، وجود کی علت قرار دی جائے، ایسی صورت میں ماہیت کو وجود پر تقدم ضرور حاصل ہو گا، لیکن تقدم وجوداً نہیں ہو گا، بلکہ نفس ذات ماہیت کو اس کی ذات کی حیثیت سے ہو گا، ٹھیک جس طرح سے ماہیات کے ذاتیات کو ماہیات پر تقدم حاصل ہوتا ہے؛ لیکن یہ تقدم وجودی نہیں ہوتا یا ماہیت کو لوازم ماہیت کی علت قرار دیتے ہیں؛ لیکن محض ذات کی حیثیت سے نہ کہ وجودی طور پر، یا حقایق ممکنہ کو وجود کا قابل قرار دیا جاتا ہے؛ حالانکہ قابل کا بھی تو (مقبول) پر مقدم ہونا ایک بدیہی امر ہے۔

حکیم طوسی نے اس اعتراض کو اپنی مختلف کتابوں مثلاً شرح اشارات اور تنزیل و محصل کے نقد میں رد کیا ہے؛ (جس کا خلاصہ یہ ہے) کہ یہاں گفتگو اس میں ہے کہ کوئی شے وجود کی یا کسی موجود کی علت خارج میں ہو، عقل کا یہ بدیہی فیصلہ ہے کہ ایسی علت کا وجودی طور پر تقدم ضروری ہے؛ کیونکہ جب تک اس کا لحاظ نہ کیا جائے گا کہ وہ شے موجود ہے اس وقت تک ناممکن ہے؛ کہ اس کو وجود کا مبدء قرار دیا جائے، یا یہ باور کیا جائے کہ وجود کا اس سے

افادہ ہوا، رہا وجود کے قابل کا مسئلہ تو یہاں یہ ضرور ہے کہ قابل کو عقل وجود سے معرّا اور خالی فرض کرے، یعنی اس میں وجود کا اعتبار نہ کرے ورنہ حاصل شدہ شے کے حصول کو ماننا پڑے گا (اور جس طرح وجود سے اس کا خالی ہونا ضروری ہے اسی طرح ضروری ہے کہ قابل وجود کو عدم سے خالی فرض کیا جائے "ورنہ" دو منافی اور متضاد چیزوں کے اجتماع کو ماننا پڑے گا پس یہی متعین شکل ہے، کہ (وجود کی قابل) صرف ماہیت بحیثیت ماہیت ہوتی ہے ذاتیات اور اس کی ماہیت کی نسبت، یا ماہیتوں کو جو نسبت اپنے لوازم کے ساتھ ہوتی ہے تو ان صورتوں میں ماہیات کو جو ان پر وجود اًتقدم حاصل ہوتا ہے وہ صرف ایک عقلی بات ہے، کیونکہ ماہیتوں کا اپنے ذاتیات سے جو تقوم ہوتا ہے یا لوازم سے ان کا اتصاف ہوتا ہے، یہ صرف عقل کے تحلیلی اعمال ہیں، ایسا نہیں ہے جیسے بیاض اور سفیدی کو جسم کے ساتھ نسبت ہوتی ہے، اس محقق کے کلام کی تائید شیخ الرئیس کے اس بیان سے ہوتی ہے، جو اس نے اپنی کتاب "مباحثات میں" ان الفاظ کے ساتھ درج کیا ہے:—

> "وجود کے لیے جائز نہیں ہے کہ وہ ماہیت کا معلول ہو، کیونکہ وجود کے لیے اس کے سوا اور کوئی دوسرا حال نہیں ہوتا کہ وہ موجود ہے اور موجود کی علت موجود ہوتی ہے، اسی طرح معدوم کی علت معدوم ہوتی ہے"
>
> "اور کوئی شے اس حیثیت سے کہ وہ شے اور ماہیت ہے اس کی علت شے اور ماہیت ہی ہو گی"
>
> "اور یہ کوئی ضروری نہیں ہے کہ ایک شے نفس شے ہونے کی حیثیت سے اگر کسی شے کی علت ہو تو اب وہ ہر شے کی علت ہو جائے"
>
> "اور ہر ایسی ماہیت جس کا لازم وجود ہو، اس کے لیے جائز نہیں ہے کہ اس کا لازم اس کا معلول بھی ہو"

اسی مضمون کو شیخ نے اشارات اور شفا میں بھی بیان کیا ہے، خلاصہ

یہ ہے کہ کوئی ایسی چیز جس کو بحیثیت وجود یافتہ اور حاصل الوجود ہونے کے تصور کیا جائے اس کا سبب بجز حاصل الوجود شئے کے اور کچھ نہیں ہو سکتا، اور اگر ماہیت بحیثیت ماہیت ہونے کے وجود کی سبب بن سکتی ہے؛ تو پھر یہ بھی جائز ہو سکتا ہے، کہ وجود ماہیت کے ساتھ عدم کی حالت میں بھی وابستہ ہو سکے؛ کیونکہ جس چیز کو ماہیت کے ساتھ بحیثیت ماہیت کے تعلق اور لزوم ہو سکتا ہے، تو یہ لزوم اور تعلق ہر وقت ہو سکتا ہے جس طرح بھی اس کو فرض کیا جائے یعنی ماہیت کے وجود ہی پر یہ تعلق موقوف نہیں ہو سکتا، اور یہ محال ہے کہ کوئی ماہیت کسی شئے کی علت ہو اور اس کو وجود عارض نہ ہوا ہو؛ کیونکہ ایسی صورت میں ایک موجود کی علت وہ چیز ہو جاتی ہے، جسے ابھی وجود حاصل ہی نہیں ہوا؛ اور جب علت ہی کو وجود نہ ملا؛ تو معلول کو وجود کس طرح حاصل ہو سکتا ہے؛ بلکہ ایسی صورت میں لازم آتا ہے کہ علت کی صرف ماہیت ہو؛ اور معلول ایسی ماہیت کے ساتھ لپٹ گیا، اس کو مثال سے یوں سمجھو، کہ مثلث کا تابع یہ حکم ہے؛ کہ اس کے زاویے دو قائموں کے مساوی ہوتے ہیں؛ لیکن ان زاویوں کا قائموں کے مساوی اس طور پر ہونا کہ وہ حاصل و موجود بھی ہوں نہیں ہو سکتا جب تک کہ خود مثلث کو وجود عارض نہ ہولے، اب اگر مثلث کو وجود عارض نہ ہوا ہو تو زاویوں کا دو قائموں کی مانند ہونا، اس کو بھی کوئی وجود حاصل نہیں ہو سکتا؛

جس طرح ان زاویوں کے متعلق جو قائموں کے مانند ہیں، یہ کہنا جائز ہے کہ ان کی ایک ماہیت ہے؛ جس کے ساتھ وجود کا اعتبار نہیں کیا جاتا، اسی طرح یہ درست نہیں ہے؛ کہ وجود کے متعلق بھی کہا جائے، کہ اس کی بھی ایک ماہیت ہے، جس کے ساتھ وجود کا اعتبار نہیں کیا جاتا، کیونکہ زاویوں کی ماہیت مثلث کی وجود کے ساتھ موجود ہوئی ہے؛ اور ان کے عدم کے ساتھ معدوم ہوئی ہے، جب تک مثلث کے لیے وجود کی ساخت نہ ہوگی (ان زاویوں) کی ماہیت کے لیے وجود نہیں ہو سکتا

پس اول (یعنی وجود واجب) کے لیے یہ نہیں کہا جا سکتا کہ اس کو وجود عارض ہوا، اور اس وجود کی وجہ سے اس کو وجود حاصل ہوا، اسی طرح یہ کہنا بھی جائز نہیں ہے، کہ (وجود کی وہ ماہیت) اگرچہ موجود نہیں ہوتی ہے، لیکن وہ وجود جو اس ماہیت سے حاصل ہوتا ہے اس وجود کا وجود اس وقت ہوتا ہے اور نہ یہ کہنا صحیح ہے، کہ اس کو (یعنی ماہیت وجود کو) اس حیثیت سے کہ وہ ایک ماہیت ہے، وجود کی ماہیت اس کو لازم ہے، اور اس حیثیت سے کہ وجود اس کو عارض ہوتا ہے، وجود کی ماہیت کا وجود اس کو لازم ہوتا ہے؛

کیونکہ وجود کی ماہیت (کے لیے ضروری ہے کہ وہ موجود ہو) اور اس حکم سے وہ خالی نہیں ہو سکتی، اس کا حال ان زاویوں کا سا نہیں ہو سکتا جو دو قائموں کے مانند ہیں کہ نفس اپنی ذات کی حیثیت سے ان زاویوں کے لیے بحیثیت ماہیت ہونے کے وجود کا دائمی طور پر ان کے لیے ثابت ہونا کوئی ضروری نہیں ہے بلکہ ان کی ماہیت مثلث کے وجود کے بعد موجود ہوتی ہے؛ اور جب مثلث معدوم ہو جاتا ہے، تو یہ ماہیت بھی معدوم ہو جاتی ہے، نیز اگر وہ وجود جو واجب ہے اگر اس کی ماہیت معدوم ہو جائے تو وجود بھی معدوم ہو جائے گا؛ ایسی صورت میں خود ماہیت وجود کا سبب باقی نہیں رہتی؛ بلکہ اس کا موجود ہونا یہ وجود کا سبب بن جاتا ہے؛ تو اب وجود واجب اس کا محتاج ہو گا، کہ اس کی ماہیت موجود ہو؛ تاکہ وجود کا جو وجود ہے وہ اس کو لازم ہو، کیونکہ اگر ایسا نہ ہو گا یعنی (وجود کی ماہیت موجود نہ ہو گی) تو اس ماہیت کو وجود کا عدم لازم ہو گا، نتیجہ یہ ہوا کہ ماہیت وجود قبل اس وجود کے جو اس کو لازم ہے موجود ہو جائے تو اب یہ لازم آجاتا ہے کہ ماہیت وجود کو قبل اس کے کہ اس سے وہ وجود جو اس کو لازم ہے صادر ہو، وجود عارض ہو جائے اور یہ محال ہے اس بات کو خوب اچھی طرح محفوظ کرو؛ کیونکہ اس مقام پر اس کی نظیر شاید اور کہیں میسر نہ آئے؛

ایک تنقیدی اشارہ

تم یہ معلوم کر چکے ہو کہ وجود کی ماہیت کے ساتھ وہ نسبت نہیں ہوتی جو عرض کو اپنے محل اور موضوع کے ساتھ ہوتی ہے؛ مطلب یہ ہے کہ (وجود اور ماہیت میں) یہ نہیں ہوتا کہ ماہیت کی ایک الگ بو دیا ہستی ہے اور وجود کے لیے کوئی جداگانہ ہستی ہے، جو ماہیت میں ہو کر پائی جاتی ہے؛ بلکہ وجود ماہیت ہی کے ہونے اور پائے جانے کا نام ہے، اور وجود ہی کی بدولت ماہیت کا حصول ہوتا ہے بہرحال ماہیت اپنی ذات کی حد تک سخت پوشیدگی اور خفا میں ہے وجود ہی کے ذریعے سے وہ بنتی ہے روشن ہوتی ہے ظاہر ہوتی ہے،

الغرض ماہیت اور وجود میں جو باہمی نسبت ہے وہ تعلقی نہیں بلکہ اتحادی نسبت ہے،

اور دو حاصل شدہ چیزوں، یا حصول یافتہ حقیقتوں میں اتحاد کا تصور نہیں کیا جا سکتا، بلکہ یہ نسبت یعنی (اتحاد) ان ہی دو چیزوں میں ممکن ہو سکتی ہے، جن میں ایک تو متحصل اور دوسری غیر متحصل ہو، مثلاً جنس اور فصل کو جب عقلی مادہ اور صورت کی حیثیت سے نہیں بلکہ جنس و فصل ہی کی حیثیت سے تصور کیا جائے (تو ان میں اتحادی نسبت پیدا ہوتی ہے) اسی طرح سے ماہیت کا وجود کے رنگ سے رنگین ہونا، یہ بھی صرف ایک ذہنی اور عقلی بات ہے؛ مطلب یہ ہے کہ عقل "موجود" کو ذہنی طور پر دو چیزوں، یعنی ایک مبہم ماہیت اور دوسری وجود حاصل کی شکل میں تحلیل کرتی ہے، اور اس تحلیل ذہنی کے بعد ماہیت کو وجود کے ساتھ متصف کرتی ہے اور یہ بات گذر بھی چکی ہے،

تو ایسی چیز جو مبہم اور غیر متحصل ہے؛ وہ کسی متحصل شے کی علت نہیں بن سکتی خصوصاً ایسا متحصل کہ اس مبہم کا تحصل بھی اس متحصل سے ہوتا ہو، کہ ماہیت کا تحصل وجود کے ذریعے سے ہوتا ہے بلکہ یہ متحصل یعنی وجود ہی ماہیت کے تحصل کا دوسرا نام ہے، جس طرح حقیقی مضاف در اصل

موضوع کی اضافت ہی ہوتی ہے۔ باقی اپنی ماہیتوں کے اعتبار سے ذاتیات کا اس چیز پر مقدم ہونا، جس کی ترکیب و تالیف ان ہی ذاتیات سے ہوتی ہے، یا ماہیت کا اپنے لوازم پر مقدم ہونا، تو یہ علیت کے سوا تقدم کی ایک اور قسم ہے، اور اس وقت میں اس تقدم میں گفتگو کر رہا ہوں، جو علت و تاثیر کی بدولت حاصل ہوتا ہے؛ تو اب اگر یہ کہا جائے کہ کیوں نہیں وجود پر بھی ماہیت کے تقدم کو اسی قبیل سے قرار دیا جائے، میں کہتا ہوں کہ یہ چند وجوہ سے فاسد اور غلط ہے؛ جن میں سے ایک بات تو یہی ہے کہ میں نے ابھی کہا ہے کہ وجود اور ماہیت میں اتحاد کا علاقہ ہے، یعنی ان میں باہم ایک کو دوسرے پر دراصل کوئی تقدم حاصل نہیں ہے کیونکہ واقع میں تو جو چیز موجود ہوتی ہے، وہ صرف وجود ہے، اور ذہنی عمل تحلیل کے بعد، وجود ہی سے اس ماہیت کا انتزاع کیا جاتا ہے جو واقع میں وجود کے ساتھ متحد ہوتی ہے، اور جن محققوں کے نزدیک وجود کو (صرف ذہنی نہیں) بلکہ عینی طور پر بھی ماہیت پر تقدم حاصل ہے، تو اس کا مطلب یہ ہے کہ جاعل اور خالق سے واقع میں جو چیز صادر ہوتی ہے، وہ وجود ہی ہے، اور اسی کو اعیان اور خارج میں تقرر و ثبوت ہوتا ہے؛ رہی ماہیت تو وہ ایک چیز ہے، جو وجود سے سمجھی جاتی ہے، اور حقیقت کے اعتبار سے اس کے ساتھ متحد ہوتی ہے اور اسی معنی کے لحاظ سے ماہیت کو وجود کا فرع کہہ دیتے ہیں اس کے یہ معنی کبھی نہیں ہوتے، کہ ماہیت (وجود) کی معلول ہوتی ہے، یا اس سے اثر پذیر ہوتی ہے، کیونکہ ماہیتیں نہ مجعول و مخلوق ہوتی ہیں اور جعل بسیط اور جعل مرکب ہر قسم کے جعل کے اثر سے وہ آزاد ہیں، جیسا کہ عنقریب تم کو معلوم ہوگا؛ حاصل یہ ہے کہ جب تک امکانی وجود جاعل سے صادر نہ ہولے اس وقت تک ماہیت ہونے کے کوئی معنی بھی نہیں ہیں؛ ہاں جب وجود صادر ہوگیا تو ماہیت کا بھی تقرر ہوتا ہے، لیکن ماہیت کا یہ تقرر نہ وجود سے پہلے ہوتا ہے اور نہ بعد کو، بلکہ خود وجود ہی کے مرتبے میں وجود کے ساتھ ساتھ، لیکن ماہیت اپنی یافت یا حصول میں کوئی استقلالی حیثیت نہیں رکھتی۔

دوسری بات یہ ہے، کہ ماہیت کے لوازم محض ایسے انتزاعی امور ہوتے ہیں، جن کا فی نفسہ کوئی تاصل اور تحقق نہیں ہوتا اور میں اس کی تحقیق کر چکا ہوں کہ وجود ایک حقیقی امر اور واقعی حقیقت ہے، پھر اس کو ماہیت کے لوازم میں کیسے داخل کیا جا سکتا ہے اور ماہیت اور لوازم ماہیت میں تقدم و تاخر کی نسبت اگرچہ وجود کے دخل دیئے بغیر بھی حاصل ہوتی ہے تاہم یہ نسبت وجود کی وجہ سے تو پیدا نہ ہوتی ہو، لیکن ان دونوں کو وجود کا حکم جب شامل ہوتا ہے؛ اس کے ساتھ ماہیت اور ان کے لوازم کی اس نسبت کو معیت تو حاصل ہوتی ہے کیونکہ لوازم کا ماہیات سے انفکاک بہر حال وجود ہی کے اعتبار سے نہیں ہوتا، خواہ جس قسم کا وجود ان کے لیے مناسب ہو، الغرض لوازم کو ماہیات جس مرتبے میں بھی چاہتے ہوں، وجود کے ساتھ ان کا مخلوط ہونا ضرور ہے اگرچہ ان کا یہ چاہنا اور ان کا یہ اقتضا وجود کی وجہ سے نہ بھی ہو؛

ایسی صورت میں وجود ماہیت کے لوازم میں سے کیسے قرار پا سکتا ہے، کیونکہ وجود کو ماہیت سے اس کے مرتبے کے لحاظ سے کوئی تاخر حاصل نہیں ہے؛

تنبیہ کوئی سی شے یا چیز ہو؛ وہ ماہیت ہو گی یا وجود، کیونکہ ماہیت سے بہر حال ایسی چیز مراد لی جاتی ہے جو وجود نہ ہو، نیز ماہیت کے لیے یہ بھی ضروری ہے کہ وہ کوئی ایسا امر ہے جسے کلی ہونے یا مبہم ہونے کی صفت عارض ہوتی ہے۔

اس تمہید کے بعد اب ہم کہتے ہیں کہ وجود کے سوا کوئی سی چیز بھی ہو؛ یہ تو ہو سکتا ہے کہ وہ کسی صفت کی سبب بن جائے، اور صفت کسی اور صفت کی سبب ہو جائے؛ لیکن یہ نہیں ہو سکتا کہ وہ اپنے وجود کا سبب ہو، کیونکہ سبب کا (مسبّب پر) وجود اً تقدم ضروری ہے، اور وجود کے سوا جتنی چیزیں ہیں ان کو خود وجود پر وجوداً تقدم حاصل ہی نہیں ہو سکتا، اس تقریر سے اس پر تنبیہ کی جاتی ہے، کہ واجب الوجود، وجود کے سوا

اور کچھ نہیں ہو سکتا؛ کیونکہ وجود کے سوا جو کچھ بھی ہے، وہ وجود کا سبب نہیں بن سکتا؛ اس لیے واجب الوجود اپنے وجود کا بھی سبب نہیں بن سکتا، نتیجہ یہ ہوا کہ واجب موجود بذاتہ باقی نہیں رہتا، تو وہ لذاتہ واجب بھی نہیں ہو سکتا؛ بلکہ دراصل واجب الوجود وہ ہو جاتا ہے جو بذاتہ موجود ہے؛

ایک وہم اور اس کا ازالہ

تم کہہ سکتے ہو کہ جو بات ابھی وجود کے سوا امور کے متعلق کہی گئی، بجنسہ یہی تقریر وجود کے بارے میں بھی کی جا سکتی ہے؛ کہ یوں کہا جائے کہ اگر وجود کو اپنے وجود اور اپنے ہونے کا سبب قرار دیا جائے گا؛ اور ظاہر ہے کہ سبب کو (مسبّب) پر وجود "تقدم حاصل ہوا کرتا ہے، اس لیے لازم آتا ہے کہ وجود کو خود اپنے وجود پر تقدم حاصل ہو جائے اور یہ محال ہے؛

مگر اس کے جواب میں میں کہوں گا کہ جس امر کو تم نے محال قرار دیا ہے؛ ہمیں اس امر کا محال ہی ہونا مسلم نہیں ہے؛ کیونکہ وجود کو اپنی موجودیت پر جو تقدم حاصل ہے؛ تو خود اپنی ذات کے اعتبار سے ہے؛ یعنی وجود ہی کے اعتبار سے یہ تقدم پیدا ہوتا ہے؛ بخلاف ماورا وجود چیزوں کے کہ ان کے اندر اپنی ذات کے اعتبار سے نہیں بلکہ وجود کے اعتبار سے متقدم ہونا لازم آتا تھا، اور ظاہر ہے کہ یہ بات کہ (وجود کو اپنی موجودیت پر نفس اپنی ذات کے اعتبار سے اگر تقدم حاصل ہوتا ہے) تو اس میں محال ہونے کی کیا بات ہے۔ اس کو زیادہ واضح طور پر سمجھانے کے لیے میں پھر کہتا ہوں کہ وجود کے سوا جتنی چیزیں ہیں وہ یقیناً معلول ہیں، مثلاً انسان کا موجود ہونا یا تو محض انسانیت کی وجہ سے ہوگا، یعنی یہ کہ محض انسان ہونے کی وجہ سے وہ موجود ہوتا ہے، یا اس کے موجود ہونے کی وجہ کوئی اور بیرونی چیز ہوتی ہے۔

پہلی شق تو صحیح نہیں ہو سکتی، کیونکہ انسان انسان اسی وقت ہو سکتا ہے کہ جب وہ موجود ہولے تو اب اگر وہ یعنی انسان اس لیے موجود ہوتا ہے کہ وہ انسان ہے تو اس کا دوسرا مطلب یہ ہوا کہ وہ

اس لیے موجود ہوتا ہے، کہ وہ موجود ہے نتیجہ یہ لازم آیا کہ انسان موجود ہونے سے پہلے موجود ہوتا ہے اور یہ محال ہے،

اس لیے دوسری ہی شق باقی رہتی ہے؛ یعنی یہ کہ انسان کے موجود ہونے کی کوئی صورت بجز اس کے نہیں ہے کہ وہ کسی علت اور سبب ہی کی وجہ سے موجود ہوتا ہے۔

اب اس کا (یعنی اس جملے کا کہ "وجود" کے سوا جتنی چیزیں ہیں سب معلول ہیں) عکس نقیض یہ پیدا ہوتا ہے کہ جو چیز معلول نہیں ہے وہ وجود کے سوا اور کوئی چیز نہیں ہو سکتی بلکہ یہ صرف وجود ہی ہے، اب اگر کہا جائے کہ (انسان کے متعلق مثلاً جو تقریر کی گئی) وہی وجود کے متعلق بھی کی جا سکتی ہے؛ کہ اس کا حال بھی یہی ہے کہ وجود کے لیے یہ جائز نہیں ہو سکتا کہ اس کا موجود ہونا اس لیے ہو کہ وہ وجود ہے؛ کیونکہ اگر وجود اس لیے وجود ہو کہ وہ موجود ہے تو اس کا مطلب پھر وہی ہو جاتا ہے کہ وہ یعنی وجود اس لیے موجود ہے کہ وہ موجود ہے اور وہی محال ہونے والی بات یہاں بھی پلٹ کر آ جاتی ہے؛ اس کا جواب یہ ہے کہ وجود کسی دوسرے وجود کے ساتھ نہیں بلکہ اسی وجود کے ساتھ موجود ہوتا ہے؛ جو عین اس کی ذات ہے تو اب میرے اس قول کے معنے کہ وجود اس لیے موجود ہوتا ہے کہ وہ موجود ہے، اس کے سوا اور کچھ نہیں ہے کہ وجود خود اپنی ذات سے موجود ہوتا ہے؛ اب یہ لازم نہیں آتا کہ وجود اپنے موجود ہونے سے پہلے موجود ہو گیا بلکہ اگر کچھ لازم آتا ہے تو صرف اس قدر کہ وجود خود اپنے موجود ہونے پر ذاتی طور پر مقدم ہے؛ اور اس میں کوئی مضائقہ نہیں ہے؛

بہر حال (اس تقریر سے) یہ امر بخوبی روشن ہو گیا کہ وجود کے سوا جتنی چیزیں ہیں وہ وجود کی وجہ سے موجود ہوئی ہیں؛ اور خود وجود اپنی ذات کی حیثیت سے موجود ہوتا ہے؛ اس کی مثال ایسی ہے؛ کہ جتنی زمانی چیزیں ہیں یعنی (زمانے میں پائی جاتی ہیں) ان میں باہمی طور سے

تقدم وتاخر زمانے کی وجہ سے پیدا ہوتا ہے اور خود زمانے میں یہ بات نفس زمانہ کی وجہ سے پیدا ہوتی ہے، یا مثلاً اجسام میں اختلاف تو مادے کی وجہ سے پیدا ہوتا ہے، لیکن مادے میں خود مادے کی وجہ سے ؛ یا دنیا کی ساری چیزیں حس کے آگے نور اور روشنی کے ذریعے سے ظاہر ہوتی ہیں، اور نور کا ظہور کسی دوسرے کے ذریعے سے نہیں بلکہ خود اپنی ذات سے ہوتا ہے؛ یہ ہے وہ تقریر جو بعض حکیموں نے کی ہے؛ لیکن پھر بھی بات محل تامل رہ جاتی ہے۔

چوتھی بات وہ ہے جو صاحب تلویحات نے لکھی ہے کہ ایسی چیز جس کے وجود کو ذہن اس کی ماہیت سے جدا کر سکتا ہے۔ اس ماہیت کے متعلق سوال ہوتا ہے، کہ نفس میں اس کا خود ذاتی وجود محال اور ممتنع تو نہیں ہے؛ اگر ممتنع ہے تو ایسی ماہیت کا کوئی حصہ موجود نہیں ہو سکتا اور اگر اس (ماہیت کا وجود محال نہیں ہے) بلکہ اس کا کوئی حصہ صاحب وجود ہے؛ تو چونکہ وہ (یعنی ماہیت) ایک کلی امر ہے، ضرور ہے کہ اس کے دوسرے جزئیات ایسے بھی ہوں، جنھیں عقل تصور کر سکتی ہے اور اپنی ماہیت کے نیچے ان کا اندراج محال نہ ہو؛ بلکہ نامحدود طور پر ایسے جزئیات کا ہونا ممکن ہے؛ اور تم کو معلوم ہو چکا ہے کہ کسی کلی کے جزئیات جس حد تک بھی وقوع پذیر ہو چکے ہوں، تاہم دوسرے جزئیات کے ہونے کا امکان ہنوز باقی رہتا ہے پس (اس ماہیت) کی وہ جزئی جو واقع ہو چکی ہے، اگر اس کا وجود واجب ہو اور اس واجب وجود کے سوا اس کے لیے کوئی علحدہ ماہیت بھی ہو؛ تو اب اس ماہیت کو اگر کلی حیثیت سے تصور کیا جائے۔ تو ظاہر ہے کہ اس کے اندر کسی دوسری جزئی کے اندراج کی ذاتی طور پر گنجائش ضرور ہوگی؛ کیونکہ اگر اس (جزئی) میں وجود کا اثبات ماہیت کے لیے ممتنع اور محال ہوگا، تو جس کے وجود کو واجب فرض کیا گیا تھا؛ اپنی ماہیت کے اعتبار سے اس کا وجود ممتنع ٹھیرے گا اور یہ محال ہے؛

زیادہ سے زیادہ جو چیز ممکن ہو سکتی ہے وہ یہ ہے؛ کہ ایسا وجود ماہیت کی وجہ سے نہیں، بلکہ کسی اور بیرونی اسباب کی بنیاد پر ممتنع ہو، بہر حال نفس اپنی ذات کی حیثیت سے اس کا ممکن ہونا ضروری ہے۔ نتیجہ یہ ہوا کہ پھر ایسا وجود (جو ممکن) ہو واجب نہیں رہ سکتا؛ کیونکہ واقع شدہ جزئیات کے سوا ماہیتوں کے تمام جزئیات ہمیشہ ممکن ہی باقی رہتے ہیں جیسا کہ ابھی اس کی تقریر گزر چکی اور جو چیز ممکن ہوگی وہ واجب نہیں ہو سکتی تو جب اس واجب کی ماہیت کا کچھ حصہ ممکن ہوا؛ تو واجب بھی اپنی ماہیت کے اعتبار سے ممکن ہو جاتا ہے اور یہ محال ہے پس حاصل یہ ہے کہ اگر دائرۂ وجود میں کوئی چیز واجب ہے تو اس کے لیے وجود کے سوا کوئی ایسی ماہیت نہیں ہو سکتی جسے عقل اور ذہن دو چیزوں کی طرف تحلیل کر سکے۔

پس واجب صرف اور خالص وجود کا نام ہے جو خصوص وعموم وغیرہ کی آلودگیوں سے بالکل پاک ہوتا ہے، صاحب تلویحات کا قول ختم ہو گیا (خدا اس کے دلی راز کو پاک کرے۔)

میں خیال کرتا ہوں کہ یہ ایک مضبوط دلیل اور اچھی تحقیق ہے اور اس پر یہ اعتراض کرنا کہ آخر یہ کیوں جائز نہیں ہو سکتا کہ عقل کسی امر موجود کی تحلیل ایسی دو چیزوں کی طرف کرے، جن میں ایک تو وجود ہو اور دوسرا اس وجود کا معروض ہو؛ پھر یہ معروض بجائے کلی ہونے کے کوئی شخصی اور جزئی امر ہو، اور یہ کہنا کہ ماہیت کا اطلاق تو ہمیشہ کسی کلی پر ہوتا ہے یہاں مفید نہیں ہے؛ کیونکہ (صاحب تلویحات کا مقصود) تو یہ ہے کہ وجود واجب میں کوئی زاید چیز نہیں ہے، بلکہ اس کی حقیقت کی عین ہے اور یہ مقصود ثابت نہ ہو سکا، (میرے خیال میں) یہ اعتراض یوں اٹھ سکتا ہے؛ کہ صاحب تلویحات کی گفتگو کو اس پر مبنی قرار دیا جائے کہ کسی شے کا متشخص ومتعین ہونا، واقع میں اس کے وجود اور اس کے ہونے ہی کی ایک شان کا نام ہے

جیسا کہ اہل تحقیق کی رائے ہے، جس کے حق ہونے کی تصریح فارابی کے کلام میں موجود ہے۔

پس عقل معروض و عارض کی طرف جس چیز کی تفصیل و تحلیل کرے گی وہ یقیناً وجود ہی اپنے مرتبہ ذات کے لحاظ سے ہو گا، اس وقت اس شے کے وجود کلی کا لحاظ نہ کیا جائے گا اور جس چیز کی بھی کوئی کلی ماہیت ہو گی، ظاہر ہے کہ نفس اس کے تصور میں اس کی گنجائش نہ ہونے کے کوئی معنے نہیں ہو سکتے، کہ علاوہ واقع شدہ جزئیات کے اس کے لیے اور جزئیات کا ہونا بھی ممکن ہے یوں کسی بیرونی مانع کی وجہ سے ایسا نہ ہو سکتا ہو (لیکن نفس مفہوم کلی کا یہی اقتضاء ہے) تو اب صاحب تلویحات کے برہان کا حاصل یہ ہوا کہ وجوب امکان امتناع جب ماہیات اور ذوات کے لوازم میں ہیں، کیونکہ جب شے کو ان تین امور کی طرف تقسیم کرتے ہیں تو اس وقت صرف شے کو نفس اس کی ذات کے لحاظ سے دیکھتے ہیں، کہ وجود کی طرف منسوب کرنے کے بعد اس کے کیا حالات ہیں۔

اب اگر وہ چیز جسے واجب فرض کیا گیا ہے کوئی ایسا امر ہو جو نفس وجود کے سوا ہے، تو یقیناً وہ واجب ایک کلی معنی ہو گا جس کے لیے عقلی طور پر جزئیات ہوں گے اب ان جزئیات کے متعلق سوال ہو گا، کہ آیا ان میں سب کے سب ذاتی طور پر ممتنع اور محال ہیں، یا واجب ہیں یا ممکن ہیں، اور یہ تینوں شقیں باطل ہیں۔ کیونکہ پہلی صورت وجوب اور وجود کی منافی ہے اور دوسری اس کے منافی ہے کہ اس سے وہ جزئیات جو ابھی واقع نہیں ہوئے ہیں ان کے عدم کے منافی ہیں! اور تیسری صورت ان جزئیات کے وجوب کے منافی ہے جن کے متعلق فرض کیا گیا ہے کہ واقع ہو چکے ہیں اور ظاہر ہے کہ جب تالی کی تمام شقیں باطل ہیں تو یہ مقدم کے بطلان اور غلط ہونے کو مستلزم ہے، یعنی واجب کو جو یہ فرض کیا گیا تھا کہ وجود کے سوا کوئی

اور معنی ہے، سو غلط ہو گیا۔ پس ثابت ہو گیا، کہ اگر دائرۂ وجود میں کوئی چیز بالذات واجب ہے، تو وہ صرف ایسا وجود ہو گی جس کا تاکد اور تشخص نفس اس کی ذات ہو گی اس کی طرف عموم وخصوص وغیرہ صفات منسوب نہیں کیے جا سکتے۔

اور کس قدر وہ اعتراض شنیع ہے جسے بعض سربرآوردہ لوگوں نے (صاحب تلویحات پر) اس طرح وارد کیا ہے کہ غیر متناہی جزئیات کے محال وممتنع نہ ہونے کا جو (صاحب تلویحات نے) دعوےٰ کیا ہے یہ مسلم نہیں ہے آخر اس کے ناجائز ہونے کی کیا وجہ ہو سکتی ہے کہ کسی کلی ماہیت کے ایسے متناہی اور متعدد افراد ہوں، کہ واقع میں ان کے سوا (اس کلی) کا اطلاق اور کسی حد تک متعدی نہ ہو اگرچہ وہمی طور پر ان متناہی افراد، پر زیادتی ہو سکتی ہو۔

نیز اگر (جزئیات کے غیر متناہی ہونے کے مسئلے کو تسلیم بھی کر لیا جائے تو اس کے معنے اگر یہ ہیں کہ وہ کسی ایسی حد پر نہیں ٹھیر سکتے جس کے بعد کہا جائے کہ اب اور نہیں ہو سکتے تو ایسی صورت میں لازم کو جو باطل قرار دیا گیا ہے اسی کو ممنوع قرار دیا جائے گا، اور اگر غیر متناہی کے دوسرے معنے لیے جائیں تو اس سے غایت ما فی الباب اگر کوئی بات لازم آتی ہے تو وہ صرف یہ ہے، کہ غیر متناہی واجبات کو تسلیم کرنا پڑے گا اس وقت کہنے والا کہہ سکتا ہے، کہ خود اس بات (یعنی غیر متناہی واجبوں) کا باطل ہونا مسلم نہیں، کیونکہ تسلسل کے بطلان کے دلائل کو اگر تمام بھی تسلیم کر لیا جائے جب بھی زیادہ سے زیادہ وہ اس پر دلالت کرتے ہیں کہ ایسے غیر متناہی امور جن میں سب اکھٹے ہو کر اگر موجود ہوں اور ان میں ترتیب بھی ہو، ایسا ہونا ممکن نہیں، لیکن غیر متناہی واجبوں میں اس قسم کی ترتیب کا ضروری ہونا نہ کوئی بدیہی امر ہے، اور نہ آج تک کوئی اس کو ثابت کر سکا ہے،" (معترض کا اعتراض ختم ہو گیا)

میں کہتا ہوں کہ اس شخص نے جو پہلی بات کہی وہ اس لیے باطل ہے کہ

کوئی سی بھی ماہیت ہو نفس اپنی ذات کی رو سے نہ وہ تناہی کو چاہتی ہے اور نہ لاتناہی کو، اور مراتب میں نہ کسی خاص رتبے کی وہ مقتضی ہوتی ہے؛ تو جب بیرونی امور سے قطع نظر کر کے صرف ماہیت عقل کے سامنے لائی جائے گی۔ تو یقیناً عقل کو اس سے انکار کرنے کی کوئی وجہ نہیں ہو سکتی کہ اس کے افراد غیر متناہی ہیں؛

اسی طرح جو دوسری اور تیسری بات اس شخص نے کہی اس کے فاسد اور باطل ہونے کی وجہ یہ ہے؛ کہ اس وقت تسلسل کے باطل ہونے کے متعلق گفتگو ہی نہیں ہے خواہ واجبوں کو شمار اور عدد کے لحاظ سے غیر متناہی فرض کیا جائے، یا غیر متناہی کے وہ معنی لیے جائیں کہ کسی حد پہ وہ ٹھہرتا نہیں پھر انھیں مرتب فرض کیا جائے؛ یا ان میں باہمی موازات اور تکافوء کی نسبت سمجھی جائے؛ کچھ بھی ہو اس سے اس وقت بحث نہیں ہے اور جب اس سے بحث ہی نہیں ہے تو پھر یہ کہنا بے محل ہے کہ تسلسل کا بطلان تو ابھی خود قابل غور ہے؛ بلکہ اس وقت جو کچھ بھی بات ہو رہی ہے؛ وہ یہ ہے کہ اگر واجب کے لیے کوئی کلی ماہیت ہو گی تو اس کے لیے علاوہ واقع شدہ جزئی کے اور بھی جزئیات فرض کیے جا سکتے ہیں کیونکہ ماہیت کو جب اس کی ذات کی حیثیت سے تصور کیا جائے تو اس وقت بجز اپنی ذات ہونے کے وہ اور کچھ نہیں ہو گی تو اس کے افراد کا واقع ہونا یا نہ ہونا یہ دونوں باتیں ماہیت کی نفس ذات سے ایک خارج چیز ہو گی؛ تو نفس ماہیت کی جب ذات کو پیش نظر رکھا جائے گا اس وقت اس کے لیے ایسے افراد بھی ہو سکتے ہیں جن کا ابھی وقوع نہیں ہوا ہے؛ اور وجوب امتناع امکان جب معنی کے ایسے لوازم ہیں، کہ بیرونی چیزوں سے قطع نظر کرنے کے بعد بھی ان کا لزوم ضروری ہے، یعنی جتنے معانی بھی ہیں یہ نہیں ہو سکتا کہ ان میں کوئی معنی ان لوازم میں سے کسی ایک کے ساتھ موصوف نہ ہو؛ تو اب اگر کسی کلی ماہیت کا کوئی فرد ذاتی طور پہ واجب ٹھیرے گا تو اس کلی کے تمام افراد واجب ہو جائیں گے اسی طرح اگر ایک فرد بھی ممتنع

اور محال ہوگا تو سب ممتنع ہو جائیں گے اگر ایک فرد بھی ممکن ہوگا سب ممکن ہو جائیں گے۔

اب ہم کہیں گے کہ (واجب کے) جن افراد کا ابھی وقوع نہیں فرض کیا گیا ہے، یہ نہیں ہو سکتا کہ وہ لذاتہ واجب ہوں، ورنہ وہ معدوم کیوں رہتے؛ اور یہ بھی نہیں ہو سکتا کہ وہ ممتنع ہوں ورنہ اس کا جو فرد واقع ہو چکا ہے یہ بھی ممتنع ہو جائے گا۔ حالانکہ یہ خلاف فرض ہے، کیونکہ ہم جو کچھ بھی گفتگو کر رہے ہیں وہ اس کے بعد کر رہے ہیں کہ واجب کا وجود یقینی ہے اسی طرح وہ غیر واقع افراد ممکن بھی نہیں ہو سکتے؛ ورنہ جو بالذات واجب ہے وہ بھی ذاتی طور پر ممکن ہو جائے گا جو خلاف فرض ہے؛

بہر حال یہ ثابت ہو گیا کہ اگر واجب تعالیٰ کے لیے۔ انیت اور ہستی کے سوا کوئی ماہیت ہوگی، تو اس کا مطلب یہ ہے کہ وہ یعنی واجب ان تین مادوں میں سے کوئی ایک بھی نہ ہو؛ اور یہ محال ہے؛

ایک شک اور اس کا ازالہ

شاید تم یہ کہو کہ فلاسفہ نے اس کی تصریح کی ہے کہ عقول (یا ارواح جو مجرد ہیں) ان کا تشخص اور تعین بھی ان کی ماہیت کے لوازم میں ہے؛ یعنی وہ یہ کہتے ہیں کہ جو جواہر مادے سے پاک اور جدا ہیں، ان میں ہر ایک کی ماہیت کا یہ طبعی اقتضاء ہے کہ ان کی ہر نوع صرف ایک ہی شخصیت میں منحصر رہے؛ تو جیسے یہاں کہا جاتا ہے، کیوں نہیں واجب کے متعلق بھی کہا جائے کہ اس کی بھی ایسی ماہیت ہے؛ جو ایک ہی فرد میں منحصر ہو کر رہنا چاہتی ہے اور جب ایسا ہو سکتا ہے تو پھر یہ کیسے کہا گیا کہ نفس ماہیت تعین کے مرتبوں میں سے کسی خاص تعین کو مقتضی نہیں ہوتی؛ اس شبہے کے جواب میں تم کو معلوم ہونا چاہیئے کہ ہر عقلی جوہر میں اس کے تشخص و تعین کا لوازم ذات میں سے ہونا؛ اس کے یہ معنی نہیں ہیں کہ کوئی مطلق ماہیت کسی خاص تعین کو مقتضی ہوتی ہے، کیونکہ میں یہ بتا چکا ہوں کہ تعین (میری مراد اس لفظ سے وہ شے ہے جس سے تعین و تشخص حاصل ہوتا ہے یعنی ما بہ التعین) دنیا کی تمام چیزوں میں در اصل اس کا مخصوص وجود ہی ہوتا ہے؛ اور تم کو

معلوم ہو چکا ہے کہ وجود ایسی چیز ہے جس کی ماہیت مقتضی نہیں ہو سکتی، بلکہ لزوم سے کبھی صرف یہ معنی مراد لیے جاتے ہیں کہ دو چیزوں میں لزوم ہے؛ یعنی باہم ایک دوسرے سے منفک اور جدا نہیں ہو سکتے؛ خواہ ان میں ایک دوسرے کا مقتضی ہو یا نہ ہو؛ اور یہی مراد ان لوگوں کی اس جملے میں ہے کہ "ہر عقل کا تعین اس کی ماہیت کے لیے لازم ہے" باقی اگر لفظ تعین سے صرف متعین ہونا مراد ہو؛ یعنی کسی چیز کی متعینت تو ظاہر ہے؛ کہ یہ تو صرف ایک عقلی اعتباری بات ہے؛ کچھ مضایقہ نہیں ہے؛ اگر اس کو ماہیت کے لوازم میں شمار کیا جائے؛ خواہ لازم کے کوئی معنی لیے جائیں؛ کیونکہ بایں معنی تعین وہ امر مخصوص نہیں ہے جس کی وجہ سے شے کو تعین حاصل ہوا کرتا ہے، (واجب کا وجود عین اس کی ماہیت ہوتی ہے) اس دعوے کی پانچویں دلیل وہ ہے؛ جو صاحب اشراق کی دلیل سے بہت کچھ ملتی جلتی ہے' اور مشائین کے مذہب سے بھی اس کو بہت مناسبت ہے؛

(تقریر اس کی یہ ہے) کہ اگر وجود کو واجب کی ماہیت پر زاید قرار دیا جائے گا تو لازم آتا ہے کہ واجب جوہر کے مقولے کے نیچے مندرج ہو جائے، ایسی صورت میں ایک فصل کی حاجت ہوگی جو اس کی تقویم کر سکے نتیجہ یہ ہوا کہ واجب کی ذات مرکب ہو جاتی ہے' اور یہ محال ہے' نیز یہ قاعدہ ہے؛ کہ جس بات کا انتساب فرد کی طرف سے درست ہو سکتا ہے اس کی نسبت طبیعت کی طرف بھی صحیح ہوگی جب اس کو خود اس کی ذات کی حیثیت سے فرض کیا جائے؛ اور جس طرح یہ کلیہ ہے اسی طرح یہ بھی کلیہ ہے' کہ جو بات طبیعت کے لیے منع ہوگی اس کے سارے افراد کے لیے بھی وہ ممتنع ہوگی؛ پس جب امکان کا انتساب جوہر کے بعض افراد کی طرف مشاہدۃً ہو رہا ہے؛ کیونکہ عنصریات کا حدوث اور ان کا زوال و فنا ایک مشاہدے کی چیز ہے؛ تو پھر اس امکان کا اطلاق اس مقولے پر بھی لذاتہ واقع ہو سکتا ہے؛ (جس کے نیچے یہ عنصریات درج ہیں یعنی جوہر) اب اگر واجب کو جوہر کے مقولے کے نیچے درج کیا جائے گا تو اس پر بھی

امکان کا پہلو اپنی جنس کے لحاظ سے پیدا ہو جائے گا۔ تو وہ بالذات واجب الوجود باقی نہیں رہتا اور یہ خلاف فرض ہے؛

بہرحال ہر وہ چیز جس کی ماہیت اس کے وجود پر زاید ہے؛ وہ جوہر ہوگا؛ یا عرض اور واجب نہ جوہر ہو سکتا ہے؛ جیسا کہ ابھی معلوم ہوا اور نہ وہ عرض ہو سکتا ہے کیونکہ واجب کا قیام دوسرے میں نہیں ہوتا' پس اس بزرگ و برتر کے لیے (یعنی واجب کے لیے) وجود کے سوا اور کوئی ماہیت نہیں ہو سکتی،

چند شکوک اور ان کے جوابات

اس دعوے پر کہ واجب الوجود کی حقیقت صرف وجود ہے اور کسی ماہیت کا میل اس میں نہیں ہے؛ لوگوں نے چند اعتراضات کیے ہیں۔ جس میں ایک یہ ہے کہ اگر واجب کا وجود ماہیت سے مجرد ہوگا تو سوال ہوتا ہے کہ اس کا یہ وصف کیا وجود کے نفس ذات کا اقتضاء ہے، تو چاہیے کہ وجود کے ہر فرد کا یہی اقتضاء ہو کیونکہ ذات سے ذات کا مقتضٰی جدا نہیں ہو سکتا' ایسی صورت میں (بجائے ایک واجب کے) چند واجب ہو جاتے ہیں جو محال ہے عنقریب اس کا بیان آئے گا اور اگر یہ وصف واجب کی وجود کی ذات کا نہیں) بلکہ کسی غیر کا اقتضاء ہے تو لازم آتا ہے کہ واجب اپنے وجوب میں غیر کا محتاج ٹھیرے کیونکہ اس کا وجوب ماہیت کے تجرد پر موقوف ہوا' اور یہ تجرد غیر پر موقوف ہے' تو وجوب غیر پر موقوف ہو گیا' یہ نہ کہا جائے کہ تجرد کے لیے صرف اس چیز کا عدم کافی ہے؛ جو (ماہیت اور وجود کے اقتران کا سبب بن سکتا ہو) کیونکہ میں اس کے جواب میں کہوں گا کہ اب اقتران کا جو مقتضی ہے' اس کے عدم کا وہ محتاج ہو جائے گا۔

بہرحال اس اعتراض کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ واجب کا یہ وصف خود اس کی اس ذات کا اقتضاء ہے جو ایک خاص وجود ہے اور تمام وجودات سے اس کی حقیقت مختلف ہے؛ خواہ یہ اختلاف حقیقت کا ہو جیسا کہ مشائیوں کا خیال ہے؛ یا کامل یا ناقص ہونے اور غنا و فقر کا اختلاف ہو؛ جیسا کہ

فارس کے حکماء اور خسروانیوں کا خیال ہے؛ اور خود یہ تفاوت بھی دراصل عظیم تفاوت ہے؛ کیونکہ وجود کی حقیقت کے ساتھ جب تک ضعف اور قصور یا کمی کی آلودگی نہ ہو، اس کے لیے ان معانی میں سے کوئی معنی ثابت نہیں ہوسکتا؛ جنھیں وجود کے سوا خیال کیا جاتا ہے، اور جس کی تعبیر ماہیات سے کی جاتی ہے یا ضعف بھی امکانی مراتب ہیں اور (وجود کے) تنزلات ہیں؛ جیسے سایہ اور ظل نور کے تنزلات سمجھے جاتے ہیں؛ کیونکہ سایہ یا ظل سے کوئی وجودی امر مراد نہیں ہوتا بلکہ نور کی کمی کے مراتب ہی کو ظل کہتے ہیں اور قصور یا کمی ایک امر عدمی ہے؛ اور یہی حال وجود کے مراتب کے تنزلات کا حال ہے کہ اس کی اصل حقیقت بھی ان بزرگوں کے نزدیک جن کا شمار پہلوی فلاسفروں میں ہے نور ہی ہے اور اس میں جو کمی یا قصور پیدا ہوتا ہے تو یہ ان کے ہویات کے ان خصوصیات کا نتیجہ ہے جو دراصل اپنی اس اصلی حقیقت پر کوئی زیادتی نہیں کرتے جو اپنے بنیادی وجود اور نور کے لحاظ سے ایک ہی ہیں۔

(ان ہی اعتراضوں میں) ایک یہ بھی ہے کہ واجب تمام ممکنات کا مبداء اور سبب ہے اب اگر وہ صرف وجود محض کا نام ہے، تو اس کی یہ صفت یعنی کائنات کا مبداء ہونا اگر اس کی نفس ذات کا اقتضاء ہے؛ تو لازم آتا ہے کہ وجود کے ہر ہر فرد کا یہی حال ہو؛ اور یہ محال ہے؛ کیونکہ یہ اس بات کو مستلزم ہے کہ ہر ممکن کا وجود خود اپنے نفس اور اپنے تمام اسباب وعلل کی علت وسبب ہے؛ اور اگر یوں کہا جائے کہ (ممکنات کا مبداء) وہ وجود مجرد ہے جس کے اندر مجرد کی قید بھی شریک اور داخل ہے تو اس وقت بھی لازم آئے گا کہ مبدء اول (یعنی ذات حق) مرکب ہوجائے۔ بلکہ (غور کروگے تو صرف مرکب نہیں بلکہ یہ شق تو ذات حق کے) عدم کو مستلزم ہے؛ کیونکہ مبدء اول کے (دو جزوں وجود اور تجرد) میں سے ایک جز یعنی تجرد عدمی حقیقت ہے گویا مجموعی طور پر مبدء اول میں عدم ہے اور اگر (تجرد کی قید کو مبدء اول کی ذات میں شریک نہ کیا جائے) بلکہ کہا جائے کہ

اس کا مبدء ہونا تجرد کی شرط کے ساتھ مشروط ہے تو ایسی صورت میں لازم آتا ہے کہ ہر وجود کے لیے (بحیثیت اپنی ذات کے) جائز اور ممکن ہے کہ ہر وجود کا مبدء بن سکے البتہ مبدء ہونے کے لیے جو شرط ہے یعنی (تجرد) چونکہ وہ نہیں پایا گیا اس لیے ہر وجود پر مبدء ہونے کا حکم نہیں کیا جاسکتا اس اعتراض کا بھی یہی جواب ہے کہ (وجود کا مبدء ہونا) یہ اس کی اس ذات کا اقتضاء ہے جو بالکل ایک ایسا خاص وجود ہے جو اپنی ذات اور حقیقت کی رو سے تمام وجودات سے کلی طور پر مخالف ہے؛ جیسا کہ مشائیوں کا مسلک ہے؛ یا اپنے تاصل اور رغنا کے اعتبار سے وہ تمام وجودات سے بالکل جدا ہے، جیسا کہ قدیم حکما کا خیال ہے۔

(ان ہی اعتراضات میں) یہ بھی ہے؛ کہ اللہ کی حقیقت ظاہر ہے، کہ کسی شے کی حقیقت کے برابر نہیں ہو سکتی؛ کیونکہ اس کے سوا جو کچھ بھی ہے ان کی حقیقتوں کا اقتضاء امکان ہے؛ اور اللہ تعالیٰ کی حقیقت امکان کے منافی ہے؛ پس لوازم کا (اختلاف بتا رہا ہے کہ ملزوموں میں بھی اختلاف ہے؛ سو اس کے واجب کا وجود اور ممکن کا وجود نفس وجود ہونے میں تو برابر ہیں اب اگر خدا کے وجود کے ساتھ کوئی چیز ذات حق کے سوا نہیں ہے بلکہ ذات حق مجرد اسی وجود کا ہی نام ہے تو ماننا پڑے گا کہ جو چیز خدا کی ذات کی پوری اور تمام حقیقت ہے وہ ممکنات کے وجود کے مساوی اور برابر ہے۔

اس اعتراض کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ ممکنات کا وجود نہ تو ممکن کی ماہیت کا عین ہے اور نہ اس کا جز ہے بلکہ اس کی ذات کو وجود عارض ہوتا ہے مگر یہ کمزور جواب ہے؛ کیونکہ ممکنات کی ذات کو وجود اگر عارض بھی ہوتا ہو تو اس سے اس امر کی نفی ثابت ہوتی ہے کہ واجب ممکنات کے ساتھ نفس وجود کے معنی میں مشارک ہے۔

اس کا جواب یہ بھی دیا گیا ہے کہ جس طرح اللہ تعالیٰ کی حقیقت کے لوازم ممکنات کی ماہیتوں کے لوازم سے مختلف ہیں اسی طرح

ممکنات وجود کے لوازم بھی تو اس سے مختلف ہیں، کیونکہ حق تعالیٰ کے وجود کا اقتضاء تجرد اور وجوب ہے، اور ممکنات کا وجود، امکان یا دوسرے کے سہارے قائم ہونے کو مقتضی ہے؛ پس اگر لوازم کا اختلاف ملزومات کے اختلاف کو ضروری ٹھیراتا ہے تو اب یہ ضروری ہو جاتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کی حقیقت ممکنات کے وجودوں سے باعتبار ماہیت کے مخالف ہو اور یہ ان کے مذہب کے خلاف ہے؛ اور مشائیوں کے اصول پر جواب میں حق یہ ہے کہ یوں کہا جائے کہ واجب کے وجود کو ممکنات کے وجود سے حقیقت کی رو سے کسی قسم کی ساوات میسر نہیں ہے؛ بلکہ ان میں جو کچھ مشارکت نظر آتی ہے، وہ موجودیت کے اس مفہوم میں ہے جو عام طور پر اس سے (یعنی لفظ موجودیت سے) سمجھے جاتے ہیں اور جس کا شمار معقولات ثانیہ میں ہے؛ اور یہ مفہوم اگرچہ معنی کے اعتبار سے ایک ہے، لیکن یہ ایک خارجی لازم ہے اور ایسے لوازم کا اتحاد ملزومات کے اس اختلاف کے منافی نہیں ہوتا جو ان میں حقیقت کے اعتبار سے ہو۔

(ان ہی اعتراضات میں) یہ بھی ہے (جس کی تقریر اس طرح کی جاتی ہے) کہ صرف اعیان اور خارج میں ہونا؛ اگر اسی کو واجب کہتے ہیں تو مطلب یہ ہوا کہ واجب صرف وجود مطلق ہے؛ حالانکہ (اگر یہ مانا جائے) تو (بجائے واحد کے) چند واجبوں کا ہونا ضروری ہو جاتا ہے. کیونکہ ظاہر ہے، کہ جوہر کا وجود عرض کے وجود کا غیر ہوتا ہے اور وجود ہی کو واجب کہتے تھے پس واجب میں بھی تعدد پیدا ہو گیا، اور اگر یہ کہا جائے کہ واجب (اعیان) میں ہونے اور وجود کا تو نام ہے؛ لیکن اس میں تجرد کی بھی قید لگی ہوئی ہے (پس تعدد لازم نہیں آتا) لیکن ایسی صورت میں واجب کی ذات وجود اور تجرد سے مرکب ہو جاتی ہے، حالانکہ تجرد ایک ایسی سلبی اور عدمی بات ہے؛ جس میں واجب کے جز بننے کی صلاحیت بھی نہیں ہے اور اگر (بجائے قید ہونے کے) تجرد کو (واجب کے وجود کی شرط) قرار دی جائے تو اب یہ لازم آجاتا ہے کہ واجب کا وجوب ذاتی نہیں ہے.

(بلکہ اس کے لیے ایک بیرونی شرط کی بھی حاجت ہے) اور اگر (واجب) اعیان میں ہونے کو نہیں کہتے تو سوال ہوتا ہے؛ کہ واجب کا آیا اس ہونے کے بغیر بھی تحقق ہوتا ہے، ظاہر ہے کہ یہ محال ہے؛ کیونکہ وجود کو بغیر "ہونے" کے کون تصور کر سکتا ہے، اور اگر اس "ہونے" کے ساتھ واجب کا وجود ہو) تو سوال ہے؛ کہ آیا یہ "ہونا" اس کی ذات میں داخل ہے اور یہ محال ہے کہ واجب کی ذات میں ترکیب ممتنع ہے؛ یا اس کی ذات سے خارج ہے؛ تو یہی ہمارا مدعا تھا، کیونکہ اس کا حاصل یہی ہوا کہ واجب کی حقیقت سے (وجود خارج) اور اس پر زاید ہے۔

(اسی اعتراض کی تقریر دوسرے طور پر یوں کی جاتی ہے) ہم اس میں تو شک نہیں کر سکتے کہ وجود کے معنی "ہونا" اور تحقق کے ہیں تو کسی خاص وجود کو لے کر (پوچھا جا سکتا ہے) کہ اس میں کون (یعنی ہونے اور ثبوت کے معنے شریک ہیں یا نہیں اگر نہیں ہے تو وہ وجود کبھی نہیں ہو سکتا؛ کیونکہ کسی شے کے وجود خاص کے معنی بجز اس شے کے ہونے اور تحقق کے اور کیا ہو سکتے ہیں اور اگر (اس وجود خاص) میں کون (یعنی ہونا) بھی شریک ہے تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ وجود مطلق (اس وجود خاص کا ذاتی ہے) تو اب یا تو وہ واجب کا جز ہوگا یا اس کی ذات کا عین ہوگا اور کوئی سی بھی صورت ہو واجب کا ایک کلی ماہیت ہونا اس کے بعد ضروری ہو جاتا ہے حالانکہ یہ محال ہے، (یہ تو اعتراض کی تقریر تھی) جواب میں پہلے اعتراض کے یہ کہا جاتا ہے کہ واجب در اصل ایک ایسے خاص وجود کا نام ہے جو باقی تمام وجودات سے بالکل مختلف ہے؛ کیونکہ وہ بالذات (سب پر) مقدم اور سب پر قاہر و غالب ہے اور وہ ذاتی طور پر غنی ہے؛ اور تمام وجودات میں بالذات اپنا اثر پہنچاتا ہے؛ اور اس میں تو کوئی نزاع ہی نہیں ہے؛ کہ کون مطلق (یعنی مطلق ہونے کا مفہوم) جو شیئیت اور اسی قسم کے مفہوموں کے مانند صرف ایک عقلی اعتبار اور ذہنی امر ہے وہ (واجب کے اس وجود خاص پر) زاید ہے، لیکن

واجب کی وہ موجودیت جس کی وجہ سے اسے موجود سمجھا جاتا ہے؛ یہ چیز اس کی ذات کے سوا اور کچھ نہیں ہو سکتی، جس کی تصریح شیخ الرئیس نے اپنی کتاب مباحثات میں اس طرح کی ہے:۔

"حق کی ماہیت موجود ہے، لیکن ایسے وجود کے ساتھ نہیں، جو اس کو (خارج سے) لاحق اور عارض ہوا ہو؛ (ماہیت حق ایسی نہیں ہے؛ جیسی کہ (انسانیت کہ وہ موجود ہوتی ہے لیکن ایسے وجود کے ساتھ جو اس کی ذات سے خارج ہے؛ الحاصل واجب تعالیٰ وجود ہی کا نام ہے اور وجود اسے پہنایا نہیں گیا ہے بلکہ اس کی واجبیت ہی اس کا وجود ہے، اور یہ چیز واقع کے لحاظ سے بالکل بسیط ہے؛ اگرچہ تعبیر کرنے والے مرکب الفاظ کے ساتھ اس کی تعبیر کرتے ہیں"

یا اگر یہ کہا جائے کہ واجب کا وجود مشترک ہے، اس وقت بھی کہنا پڑے گا کہ یہ وجود مشترک اس لیے لازم ہے؛ تاکہ اس وجود کا وجوب اس کے لیے ثابت ہو سکے،

یا وجود کو عام معنی میں لیا جائے تو اس وقت بھی وہ (واجب کے لیے) ایسا لازم ہوگا کہ دائمی طور پر اس سے جدا نہیں ہو سکتا، اور وجود "حق" کے لیے اس لیے ثابت ہوتا ہے کہ حق موجود ہوتا ہے؛

یا یوں کہا جائے کہ واجب اپنی اصل اور ماہیت کے اعتبار سے موجود ہے۔

اس پر ایک کمزور سوال ہوگا کہ کیا وہ وجود والا ہے یا نہیں؛ اگر اس کے جواب میں اغماض سے کام لے کر کہا جائے کہ ہاں وہ وجود والا ہے یعنے وجود سے اس کے عام معنی مراد لیے جائیں لیکن اسی کے ساتھ کہنا پڑے گا کہ اس کے لیے وہ (یعنی وجود بالمعنی العام) لازم ہے،

اور اگر مناقشے کا طریقہ اختیار کر کے کسی نے کہا کہ نہیں وہ (یعنی واجب) موجود نہیں ہے لیکن (اس کا مطلب یہ ہے) کہ وجود ایک ایسی شے کی صفت ہے، جو واجب میں پائی جاتی ہے"

اور شیخ نے تعلیقات میں دوسری شق کو اختیار کیا ہے، اس میں لکھتا ہے:۔

"ہم جب کہتے ہیں کہ واجب الوجود موجود ہے تو دراصل یہ ایک مجازی لفظ ہے اس کے حقیقی معنے یہ ہیں کہ وہ بحت وجود ہے، یعنی صرف وجود ہے ان لوگوں نے اس عبارت کو مسخ کر کے (یعنی بحت وجود کو یجب وجودہ یعنی وجود اس کے لیے واجب ہے پڑھ لیا۔ حالانکہ یہ ایک سہو ہے"

خلاصہ یہ ہے کہ واجب کی حقیقت حکما کے نزدیک ایک وجود خاص ہے جو اس وجود مشترک کا معروض ہے جس کے مقابلے میں عدم کا لفظ بولا جاتا ہے جو اس بیان پر مبنی ہے جسے حکماء کے کلام کے بعض خلاصہ کرنے والوں نے پیش کیا ہے وہ کہتے ہیں کہ "اعیان اور خارج میں ہونا" اس کا ایک حصہ اس وجود مجرد پر بھی زاید ہے جو ممکنات کا مبدء ہے اور واجب کی ماہیت کا عین ہے لیکن اس میں اس کا اقرار کہاں ہے، کہ واجب کا وجود اس کی حقیقت پر زاید ہے اور یہ تو اس کو مستلزم ہو جائے گا کہ واجب دو وجودوں کے ساتھ موجود ہوتا ہے، حالانکہ باہم ان دونوں وجودوں میں کسی کو اس کا حق بھی حاصل نہیں ہے کہ معروض ہونے کے لیے کون اولی ہے اور عارض ہونے کے لیے کون؟

کیونکہ کون یعنی "ہونے کا" عام مفہوم اور اسی کا حصہ جس سے مراد وہی مفہوم عام ہوا کرتا ہے جب اس میں کسی قسم کی کوئی خصوصیت پیدا ہو جائے (وہ حصہ مراد نہیں ہے، جو باہم متخالف وجودوں کے مصداق ہیں بہر حال اس مفہوم عام اور اسی کے حصے کی) زاید ہونے میں تو کوئی نزاع ہی نہیں ہے، گفتگو جو کچھ بھی ہے وہ وجود خاص کے متعلق ہے کہ

آیا وہ واجب کی حقیقت کی عین ہے یا اس پر زاید ہے' اب اگر ان کے (حکماء) کے کلام میں یہ بات پائی جائے کہ وجود مشترک واجب میں عین ہوا کرتا ہے اور ممکن میں زاید تو اس کا مطلب یہ ہے' کہ واجب میں وجود کے حمل کا مصداق' اور اس کے صدق سے جو چیز مطابق ہوتی ہے وہ واجب کی ذات خود بہ نفس نفیس ہے' اور ممکنات میں ایسا نہیں ہے'

(باقی اس اعتراض کی جو دوسری تقریر کی گئی تھی اس کا جواب یہ ہے) کہ وجود کا با وجود مطلق اور مشترک ہونے کے کلی حقیقت ہونا کوئی ضروری نہیں ہے' اس مقام کو خوب سوچو' کیونکہ اگر تم نے اس کی معرفت حاصل کر لی تو تمہارا شمار ان لوگوں میں ہو جائے گا جن کے قدم علم میں راسخ ہو چکے ہیں'

(وجود واجب کی ذات کا عین ہے اس پر ایک اعتراض یہ بھی ہے) کہ وجود بداہتہً ہر شخص کو معلوم ہے اور واجب کی حقیقت نامعلوم ہے' اب ظاہر ہے کہ جو چیز معلوم ہو گی وہ یقیناً نامعلوم کی غیر ہو گی'

اس اعتراض کا مشہور جواب یہ ہے کہ معلوم وجود مطلق ہے اور وہ اس وجود خاص سے ایک علحدہ چیز ہے' جو عین حقیقت واجب ہے۔

ایک اشراقی روشنی

(یہ جو کہا گیا کہ واجب کی حقیقت غیر معلوم ہے) اس سے کیا مراد ہے' یہ مقصد ہے کہ علم حصولی صوری (یعنی جس میں معلوم کی صورت عالم میں حاصل ہوتی ہے) کے لحاظ سے واجب کی حقیقت کسی کو معلوم نہیں' تو اس میں بلاشبہ حکماء اور عارفین کسی کو بھی اختلاف نہیں ہے اور اس پر دلیل بھی قایم کی جا چکی ہے' اور یہ کیسے ہو سکتا ہے' کیونکہ کسی شے کے علم حصولی کی حقیقت اس کے سوا اور کیا ہے' کہ وہ اسی شے کے خاص اور عینی وجود کے تحقق کا ایک رنگ ہے' اور کسی شی کا خاص وجود متعدد نہیں ہو سکتا' بخلاف ماہیت کے کہ وہ مبہم ہوتی ہے' اور جو چیز مبہم ہو' وہ وجود کے مختلف پیرایوں کے قبول کرنے سے انکار نہیں کر سکتی۔ اور کسی شے کے علم کے معنے یہی ہیں' کہ

ذات مجردسے آگے اس شے کے وجود کا کوئی خاص پیرایہ آجائے۔

اور اگر یہ مراد ہے کہ اکتناہی علم (یعنی وہ دانست جس کی رسائی کنہ ذات تک ہو) اور احاطی عقلی یا حسی علم کے اعتبار سے واجب کی حقیقت غیر معلوم ہے؛ تو یقیناً یہ صحیح ہے اور بلاشبہ ایک درست بات ہے کیونکہ عقلی اور حسی قوتوں کے بس سے یہ باہر ہے کہ ذات حق پر ایسا تسلط حاصل کر سکے جسے اکتناہ یا احاطہ کہا جا سکتا ہو؛ کیونکہ غلبہ اور تسلط کی نسبت علت کو معلول پر ہوتی ہے اور بیچارا معلول تو اپنی علت کی مختلف شانوں میں ایک شان ہوتا ہے اور معلول کی علت کے آگے یافت تام ہوتی ہے؛ لیکن ایسی یافت علت کی معلول کے آگے نہیں ہوتی۔

لیکن یہ مسئلہ کہ حق کی ذات کا مشاہدہ ممکنات میں سے کسی فرد کو حاصل نہیں ہے اور وہ کسی کا مشہود نہیں ہے تو یقیناً واقعہ یہ نہیں ہے بلکہ ہر شخص کے لیے اس کا دروازہ کھلا ہوا ہے کہ وہ اس کی ذات کو جو مکانی اور جہاتی اجبازی حدود اور قیود سے مقدس ہے اس حد تک ملاحظہ کر سکتا ہے جس حد تک کسی فیض بخش ہستی کو ایک ایسا شخص ملاحظہ کر سکتا ہے جس کا وجود اس کی فیاضی کا نتیجہ ہو؛ پس ان میں ہر ایک ذات حق کی تجلی کو اس مقدار میں پا رہا ہے جتنی اس کی وجودی ظرف میں گنجایش ہے؛ اپنے وجودی ضعف کی وجہ سے سرچشمۂ وجود سے جو جس قدر دور ہوگا اور اس دوری کی بدولت اس ذات کے احاطے میں جتنی کمزوری، یا تنگی ہوگی اس حد تک ملاحظے اور مشاہدے سے محرومی ہوگی۔

بہرحال خواہ یہ ضعف سرچشمۂ وجود سے بعد کا نتیجہ ہو، یا اعدام (یعنی نیستیوں کا) اور مختلف قوی یا مادے سے اختلاط و اقتران کا نتیجہ ہو؛ یہ جو کچھ بھی ہے وہ ہماری طرف سے ہے) نہ کہ حق تعالیٰ کی طرف سے کوئی بخل، یا اس میں کوئی رکاوٹ ہے؛ وہ تو اپنی عظمت وجلال، اپنی وسیع رحمت اور اپنے اس نور کی شدت کی وجہ سے جو (ہر طرف) نافذ وساری ہے، ہر ایک سے ہر ایک کی ذات سے بھی زیادہ تر قریب ہے؛

جیسا کہ اپنی کتاب مجید میں اس نے "نحن اقرب الیہ من حبل الورید" (ہم اس سے (انسان سے) اس کی شہ رگ سے بھی زیادہ نزدیک ہیں") اور "اذا سئلک عبادی عنی فانی قریب" (اور جب پوچھا تجھ سے میرے بندوں نے میرے متعلق، تو یقیناً میں نزدیک اور قریب ہوں") کی آیتوں میں اشارہ بھی فرمایا ہے۔ خلاصہ یہ ہے کہ حق سبحانہ تعالیٰ اپنے اعلیٰ اور انتہائی کمالات کی وجہ سے بلندی کے آخری مرتبے پر بھی ہے اور اپنی وسیع رحمت کی وجہ سے پھر وہی نزول و دنو کے بھی انتہائی درجے پر ہے پس وہ بلند ہے اپنی پستی میں اور پست ہے اپنی بلندی میں، اسی کی طرف اس روایت میں اشارہ ہے جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ لو دلیتم بالارض السفلی لھبطتم علی اللہ تعالیٰ۔ اگر تم زمین کے آخری طبقے پر بھی لٹکائے جاؤ تو خدا ہی پر گرو گے؛ یعقوب بن اسحاق کندی نے لکھا ہے:

"جب علت اولیٰ (یعنی حق تعالیٰ) ہم سے متصل ہے کہ ہم پر اس کے فیوض جاری ہیں، اور بجز (اس فیض کے پہلو کے) ہم خدا کے ساتھ کوئی اتصال نہیں رکھتے تو اب یہ ممکن ہو جاتا ہے کہ ہم اس کو اس حد تک ملاحظہ کر سکتے ہیں جس حد تک وہ، جس پر کسی کے فیوض جاری ہوں فیض بخشی کرنے والے کو ملاحظہ کر سکتا ہے؛

اس لیے یہ ضروری ہے کہ ایسا نہ سمجھا جائے کہ حق تعالیٰ جس حد تک ہمارا احاطہ کیے ہوئے ہے ہمارے ملاحظے اور (مشاہدے) کا دائرہ بھی اسی قدر ہو، کیونکہ خدا کا احاطہ بہت زیادہ مستحکم ہے بہت وسیع اور استغراق میں بہت زیادہ قوی ہے"

محقق شہرزوری اپنی کتاب "شجرۂ الٰہیہ" میں لکھتے ہیں؛

"واجب تعالیٰ تمام اشیا سے جمیل تر اور کامل تر ہے؛ کیونکہ ہر جمال اور ہر کمال اسی کے کمال اور جمال کی چھینٹ اور سایہ اور فیض ہے پس بلند ترین جلال اسی کا ہے، اور اسی کی روشنی غالب تر روشنی ہے، اپنی انتہائی نورانیت اور شدت ظہور کے

کمال کے پردے میں وہ چھپ گیا ہے ورنہ لاہوتی حکماء عارفین کو اس کا مشاہدہ ہو رہا ہے مگر یہ مشاہدہ کنہ ذات کا نہیں ہے؛ کیونکہ اس کی شدت ظہور اور درخشانی کی قوت اور ہماری ان ذاتوں کی ضعف کی وجہ سے جو (اگرچہ خود بھی) مجرد اور نورانی ہیں، یہ چیز اس کی (کنہ ذات) کی مشاہدے میں مانع آرہی ہے، جس طرح آفتاب کی روشنی کے ظہور کی شدت اور اس کے نور کی قوت ہماری بینائیوں کو اس کی کنہ ذات تک پہنچنے میں مانع ہیں؛ کیونکہ (آفتاب) کی شدت نورانیت خود اس کی حجاب بن گئی ہے، ہم بھی حق اول کا مشاہدہ کر رہے ہیں؛ لیکن ہمارا علم اس کا (احاطہ) نہیں کر سکتا جیسا کہ وحی الٰہی میں بھی مذکور ہے کہ لا یحیطون بہٖ علماً (اور یہ لوگ علم سے اس کا احاطہ نہیں کر سکتے)۔

یا عنت الوجوہ للحی القیوم (اور چہرے جھک گئے، زندہ تھامنے والے کے آگے)

بہر حال تمھیں یہ جاننا چاہیے کہ عقلی یا حسی روشنی کی شدت۔ اگر عقل اور حس کے ادراک کے لیے حجاب بن گئی ہے، تو یہ کمی خود اس کی اپنی ذات کا نتیجہ ہے اور اس کا اثر ہے کہ وہ اپنے مطلوب کی یافت اور اس کی کنہ ذات تک پہنچنے ہیں درماندہ ہے کیونکہ حجاب تو ایک عدمی چیز ہے، اور واجب کی حقیقت تو صرف وجود اور محض ہستی کا نام ہے جو فقط نوریت ہے؛ اعدام یا (نیستیوں) اور تاریکیوں، نقائص و آفات کا کوئی حصہ اس کی ذات میں شریک نہیں ہے؛

اب اگر یہ کہا جائے کہ جب یہ قرار دیا جاتا ہے کہ خدا کی ذات اشراقی حضور کے طور پر ان نفوس کو جو متالہہ (یعنی خدا سے نسبت پیدا کر چکے ہیں) معلوم ہو سکتی ہے؛ تو ظاہر ہے وہ چیز جو شہودی وجود کے ساتھ مشہود ہو گی وہ واجب تعالیٰ کی کوئی وجہ نہیں بلکہ اس کی بسیط حقیقت ہی ہو گی، پھر ایسی صورت میں خدا کی کنہ ذات کے متعلق یہ کس طرح کہا جا سکتا ہے کہ وہ

معلوم نہیں ہے، کیونکہ آخر جو چیز مشہود ہوگی وہ تو اس کی نفس حقیقت ہی ہوگی نہ کہ کوئی اور چیز،

میں کہتا ہوں کہ جو چیزیں معلول ہیں ان کے لیے یہ ممکن ہی نہیں ہے کہ وہ اس ذات کو بغیر حجاب یا پردوں کے مشاہدہ کرسکیں حتیٰ کہ جس کو معلول اول خیال کیا جاتا ہے (یعنی عقل اول) وہ بھی بجز اپنے وجود اور اپنی ذات کے مشاہدے کے ذریعے سے ذات حق کا مشاہدہ نہیں کر سکتا گویا حق اول (خدا) کا مشاہدہ معلول اول کو اپنی ہی ذات کے شہود اور اپنے ہی ظرف وجود کی جہت سے ہوتا ہے نہ کہ خود شہود کی راہ سے؛ اور یہ بات فنا کے اس دعوے کے منافی نہیں ہے؛ جس کے یہ لوگ (یعنی حکماء عارفین) مدعی ہیں، کیونکہ فنا کی کیفیت، صرف ذات کی طرف التفات، اور بالکلیہ حق کی طرف متوجہ ہونے کا نتیجہ ہے؛

بہرحال عالم ہر صورت میں حق کے ادراک میں اپنے تعین اور اپنی انّیت و تحقق ہی کے حجاب میں رہتا ہے؛ یہ حجاب قطعاً اس طرح نہیں اٹھ جاتا ہے کہ شہود ذات میں مانع نہ ہو اور خود (عالم) کے لیے کوئی ذاتی حکم باقی نہ رہے؛ اگرچہ یہ ممکن ہے کہ خود اس کا تعین شہود کی نظر سے اوجھل ہو جائے لیکن اس کا حکم قطعاً باقی رہتا ہے جیسا کہ حلاج نے کہا:۔

شعر

بلینی وبینک "انی" ینازعنی	میرے اور تیرے درمیان صرف "میں" حائل ہو کر جھگڑ رہا ہے
فارفع بلطفک "انی" من البین	اپنے لطف و کرم سے اس "میں" کو درمیان سے نکال دے

ایک عرشی دانائی

اے میرے حقیقت نواز بھائی تم کو یہ جاننا چاہیے؛ اور خدا تمھاری مدد اپنی روح سے کرے کہ علم کی حالت (بسیط و مرکب ہونے میں) بالکل جہل کی سی ہے؛ کہ وہ (یعنی علم) کبھی بسیط ہوتا ہے، جس کے معنے یہ ہیں کہ کسی شئے کا ادراک اس طور پر حاصل ہو کہ عالم کو خود اس ادراک سے یا اس تصدیق سے کہ وہ چیز کیا ہے، ذہول اور غفلت ہو جائے۔ اور کبھی (علم) مرکب ہوتا ہے،

یعنی یہ ہوتا ہے کہ کسی شئے کا ادراک بھی ہے اور اس کے ساتھ ساتھ عالم میں خود اس ادراک کا بھی شعور باقی رہتا ہے؛ اور اس بات کا بھی کہ "مدرک" اور "معلوم" "وہ چیز" ہے، جب یہ باتیں ذہن نشیں ہو چکیں، تو اب ہم کہتے ہیں؛ کہ حق تعالیٰ کا ادراک بسیط طور پر ہر ایک کی فطرت میں موجود ہے کیونکہ مشائی حکماء کے محققین کی تحقیق کی رو سے جیسا کہ اس کا ذکر آیندہ گوش گزار ہوگا اگر دور از کار باتوں سے قطع نظر کر لیا جائے تو جو چیز بالذات معلوم ہو اور مدرک ہوتی ہے' اس کے متعلق یہی نتیجہ پیدا ہوتا ہے' کہ ادراک خواہ حسی ہو' یا خیالی یا عقلی۔ اور خواہ یہ کوئی حضوری امر ہے یا حصولی،

بہر حال وہ اس (معلوم شئے کی) وجود ہی کے ایک طرز اور رنگ کا نام ہے؛

اور حکماء کا جو گروہ خدا رسیدہ متالّہ ہے؛ ان کے تحقیق کے نزدیک یہ امر واضح ہوا ہے کہ ہر شئے کا وجود' دراصل اس کی ہوّیت اور شخصیت کی حقیقت ہے' جو حق قیوم کے وجود خاص کے ساتھ مربوط ہے اور اشیاء پر موجودیت کا اطلاق جو کیا جاتا ہے تو اس حکم کا حقیقی مصداق' اور اس قول کو جس چیز سے واقعی مطابقت ہوتی ہے؛ وہ دراصل ان کی وہ عینی ہویتیں اور شخصیتیں ہوتی ہیں جو وجود الہٰی کے ساتھ بالکل مرتبط اور جکڑی ہوئی ہیں؛ اور میں عنقریب اس پر برہان قایم کروں گا کہ وجود کے ہویات' وتشخصیات دراصل ذات حق کے مختلف تجلیات اور اس کے جلال وجمال کی ضو فشانیوں کا نام ہے۔

(ان امور کے بعد) اب یہ محقق ہو جاتا ہے کہ ہر شئے کا ادراک' اس کے سوا اور کچھ نہیں ہے کہ جس جہت اور پہلو سے وہ واجب تعالیٰ کے ساتھ مربوط ہے۔ بس اسی جہت سے اس کا لاحظہ کرنا اس کا ادراک ہے' کہ یہی جہت اس کا وجود بھی ہے' اور اسی کی بنیاد پر موجودیت کا انتساب اس شئی کی طرف ہوتا ہے؛ اور یہ بات بغیر حق تعالیٰ کی ذات کے ادراک کے حاصل نہیں ہو سکتی۔ کیونکہ خدا ہی کی ذات خود اپنی ذات کے ساتھ تمام ممکنات کے سلسلے کا آخری

منتہی ہے؛ اور تمام تعلقات کی آخری غایت وہی ہے (اور یہ بات اسی جہت کا نتیجہ ہے) نہ کہ اس کے کسی دوسرے جہات کا کیونکہ اس کے تمام جہات اور حیثیتوں کا آخری مآل کار، تو نفس اس کی ذات ہے جیسا کہ اپنی جگہ پہ میں اور واضح طریقے سے بیان کروں گا۔

الحاصل ہر وہ شخص جو کسی چیز کا ادراک کرتا ہے، خواہ کسی قسم کا ادراک ہو؛ اس نے یقیناً باری تعالیٰ کا بھی ادراک کیا۔ اگرچہ اس ادراک سے بجز خواص اولیاء اللہ کے اکثر غافل ہوتے ہیں؛ جیسا کہ امیر المومنین ؑ سے منقول ہے کہ آپ نے فرمایا۔

ما رایت شیئاً الا رایت اللہ قبلہ و بعدہ و معہ و فیہ

میں نے کسی چیز کو نہیں دیکھا لیکن یہ کہ خدا کو اس سے پہلے دیکھا، بعض روایتوں میں ہے؛ کہ صرف پہلے نہیں؛ بلکہ اس شے کے ساتھ اور اس شے میں دیکھا۔

اور تینوں باتیں صحیح ہیں۔ بہر حال اب یہ بات واضح اور صاف ہو گئی کہ اس قسم کا بسیط ادراک حق تعالیٰ کی ذات کا اس کے تمام بندوں کو حاصل ہے؛ لیکن اس سے یہ ضروری نہیں ہو جاتا کہ خدا کی کنہ ذات کا بھی کسی کو علم ہے؛ کیونکہ دلیل و برہان سے اس کا امتناع اور عدم امکان ثابت ہو چکا ہے جس کی تفصیل گزر چکی، رہا مرکب قسم کا ادراک و علم خواہ کشف و شہود کی راہ سے ہو؛ جو جماعت اولیاء اور عرفاء کے خواص کا مختص حصہ ہے؛ یا استدلال و نظر کی راہ سے یہ علم حاصل کیا جائے جیسا کہ ان عقلا کا حال ہے جو اس کے صفات و آثار میں فکر کر کے اس کو حاصل کرتے ہیں تو یہ بات ہر شخص کے لیے عام نہیں ہے اور انسان دراصل مکلف اسی علم کے حصول کا ہے اور رسالت کی غرض بھی اسی علم کی اشاعت ہے اسی میں خطا و صواب کے احتمالات ہیں اور ایمان و کفر کا دارومدار اسی علم پر ہے اسی کی وجہ سے عارفوں کے مراتب و مقامات میں تفاوت اور عام انسانوں کے درجات کا امتیاز پیدا ہوتا ہے بخلاف پہلی قسم کے اس میں خطا اور جہالت کی قطعاً گزر نہیں۔ کسی نے فارسی میں خوب کہا ہے۔

دانش حق ذوات را فطری است   دانش دانش است کان فکری است

اب جاکر یہ امر روشن ہو جاتا ہے کہ تمام ادراکی قوتوں کے معلومات و مدرکات کی طرح جو اس خمسہ کے محسوسات و مدرکات بھی ہویت الہیہ (ذات حق) ہی کے مختلف مظاہر ہیں؛ اور یہی ہویت الہیہ محبوب اول اور مقصود کامل ہے، پس آنکھوں سے اس کا مشاہدہ ہوتا ہے، اور وہ دیکھا جاتا ہے، اس طرز پہ نہیں جیساکہ اشاعرہ خیال کرتے ہیں، اور اپنے کانوں سے اس کی بات سنتا ہے اور ناک سے اس کی خوشبو سونگھتا ہے اور اپنے بدن کے تمام ظاہری حصوں سے اس کو چھوتا ہے، مگر اس طریقے سے نہیں جیساکہ (مجسمہ) یعنی (خدا کو جسم قرار دینے والے) سمجھتے ہیں؛ اللہ تعالیٰ کی ذات اس سے بہت بلند ہے، پس محبوب حقیقی کا ادراک تمام قوتوں اور تمام اعضا و جوارح سے ہوتا ہے؛ لیکن اس کے ساتھ حق تعالیٰ مکانی اور جہاتی حدود سے قطعاً پاک ہے، اور اس کی حقیقت مادی اور جسمانیات کی آلائشوں سے بالکل مجرد ہے۔ میں نے یہ جو کچھ کہا اس پر تمام ارباب کشف و شہود جویندگان حق کے خلاصہ ہیں ان کا اتفاق ہے (اور صرف انسانی قویٰ ادراکیہ نہیں) بلکہ ادراک کا جس معنیٰ میں اس وقت میں نے ذکر کیا ہے؛ اس معنیٰ کے اعتبار سے یہ لوگ تمام موجودات کو اپنے پروردگار کا عالم اور اس کی ذات کا عارف اس کی تسبیح پڑھنے والے اس کے جمال کے مشاہدہ کرنے والے اس کے کلام کے سننے والے خیال کرتے ہیں؛ اسی کی طرف اللہ تعالیٰ نے اپنے اس قول میں اشارہ کیا ہے کہ "وان من شئی الا یسبح بحمدہٖ ولکن لا تفقھون تسبیحھم۔ کوئی چیز ایسی نہیں جو خدا کے حمد کی تسبیح نہ پڑھتی ہو؛ لیکن تم لوگ ان کی تسبیح کو نہیں سمجھتے۔

اور تسبیح و تقدیس کا تصور بغیر علم و معرفت کے حصول کے ناممکن ہے؛ اور حق تعالیٰ کا یہ قول۔ (انما امرہ اذا اراد شیئاً ان یقول لہ کن فیکون) خدا کا امر اس کے سوا اور کیا ہے؛ کہ جب وہ کسی شے کو چاہتا ہے اس کو فرماتا ہے کہ ہو جا پھر وہ ہو جاتی ہے؛

اس بات کی واضح دلیل ہے کہ موجودات کا ہر فرد عاقل ہے؛ ان میں ہر ایک اپنے رب کو سمجھتا ہے اور اپنے پیدا کرنے والے کو جانتا ہے اور اس کے کلام کو سنتا ہے؛ کیونکہ کسی حکم کی بجا آوری (حکم) کے سننے اور مراد کے اس حد تک سمجھنے پر مبنی ہے جس حد تک سننے والے کے ذوق میں گنجایش اور ادراک کرنے والے کی استطاعت ہو اور حق تعالیٰ کے اس آستانے کے شایان شان ہو جو نظائر و اشباہ و امثال سے قطعاً پاک ہے۔

نیز خداوند تعالیٰ کا آسمانوں اور زمین کو مخاطب کرکے یہ فرمانا:۔

(ائتیا طوعاً او کرھاً قالتا اتینا طائعین) (یعنی آسمان اور زمین سے خدا نے کہا آؤ فرماں برداری کے ساتھ یا زبردستی، دونوں نے کہا ہم فرماں بردار بن کر حاضر ہیں)

یہ آیت اسی بات کو ظاہر کر رہی ہے جس کا میں نے ذکر کیا اور اسی راز کو روشن کر رہی ہے جو

ایک وہم اور اس کا ازالہ

شاید تم کہو کہ وجود تو ایک نوعی طبیعت اور ماہیت ہے، جیسا کہ تم نے خود ابھی بیان کیا ہے کہ وجود ایک ایسے مفہوم کا نام ہے، جو اپنے ہر ہر فرد میں مشترک ہوتا ہے (اور اس کے ساتھ ایک بدیہی مقدمہ یہ بھی ہے کہ طبیعت کے لوازم میں اختلاف واقع نہیں ہوتا، بلکہ ایک فرد کے لیے جو چیز لازم اور ضروری ہوگی، وہی دوسرے فرد کے لیے بھی ضروری اور لازم ہوگی کیونکہ مقتضا مقتضی سے جدا نہیں ہو سکتا، اب سوال ہوتا ہے کہ وجود (آیا اپنی ذات کی رو سے ماہیت کا) عروض چاہتا ہے یا (ماہیت کو نہ عارض ہونا) اس کا اصلی مقتضی ہے، کوئی سی صورت ہو، واجب اور ممکن میں اس کا اقتضاء بدل نہیں سکتا، اور اگر دیہ شق پیدا کی جاتی ہے کہ عروض ولا عروض میں سے کوئی ایک بات بھی ماہیت کا ذاتی اقتضاء نہیں ہے، تو اب واجب کی حقیقت کے لیے وجود کا وجوبی اثبات یا (عروض) ایک منفصل اور جداگانہ سبب کا محتاج ہو جائے گا (اور یہ جائز نہیں ہے) عام طور پر اس شبہے کا جو جواب دیا جاتا ہے وہ یہ ہے کہ ہم تسلیم ہی نہیں کرتے کہ وجود کوئی ایسی نوعی طبیعت ہے جس کا اطلاق اس کے تمام افراد پر تواطوء اور یکسانی کے ساتھ ہوتا ہے، اور صرف مفہوم کا اتحاد اس کو ضروری نہیں ٹھیرتا کیونکہ یہ ہو سکتا ہے کہ کوئی مفہوم واحد ایسے افراد اور اشیاء پر صادق آئے، جو باہم حقیقتوں کی رو سے بالکل جدا ہوں، ایسی صورت میں یہ ممکن ہے کہ (وجود کے مختلف افراد یعنی) وجودات خاصہ حقیقت کے لحاظ سے باہم مختلف ہوں، مثلاً واجب کے وجود کے لیے تجرد کا ثبوت ضروری ہو، اور واجب کے سوا (جتنے ممکنات ہیں) ان کے لیے تجرد نہیں، بلکہ (ماہیتوں) کے ساتھ اقتران ضروری ہو، اگرچہ وجود مطلق کا مفہوم (ممکن اور واجب دونوں کے وجود پر) صادق آنے میں اشتراک رکھتا ہو، خواہ اس وجود مطلق کا انتساب ماہیت کی طرف بہ عمل تواطوء و یکسانی ہو، جیسے خود ماہیت کے مفہوم کا اطلاق تمام ماہیتوں پر، اور تشخص (کے مفہوم کا) اطلاق تمام تشخصات پر ہوتا ہے، یا (یہ انتساب) تفاوت اور تشکیک کے ساتھ ہو، جیسے نور کا مفہوم آفتاب کی روشنی پر بھی صادق آتا ہے اور دوسری روشنیوں پر، باوجود اس کے آفتاب کے نور کی خاصیت یہ ہے، کہ اعشی (یعنی جسے رتوندھی کی بیماری ہو) وہ بھی اس کی روشنی میں دیکھنے لگے حالانکہ

دوسری چیزوں کی روشنی کا یہ اثر نہیں ہوتا،

بہر حال وجود کے مفہوم واحد اور تمام وجودات میں مشترک ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ وہ کوئی نوعی طبیعت ہے اور وجودات خاصہ (یعنی وجود کے افراد) ایسے افراد ہیں جو حقیقت اور اپنے لوازم کے اعتبار سے باہم متوافق ہیں اور ان میں کوئی تفاوت نہیں ہے، اور یہ کیسے ہو سکتا ہے، جب کہ یہ بات گزر چکی کہ وجود کا اطلاق یا انتساب ماہیات کی طرف تفاوت و تشکیک کے ساتھ ہوتا ہے، اور یہ کہ واجب میں وجود کا مرتبہ ممکن کے اعتبار سے مقدم اور اولیٰ اور سب سے زیادہ شدید ہے۔

ایک بحث اور اس کا خلاصہ

میرے خیال میں اس طرز پر جو جواب دیا گیا ہے وہ درست نہیں ہے، جیسا کہ میں بتا چکا ہوں کہ وجود کے مفہوم کے افراد باہم حقایق کے رو سے بالکل مختلف نہیں ہیں، بلکہ وجود ایک "حقیقت واحدہ" ہے اور وجودات میں اس کا اشتراک ایسا نہیں ہے جیسا کہ کسی کلی طبیعت اور ماہیت کا اشتراک اپنے افراد میں ذاتی یا عرضی طور پر ہوتا ہے، کیونکہ کلیت یا جزئیت تو امکانی ماہیات کے عوارض ہیں، باقی وجود تو جیسا کہ گزر چکا وہ نہ کلی ہوتا ہے نہ جزئی، بلکہ اس کا تعین خود اس کی ہویت عینیہ (خارجی تشخصیت) سے ہوتا ہے اور اس تعین کے سوا وہ قطعاً کسی تعین کا محتاج نہیں ہے جیسا کہ وہ اپنی موجودیت میں کسی دوسرے وجود کا محتاج نہیں ہے، کیونکہ اس کا وجود تو خود اس کی ذات ہوتی ہے، اور میں تشکیک کے مباحث میں عنقریب بیان کروں گا کہ کسی "حقیقت واحدہ" کے مختلف مراتب میں جو تفاوت یا امتیاز پیدا ہوتا ہے، کبھی یہ (تفاوت) خود اسی حقیقت کا اقتضاء ہوتا ہے، پس (واقعہ یہ ہے) کہ وجود ہی کی حقیقت کو خود اس کی اپنی ذات کی وجہ سے تعینات و تشخصات، تقدم و تاخر وجوب و امکان جوہریت و عرضیت نقص و کمال وغیرہ (صفات) لاحق ہوتے ہیں اس میں کسی زاید اور بیرونی امر جو اسے عارض ہو، اس کو قطعاً دخل نہیں ہوتا اس مسئلے کا تصور ذہن ثاقب اور لطیف فطرت والے ہی کر سکتے ہیں؛

خطیب رازی پر تعجب ہے، کہ انھوں نے یہ خیال ظاہر کیا ہے کہ دو باتوں میں سے کسی ایک بات کا ہونا ضروری ہے یا تو وجود کے اشتراک کو لفظی اشتراک قرار دیا جائے، "یا تمام وجودات کو لوازم کے رو سے مساوی سمجھا جائے" ایسا معلوم ہوتا ہے کہ گویا انھوں نے مفہوم کے مساوات اور حقیقت کی مساوات میں فرق نہیں کیا اور اس سے بھی عجیب تر واقعہ یہ ہے، کہ خود خطیب رازی نے اپنی بعض کتابوں میں اس کی تصریح کی ہے، کہ وجود کا اطلاق تمام وجودات پر تشکیک اور تفاوت کیساتھ ہوتا ہے، لیکن اسکے ساتھ وہ یہ شبہہ بھی پیش کرتے ہیں؛

اور مدعی ہیں کہ استحکام و متانت میں یہ شبہہ اس درجہ قوی ہے کہ کسی قسم کی شک اندازی اس میں ممکن نہیں! شبہے کی تقریر وہی ہے جو گزر چکی جس کا حاصل یہ ہے کہ (ماہیت کے ساتھ) وجود عروض کو مقتضی ہو یا تجرد کو بہر حال لازم آتا ہے کہ ممکن اور واجب باہم مساوی ہو جائیں اور اگر (وجود) ان میں سے کسی بات کو مقتضی نہیں ہے تو واجب کا وجود غیر کا دست نگر ہو جاتا ہے۔"

خلاصہ یہ ہے کہ (خطیب نے) مفہوم کی مساوات و حقیقت و ذات کی مساوات میں کوئی فرق نہیں کیا۔

بعضوں کو یہ بھی وہم ہوا ہے کہ وجود اگر کوئی زاید امر ہے تو یہی مطلوب ہے، ورنہ یا وجود متواطی ہو گا یعنی (اپنے افراد پر یکسانی کے ساتھ صادق آنے کے) عروض و لاعروض میں اس کا متفاوت ہونا محال ہے؛ اور اگر وجود کے افراد میں تشکیک و تفاوت تسلیم کیا جائے تو یہ بھی تناقض اور تضاد ہے؛ کیونکہ ایسی صورت میں عروض تمام افراد وجود کے لیے ضروری ہو جائے گا؛ مگر دونوں باتیں (اس واہمی) کی غلط ہیں۔

پہلی شق (یعنی وجود کو اگر متواطی فرض کیا جائے) تو متواطی کے لیے یہ کب ضرور ہے کہ وہ وجود کے ماتحت افراد جو عروض اور لاعروض میں مختلف ہیں ان کا وہ ذاتی بھی ہو؛ اور تمہارا مقصود تو یہ ہے کہ ایک خاص وجود (یعنی وجود واجب) کی زیادت ثابت کریں؛ اور یہ لازم نہیں آتا، کیونکہ یہ بالکل جایز ہے؛ کہ وجود انتزاعی کے مفہوم کے جتنے معروضات ہیں ان میں ایک معروض ایسا ہو؛ جو بجائے خود وجود ہو؛ اور خود اپنی ذات کے ساتھ قیوم ہو، کیونکہ وجودات خاصہ جو مختلف ماہیتوں والے ہیں، اور تمام معروضات سے وہ مختلف ہے؛ خصوصاً ہمارے اس قاعدے کی بنیاد پر کہ (وہی ایک وجود قیوم) دراصل وجود کی حقیقت ہے؛ اور اس کے سوا جو کچھ بھی وجودات ہیں وہ اسی کی وجہ کی تجلیات ہیں، اور اسی کے جمال اسی کے نور اسی کے کمال کی شعاعیں اور اس کے قہر و جلال کے سائے اور اظلال ہیں؛

رہی دوسری شق (تو وہ اس لیے غلط ہے) کہ مشکک (یعنی جس کا اطلاق افراد پر تفاوت و تشکیک کے ساتھ ہوتا ہو اس کا اپنے افراد کی حقیقتوں سے خارج ہونا ضروری اور واجب ہے مجھے اس میں کلام ہے اور عنقریب یہ بات آرہی ہے؛

فصل۔ (دعویٰ) جس کا وجود بالذات واجب ہوگا وہ ہر جہت کے اعتبار سے واجب ہوگا۔

اس دعوے سے غرض یہ ہے؛ کہ واجب الوجود میں کوئی امکانی جہت اور پہلو نہیں ہوتا، کیونکہ امکان عام کی رو سے جو چیز بھی واجب کے لیے ممکن ہوگی اس کا ثبوت (واجب کے لیے واجب ہی ہو جاتا ہے؛ اسی خصوصیت کی شاخوں میں ایک شاخ یہ بھی ہے، کہ واجب میں کوئی حالت منتظرہ نہیں ہوتی یعنی نہ ہو؛ اور اس کے ہونے کی اس میں آیندہ توقع کی جائے، کیونکہ (میں نے جو دعویٰ کیا ہے) وہی اصل ہے؛ اور (حالت منتظرہ) کا حکم اسی پر مرتب ہوتا ہے یہ کہنا کہ یہ دونوں باتیں دراصل ایک ہی ہیں، جیسا کہ بہتوں کا خیال ہے صحیح نہیں ہے؛ کیونکہ وہ (یعنی پہلی بات) واجب بالذات کے خواص میں شمار کی جاتی ہے، نہ کہ یہ (دوسری بات) کیونکہ مفارقات نوریہ (یعنی وہ نورانی ہستیاں جو مادے سے مفارق ہیں) بھی اس سے (یعنی دوسری بات سے) متصف ہوتی ہیں؛ کیونکہ اگر کسی مفارق میں کوئی ایسی حالت منتظرہ کمالیہ ہو جس کے حصول کا آیندہ امکان ہو؛ تو اس کے بعد یہ ضروری ہو جائے گا کہ اس میں (یعنی مفارق) میں استعدادی امکان پایا جائے؛ اور اس میں عالم حرکت و اوضاع جرمانیہ (یعنی جن اوضاع اور ہئیتوں کا تعلق اجرام و اجسام سے ہی) سے منفعل ہونے کی بھی صلاحیت ہے، اور یہ بات (یعنی امکان استعدادی اور انفعال جرمانی) کا اس میں ہونا اس کے تجسم و تکدر کو مستلزم ہے؛ حالانکہ اس کو ایسا نوری وجود فرض کیا گیا ہے (جو جسمانیات و مادیات) سے مجرد ہے، پس خلاف مفروض لازم آیا،

بہر حال جس اصل اور دعوے کا میں نے (آغاز فصل) میں ذکر کیا ہے،

اس پر دو دلیلیں ہیں :۔

پہلی دلیل تو یہ ہے جس کے قایم کرنے کی زحمت میں نے خود گوارا کی ہے؛ اور وہ یہ ہے کہ اگر صفت کمالیہ کے اعتبار سے واجب تعالیٰ میں امکانی جہت بالذات اس طور پر قایم کی جائے کہ اس کے ساتھ اتصاف خود واجب کی ذات کا اقتضاء ہو؛ تو اس سے واجب کی ذات میں ترکیب لازم آجائے گی اور یہ محال ہے، جس کی آیندہ فصل میں تم کو عنقریب اطلاع دی جائے گی، نتیجہ یہ ہوا! کہ جس کمالی صفت کو بھی خدا کے لیے فرض کیا جائے، اس کے ساتھ واجب کا اتصاف واجب اور ضروری ہو گا' نہ کہ ممکن اور جائز،

دوسری دلیل یہ ہے' اگر وہ تمام صفات (جو خدا کے لیے ثابت کیے جاتے ہیں) ان کے ساتھ اتصاف کے لیے خود واجب کی ذات کافی نہ ہو گی' تو اس کا نتیجہ یہ ہو گا' کہ خدا کے بعض صفات ایسے بھی ماننے پڑیں گے' جن کا حصول ذات واجب میں غیر کی وجہ سے ہو؛ پس اس غیر کا حضور اور اس کا وجود' دراصل واجب میں اس صفت کے پائے جانے کی علت ہو گی' اور اس غیر کا غیاب' اور اس کا عدم' اس صفت کے عدم اور نہ پائے جانے کا سبب ہو گا' اور یہ اس لیے ضروری ہے؛ کہ اگر ایک چیز دوسری چیز کی علت ہو گی' تو اس علت کا وجود بھی معلول کے وجود کی علت ہو گی اور اس علت کا عدم معلول کے عدم کی علت اور علت کی شیئیت معلول کی شیئیت کی علت ہو گی اب اگر اس کو تسلیم کر لیا جائے گا؛ تو لازم آتا ہے؛ کہ جب واجب کی ذات خود اس کی ذات کی حیثیت سے اس طور پر ہو' کہ اس کے ساتھ کوئی شرط نہیں ہے؛ تو اس وقت خدا کے لیے خود اپنے وجود کا اثبات بھی غیر ضروری ہو جاتا ہے' کیونکہ وجود کے ساتھ اتصاف خدا کے لیئے یا تو اس صفت کے وجود کے ساتھ ضروری اور واجب ہو گا' یا اس صفت کے عدم کے ساتھ وجود کا یہ وجوب لابدی ہو گا' (اگر پہلی شق مانی جائے

یعنی صفت مذکورہ کے وجود کے ساتھ وجود کا وجوب خدا کے لیے ضروری قرار دیا جاتا ہے تو پھر اس صفت کے لیے یہ کہنا کہ خدا میں اس کا حصول غیر کی جانب سے ہوا؛ (غلط ہو جاتا ہے) کیونکہ اب تو اس صفت کا حصول ایسے وقت میں ہوا ہے جس میں واجب کو خود اس کی ذات کی حیثیت بلا اعتبار حضور غیر مانا گیا تھا۔ اور اگر اس قضیے کو وصفیہ قرار دیا جائے (یعنی اگر وجوب کا ثبوت واجب کے لیے اس غیر کے اعتبار کے ساتھ مشروط ٹھیرایا جائے) تو وجوب کی صفت خدا کے لیے ذاتی اور ازلی باقی نہیں رہتی۔ (اور اگر دوسری شق تسلیم کی جائے یعنی کہا جائے کہ وجوب واجب کے لیے) اس صفت کے عدم کے ساتھ وابستہ ہے؛ تو لازم آتا ہے کہ اس صفت کے عدم کی علت اس کی علت کے عدم اور غائب ہونے کی وجہ سے نہیں ہوئی' (بلکہ واجب کا وجوب ہی اس صفت کے عدم کی وجہ ہو گی) اور اگر وجوب واجب کو (اس صفت کی علت کے عدم کے ساتھ مقید کر دیا جائے اور اس وجوب و ضرورت کو مقید مانا جائے تو جب بھی حق تعالیٰ کے لیے (وجوب) ذاتی اور ازلی صفت باقی نہیں رہتی۔ تعالیٰ عن ذلک علوا کبیراً۔

بہر حال اگر اس صفت کا وجود (واجب کے لیے) بغیر کسی بیرونی شرط کے ضروری نہ قرار دیا جائے تو جس کو واجب لذاتہ فرض کیا گیا تھا' وہ بالذات واجب نہیں رہتا' اور یہ خلاف مفروض ہے؛

بحث و تحصیل

(اس دوسری دلیل پر) ایک مشہور اعتراض یہ کیا جاتا ہے کہ اس دلیل سے زیادہ سے زیادہ اگر کوئی بات لازم آتی ہے' تو وہ یہ ہے کہ (واجب میں) اس صفت کا وجود یا اس کا عدم غیر سے حاصل ہو؛ نہ کہ خود واجب اپنی ذات اور اپنے تعین میں اس غیر کے ساتھ متعلق ہو جاتا ہے اور یہ اس لیے ہے (کہ دلیل میں جو کہا گیا تھا کہ جب واجب کی ذات خود اس کی ذات کی حیثیت سے اس طور پر ہو کہ اس کے ساتھ کوئی شرط نہیں اس مقدمے میں کیا مراد ہے)؛

اگر یہ مراد ہے کہ ذات کے ملاحظے کے ساتھ کسی غیر کا ملاحظہ اس وقت پیش نظر نہ ہو؛ کہ ایسی صورت میں جس تلازم کا دعویٰ کا کیا گیا ہے؛ وہ مسلّم نہیں ہے کیونکہ کسی چیز کا عدم ملاحظہ اس چیز کے عدم کو متلزم نہیں ہوا کرتا" اور اگر یہ مراد ہے، کہ واجب کی ذات کے ساتھ (غیر کے ملاحظہ کا عدم نہیں) بلکہ نفس الامر اور واقع میں اس غیر کا عدم ہو؛ تو بے شک (جو باتیں لازم کی گئی ہیں، وہ مسلم ہیں، لیکن تالی (یعنی اس کے نتیجے کا باطل ہونا غیر مسلم ہے) کیونکہ ذات کا اعتبار اس طور پر کہ اس اعتبار میں دونوں شرطیں نہ ہوں، (یعنی نہ اس صفت کے وجود کی علت کا وجود ہو اور نہ اس کی علت کا عدم) صورت مفروضہ میں خود محال ہے؛ اور ایک محال کے لیے جایز ہے وہ کسی دوسرے محال کو متلزم ہو جائے؛ (یعنی اس محال کو لازم قرار دے) کہ واجب ہی واجب باقی نہ رہے؛ پس ایسی صورت میں جو خلاف مفروض کا (الزام قایم کیا گیا تھا) وہ ثابت نہ ہو سکا؛

اس اعتراض کی وجہ سے بہتر یہی ہے) کہ اس دلیل کی تقریر یوں کی جائے؛ کہ فرض مذکور کی بناء پر ذات واجب کا جب اس طرح اعتبار کیا جائے کہ بلا کسی شرط کے صرف اس کی ذات خود اپنی ذات کی حیثیت سے ہو؛ یعنی وجوداً و عدماً اس غیر سے (جس کا وجود اس صفت کی وجود کی علت ہے) قطع نظر کر لیا جائے؛ تو اس وقت بھی واجب کے لئے وجود اس صفت کے وجود کے ساتھ آیا ضروری اور واجب ہوگا؟ اور یہ ہونا محال ہے؛ کیونکہ یہ محال ہے کہ معلول کا وجود علت کے وجود سے قطع نظر کرنے کے بعد بھی باقی رہے؛ یا اس صفت کے عدم کے ساتھ (واجب کے لیے وجود ضروری ہوگا؟) اور یہ بھی محال ہے؛ اسی وجہ سے جو میں نے ابھی ذکر کیا (کہ علت کے عدم سے قطع نظر کرنے کے بعد معلول کے عدم کو فرض نہیں کیا جا سکتا)

یہ امر مخفی نہ رہے؛ کہ ذات واجب کو جب بلا کسی شرط کے اعتبار کیا جائے؛ اس وقت ذات واجب کا وجوب ان دو محالوں میں کسی

ایک سے نفس الامر اور واقع میں خالی نہیں ہو سکتا؛ تو ذات واجب کا وجوب بھی محال ہو جائے گا؛ اگر اس کے ساتھ کوئی شرط ملحوظ نہ ہو؛ اس لیے کسی شرط کا لحاظ و اعتبار ضروری ہے اور یہی قضیۂ شرطیہ کا تالی ہے؛ پس ملازمہ کا جو دعویٰ کیا گیا تھا وہ ثابت ہو گیا اور تالی کا بطلان ظاہر ہے؛ اس لیے مقدم کا باطل ہونا بھی لازمی ہے اور کہنے والے کے لیے یہ کہنا جایز نہ ہو گا کہ علت کا عدم اعتبار خواہ وجوداً ہو، خواہ عدماً؛ یہ علت کے عدم وجود یا اس کے عدم کو مستلزم نہیں ہے؛ (اور جب یہ ضروری نہیں ہے) تو پھر (علت کا عدم اعتبار) عدماً و وجوداً اس کے معلول کی تحصیل اور یافت کے منافی نہیں ہے؛ خلاصہ یہ ہے کہ عقلی طور پر علت کا عدم اعتبار معلول کے واقعی حصول کے منافی نہیں ہوا کرتا؛ نیز ماہیت جب من حیث ھی ھی (یعنی ماہیت کو خود اس کی ذات کی حیثیت سے تصور) کیا جاتا ہے؛ تو ظاہر ہے کہ اس اعتبار میں ان چیزوں کے وجود اور عدم کا اعتبار ملحوظ نہیں ہوتا جو اس کو لاحق اور عارض ہوتی ہیں؛ لیکن باوجود اس کے واقع میں ماہیت ان دونوں سے خالی نہیں ہوتی؛ پس فرض مذکور میں بھی ہم یہی کہیں گے کہ واجب کی ذات کا اعتبار بلا اعتبار اس کی صفت کے وجود کے اور بلا اعتبار اس چیز کے جو اس کی صفت کا سبب ہو؛ یا بلا اعتبار اس کے عدم اور اس چیز کے جس سے اس عدم کا تحصل ہوا ہو؛ (بہر حال صفت کے وجود و عدم اور اس کے اعتبار کے بغیر نفس ذات واجب کا اعتبار کیا جائے) تو واقع میں طرفین میں سے کسی ایک کے اور ان کے اسباب کے حصول کے یہ منافی نہ ہو گا"

(میں نے جو کہا کہ ایسا کہنا جائز نہیں ہے) اس کی وجہ یہ ہے کہ ماہیتوں کا مرتبہ ایسا ہوتا ہے کہ فعلیت (یعنی بالفعل موجود ہونا) اور تحقق یا ان کی یافت یہ ساری باتیں ماہیتوں کو خارج سے عارض اور لاحق ہوتی ہیں؛ ماہیت کے مرتبے کے لیے ضروری نہیں ہے کہ وہ کسی شی کے کون واقعی (یعنی واقعی بود، اور یافت) کے لیے ظرف بھی ہو اور نہ کسی شئے کے عدم کے لیے ماہیت کا مرتبہ ظرف ہوتا ہے؛ کیونکہ (مرتبہ ماہیت میں)

جس چیز کا بھی نفیاً و اثباتاً حصول ہوتا ہے؛ وہ صرف ماہیت کی ذات اور اس کے ذاتیات ہی ہوتے ہیں؛ ان کے سوا غیر کے عدم اور وجود سے اس کو کوئی تعلق نہیں ہوتا؛ اس لیے ماہیت کے متعلق عقل کے لیے گنجائش پیدا ہوتی ہے؛ کہ صرف اس کی ذات کا بلا لحاظ غیر، لاحظہ اور اعتبار کرے اگرچہ واقع میں وہ غیر اس کے ساتھ چمٹا ہی ہوا کیوں نہ ہو؛ بخلاف وجود کے کہ وجود تو واقع ہی کا دوسرا نام ہے اور کسی چیز کی غایت فعلیت، اور انتہائی تحصل ہی کو تو وجود کہتے ہیں؛ پھر وجود کے متعلق یہ کیسے سوچا جا سکتا ہے کہ اس کے لیے بھی کوئی ایسا مرتبہ ہوتا ہے؛ جس میں کسی شے کے ساتھ اس کو وجوداً اور عدماً بالکل تعلق نہیں ہوتا اور یہ کیسے ہو سکتا ہے؛ کیونکہ وجود ہی تو تمام وجودوں کا سرچشمہ، اور ساری کائنات کا منشا ہے؛ عدم اور نیستی کی تاریکی کا چھانٹنے والا فقدان اور نا یافتگی (کی نحوست کا) ڈھکیلنے والا، تو وجود ہی ہوتا ہے اور وہی تو ان تمام اشیاء کی بطلان اور نیستی (کے پردے کو) کا اٹھانے والا ہے؛ جن میں وجود کی قابلیت ہوتی ہے؛ اب وجود کا ایسا مرتبہ جس میں صرف اس کی ذات کا لحاظ ہو، یا تو وجود ہی کا یہ مرتبہ ہوگا؛ جیسا کہ حق تعالےٰ کے صفات کمالیہ کا حال ہے؛ کہ ان کے وجود کا درجہ وہی ہے؛ جو حق تعالیٰ کی ذات کا درجہ اس وقت ہوتا ہے جب اس کو (یعنی ذات حق کو) خود اس کی ذات کی حیثیت سے تصور کیا جائے؛

یا اگر وجود کی ذات کا یہ مرتبہ بوجہ اپنی وجودی تصور کے وجود نہیں بلکہ عدم وجود ہوگا؛ تو وجود کی ذات کا مرتبہ واجب کے مفہوم کا، ہم دوش و ہم قدم باقی نہ رہے گا اور ذات وجود کے لیے اب اس کے سوا کوئی چارہ نہ ہوگا کہ وہ واجب سے منزلوں پیچھے رہ جائے۔ یعنی جتنی منزلوں کی پسماندگی اس کے مناسب ہو نتیجہ یہ ہوا کہ (وجود کے مرتبۂ ذات) کا عدم اس کے وجود پر مقدم ہو جائے؛ اور اتنا مقدم ہو؛ جتنی اس تقدم کی منزلیں اور امکانات کے درجے اور فقر اور احتیاج کے مراتب کی

جتنی تعداد ہے؛ جو ان نزولی مراتب اور قصوری مدارج کی کثرت کا لازمی نتیجہ ہے، جو وجود تام اور غنی کو ذاتی طور پر (لحاظ کرنے کے بعد) اس کے تمام ماسوا چیزوں میں پیدا ہو جاتے ہیں۔

بہر حال (اب) یہ بات ثابت ہو گئی کہ جب واجب کی ذات کو خود اس کی ذات کی حیثیت سے اعتبار کیا جائے گا؛ اس وقت جو صفت بھی واجب کے لیے وجوداً یا عدماً فرض کی جائے گی وہ اس (مرتبۂ ذات) میں ہو گی اور خواہ صفت کا وجود فرض کیا جائے یا عدم، بہر حال اس کی علت کا اعتبار کرنا بھی ضروری ہو گا کیونکہ سبب والی چیزیں جس طرح وجوداً اور عدماً اپنے اسباب کے وجوداً عدماً حصول ہی سے مستفاد اور پیدا ہوتی ہیں؛ اسی طرح ان چیزوں کا تعقل اور اعتبار بھی ان کے سبب کے تعقل اور اعتبار سے مستفاد ہو گا؛ ہذا (یعنی متذکرۂ بالا عبارت میں اچھی طرح غور کر دیکھو تکہ) زیادہ سے زیادہ اس سلسلے میں اس کی یہ انتہائی غایت ہے،

اس تقریر پر، بعض دفعہ یہ شبہہ بھی کیا جاتا ہے کہ جو حکم (صفات حق کے متعلق (ابھی لگایا گیا ہے) وہ ان نسبتوں اور اضافتوں میں جا کر ٹوٹ جاتا ہے؛ جو مبدء اور خدا کی ذات کو لاحق ہوتی ہیں، کیونکہ بجنسہٖ یہی دلیل (ان اضافتوں اور نسبتوں میں بھی) جاری ہوتی ہے؛ نتیجہ یہ ہوا کہ ان اضافات کا حصول بھی، خداوند تعالیٰ کے لیے بلا مداخلت غیر واجب ہو جاتا ہے؛ اگرچہ ذات حق کی نسبت سے ان اضافتوں اور نسبتوں کا تجدد اور تبدل تو جائز نہیں ہے؛ لیکن واجب کی ذات (بالاستقلال) ان کے حصول کے لیے بھی تو کافی نہیں ہوتی؛ کیونکہ ان کا حصول ان امور پہ موقوف ہوتا ہے (جو ذات حق سے) بالکل متغائر ہوتے ہیں؛ اور متجدد نو بہ نو ہونے کے ساتھ ساتھ ان میں ایک دوسرے کے بعد پیدا ہوتا رہتا ہے؛ اور ذات حق سے خارج ہوتے ہیں اور یہ وہی بات ہے جسے شیخ رئیس نے اپنی الٰہیات شفا میں مان بھی لیا ہے؛ جیسا کہ اس نے لکھا ہے؛ کہ:-

ہم اس کی قطعاً پروا نہیں کرتے کہ خدا کی ذات کو ایسی اضافتوں کے ساتھ

اعتبار کیا جائے، جس کا وجود ممکن ہو؛ کیونکہ وہ (یعنی حق تعالیٰ) اس حیثیت سے کہ وہ زید کے وجود کی علت ہے واجب الوجود نہیں ہے (بلکہ اس کا واجب الوجود ہونا) تو خود اس کی ذات کا اقتضاء ہے"

اس (قول) کو وہ تو کبھی پسند نہیں کر سکتا جس کا دل حکمت متعالیہ کے انوار سے روشن ہو چکا ہے؛ اگرچہ مقلدین اور متبعین کی ایک جماعت نے اس کو قبول کر لیا ہے، جیسے تجرید کے حاشیہ نگار وغیرہ نے ایسا ہی کیا ہے مثلاً ان لوگوں کا بیان ہے،

"بالذات واجب الوجود کو بھی کبھی امکان غیر کی وجہ سے عارض ہو جاتا ہے؛ اور غیر میں بھی امکان" "واجب کی نسبت سے پیدا ہوتا ہے، اگرچہ واجب کے لیے امکان بالذات اور بالغیر دونوں جائز نہیں" اور انھوں نے یہ نہ سمجھا کہ واجب بالذات جس طرح بالذات واجب ہوتا ہے؛ اسی طرح جو ممکنات اس کی طرف منسوب ہوتے ہیں ان کے لحاظ سے بھی وہ واجب ہی رہتا ہے؛ اور دراصل ان ممکنات کا وجود بہر حال خدا کے لیے تو واجب اور ضروری ہی ہوتا ہے، کیونکہ ان ممکنات کا وجود کیا ہے؟ وجود واجب کے فیض اور اس کے جود کے ربط ہی کا نام تو وجود ممکنات ہے؛ ہاں اگر علاوہ حق تعالیٰ کے کسی اور وجود کو فرض کیا جائے یا یہ فرض کیا جائے کہ کچھ اور بھی ممکنات ہیں جو کسی دوسرے وجود واجب کی طرف منسوب و مستند ہیں؛ تو ایسی صورت میں بلاشبہ جو کچھ کہا گیا ہے اس کے لیے کوئی پہلو پیدا ہو سکتا ہے تعالیٰ اللہ عن ذالک علواً کبیراً! اور یہ جو میں نے کہا کہ واجب ممکنات کے اعتبار سے بھی واجب ہی رہتا ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ اشیاء (ممکن) کے وجود میں جو وجوب پیدا ہوتا ہے (یعنی ان کے وجود کو عدم پر ترجیح حاصل ہوتی ہے) تو اس کے وجوب کا منشاء دراصل خدا ہی کی ذات ہوتی ہے، پھر جس طرح ان ممکنات کا وجوب غیر کے ذریعے سے حاصل ہوتا ہے؛ (یعنی حق تعالیٰ سے) جو اس کا پیدا کرنے والا اور عدم سے وجود میں لانے والا ہوتا ہے؛ اسی طرح ان ممکنات کو خود بھی ایک قسم کا

وجوب حاصل ہوتا ہے؛ جب ان کو اس غیر (یعنی خالق و مبدع) کو سامنے رکھ کر تصور کیا جائے اور خود اس غیر کا اپنا ذاتی وجوب بھی ہے؛

کیونکہ کسی شے کو بالقیاس الی الغیر جو وجوب پیدا ہوتا ہے، اس کے صرف یہ معنی ہیں کہ غیر پر نظر کرتے ہوئے اس شے کا تحقق ضروری ہے۔ یعنی ذاتی طور پر وہ غیر اس کو چاہتا ہے اور اس کا مستدعی ہے اس کی تعبیر یوں کرو کہ وہ غیر (یعنی جو واجب بالذات ہے) اس شے کے حصول کے سوا اور ہر بات سے انکار و ابا کرتا ہے؛ خواہ اس بات کو اقتضاء اور فیضان کا اثر قرار دیا جائے یا اس سے ذاتی حاجت اور افتقاری استدعا کا نتیجہ خیال کیا جائے جو اس شے کے رشحی وجود اور ظلی جوہریا استنادی حقیقت تعلقی ذات ہونے کی وجہ سے ضروری ہے؛ اور یہ بات اس شے سے جدا نہیں ہو سکتی جس کا حصول اس غیر کے لیے واجب ہو جو اس کے فیض کا سرچشمہ اور اس کے پھوہاروں کا بادل اور اس کے بہاؤ کا دریا ہو؛ بہرحال ممکن میں نفس اپنی ذات کی رو سے تو صرف امکان اور جواز ہے؛ اور جاعل تام اور خالق کل کے اعتبار سے اسے وجوب اور ضرورت بھی حاصل ہے؛ خواہ واجب کے ساتھ اس کی یہ چسپیدگی اس کا یہ لگاؤ اس کی یہ پناہ گیری خود اس کی رشحی اور تعلقی و محتاج ذات کی جانب سے ہو؛ یا اسے اس خالق کا اقتضاء قرار دیا جائے جو بغیر کسی حساب کے فیاضی داد و دہش کشائش و فراخی عطا فرما رہا ہے؛ پس حق یہی ہے کہ واجب کی ذات کو ممکنات کی طرف جو اضافتیں حاصل ہیں اور اس کو (یعنی واجب کو) اس سے (یعنی ممکن سے) جو خلاقیت اور قیومیت کی نسبت حاصل ہے؛ اور اس کی جو شعاعیں ان ذاتوں پر پڑ رہی ہیں جن میں وجود کے قبول کرنے کی صلاحیت ہے؛ یہ ساری چیزیں ممکنات کی ماہیتوں سے کسی طرح متاخر نہیں ہیں یقیناً ان اضافتوں کا حال وہ نہیں ہے؛ جو دنیا کی دوسری چیزوں میں ہوتی ہیں کہ وہ منسوب اور منسوب الیہ کے وجود سے متاخر ہوتی ہیں بلکہ واجب کے اضافی صفات کا مصداق ضرور اس کی ذات

بحیثیت اپنی ذات کے ہوتی ہے۔

میرا مطلب یہ ہے کہ خود واجب کی ذات اپنی ذات سے خود اس نسبت و اضافت اور منسوب الیہ سب کے انتزاع کے لیے کافی ہوتی ہے! پس جس طرح حق تعالیٰ اپنے اجمالی اور کمالی علم سے تمام چیزوں اور ان نسبتوں کو جانتا ہے جو حق سے ان کو حاصل ہیں اور اپنی قدرت تامہ سے تمام مقدورات کو اٹھا کر کھڑا کرتا ہے اسی طرح تمام چیزوں کے لیے جو اسے لاحق ہوتی ہیں ان کے لحوق کی کیفیت ان کی وہ نسبت اور اضافت جو ذات واجب سے انھیں حاصل ہے ان سب باتوں کے انتزاع کے لیے خود اس کی ذات کافی ہے۔

بہر حال الہیت کی دنیا اور ربوبیت کے قلمرو میں عدمی معانی مثلاً عدم امکان ظن گمان ہزل تمسخر حدوث جدت زوال و فنا، تجدد گزشتنی و گزاشتنی تصرم فقر وغیرہ کچھ نہیں ہے!

شیخ رئیس سے تعجب ہے کہ باوجود دریائے علوم کے شناور ہونے اور معارف میں اپنی مشہور قوت فکر و جوش ذکاوت اور طراری کے اس کی نظر نے اس معنے کے سمجھنے میں کوتاہی کی اور اس سے بھی عجیب تر یہ ہے: کہ شفاء کے سوا اپنی دوسری کتابوں میں وہ اس کو سمجھ بھی گیا ہے تعلیقات میں لکھتا ہے:

"تمام چیزیں اول (یعنی حق کے لیے) واجب ہیں وہاں امکان کی قطعاً گنجائش نہیں ہے۔" اثولوجیا جو معلم اول (ارسطو) کی طرف منسوب ہے! اس میں واضح تصریحات موجود ہیں کہ تمام ممکنات مبداء اول (حق تعالیٰ کے آگے قطعی اور ناگزیر طور پر حاضر ہیں" اور یہ جو بظاہر اشیا میں تجدد و تغیر اور ایک کے بعد دوسرے کی پیدائش کا مشاہدہ ہو رہا ہے! تو یہ دراصل وجود کے بعض خاص ظروف کی طرف انتساب کا نتیجہ ہے کیونکہ اگر (کسی چیز کو) بعض چیزوں کے اعتبار سے زوال یا غیب و پوشیدگی لاحق ہوتی ہے، تو یہ کوئی ضرور نہیں ہے کہ دوسرے سے بھی اس کو اسی زوال

اور غیبت کی نسبت حاصل ہو؛ اور جب یہاں یہ حال ہے تو پھر اس وجود کی حقیقت کے متعلق کیا پوچھتے ہو؛ جو تمام اشیا کو محیط ہے؛ اور تمام مراتب اور تمام اقسام و اغاز کا وہ محافظ ہے اس مقام کی تحقیق انشاء اللہ اور آگے آتی ہے۔

فصل

(اس فصل میں یہ بیان کیا جائے گا) کہ جس کا وجود واجب ہوتا ہے؛ ضرور ہے کہ وہ ایک ہی ہو؛ اس کے یہ معنی نہیں ہیں؛ جیسا کہ بعضوں کو وہم ہوا؛ کہ واجب الوجود کوئی نوع ہے؛ اور یہی نوع (جو ایک کلی حقیقت ٹھیری) وہ ایک خاص فرد اور تشخص میں منحصر ہو گئی ہے؛ کیونکہ یہ بات گزر چکی؛ کہ وجود کی حقیقت کے لیے کوئی نوع وغیرہ نہیں ہے؛ بہر حال واجب کا خود اپنی ذات سے متشخص ہو جانا صرف یہی بات قطع نظر توحید کے دوسری دلیلوں کے اس کے لیے کافی نہیں ہے؛ کہ دوسرے واجب کا وجود ناممکن ہو جائے جیساکہ بعضوں نے صرف اس کو (اثبات توحید) کے لیے کافی خیال کرتے ہوئے لکھا ہے؛ کہ "جیساکہ ہم نے بیان کیا کہ (خدا) کی ذات کا تعین اور تشخص بجنسہ اس کی حقیقت ہوتی ہے اور جب ایسا ہے؛ تو اس کی توحید کے اثبات کے لیے صرف یہی بات کافی ہے؛ کیونکہ جب کسی شے کی ماہیت بھی بجنسہ اس کا تعین اور تشخص ہو؛ تو ایسی چیزوں کی نوع قطعی طور پر صرف اسی شخصیت کے ساتھ محدود و منحصر ہو کر رہ جائے گی"

لیکن میں نے جو کہا کہ صرف اتنی بات (اثبات توحید کے لیے) کافی نہیں ہے؛ اس کی وجہ یہ ہے کہ وہم کے لیے اس کے بعد بھی اس کی گنجائش باقی رہتی ہے؛ کہ وہ فرض کرے کہ یہاں (ایک نہیں) بلکہ چند ایسی حقیقتیں ہیں جو باہم اپنی اپنی حقیقتوں کی رو سے بالکل مختلف ہیں لیکن ان کا وجود واجب ہے اور ہر ایک کا تعین و تشخص اس کی حقیقت کا عین ہو؛ اسی لیے یہ ناگزیر ہے؛ کہ واجب الوجود کی توحید و تفرد کو ثابت کرنے کے لیے کوئی مستقل برہان اور دلیل قائم کی جائے؛ اس لیے اب ہم کہتے ہیں؛

اگر ایسے دو موجود فرض کیئے جائیں جن میں ہر ایک واجب الوجود ہے، تو یہ ضروری ہے، کہ یہ دونوں واجب الوجود، اس مفہوم (یعنی واجب الوجود کے مفہوم) میں مشترک ہوں، اور اسی کے ساتھ کسی نہ کسی امر کی وجہ سے باہم ایک کی ذات دوسرے سے علٰحدہ اور متغائر بھی ہو، اب مابہ الامتیاز (یعنی وہ چیز جس کی وجہ سے ایک دوسرے سے ممتاز اور جدا ہوا ہے) ان میں سے کسی ایک کی پوری حقیقت ہوگا، تو ایسی صورت میں وجود کے وجوب کا مفہوم جو دونوں میں مشترک تھا ایک کی حقیقت سے خارج ہو جاتا ہے اور یہ محال ہے کیونکہ یہ بات گزر چکی ہے، کہ واجب الوجود کی حقیقت وجوب الوجود کے مفہوم کی عین ہوتی ہے؛ اور اگر (مابہ الامتیاز) کسی ایک کی کامل اور تام حقیقت نہیں ہے) بلکہ اس کی حقیقت کا ایک جزء ہے؛ تو واجب کی ذات میں ترکیب پیدا ہو جائے گی؛ اور ترکیب کے یہ معنی ہیں کہ اسے (یعنی واجب کو) اپنے اجزاء کی احتیاج ہے؛ اور جو محتاج ہوتا ہے (وہ واجب نہیں) بلکہ ممکن ہوتا ہے؛

یا (اس مابہ الامتیاز کو) واجب کی حقیقت سے خارج قرار دیا جائے، تو اب یہ لازم آتا ہے کہ واجب اپنے امتیاز و تعین میں غیر کا دست نگر ہو جائے۔ کیونکہ اگر کسی شے کا تعین اسکی حقیقت پر زاید ہو، اور (بجائے ذاتی ہونے کے) عرضی ہو؛ تو اس کا یہ مطلب ہے کہ وہ یعنی (تعین) کسی کا معلول ہے، کیونکہ جو چیز کسی شے کے لیئے عرضی ہوتی ہے تو اس کا معلل اور معلول ہونا ضروری ہے خواہ اس کی یہ معلولیت خود اس شے (یعنی معروض) سے حاصل ہو اور یہ شق ناممکن ہے کہ ہر علت اپنے معلول اور اپنے معلول کے تعین پر اپنے تعین اور تشخص کے ساتھ مقدم ہوتی ہے۔ نتیجہ یہ ہوا کہ چیز خود اپنے نفس پر مقدم ہو جاتی ہے (یعنی تعین تعین پر مقدم ہو گیا)

یا یہ شق تسلیم کی جائے (کہ اس عرض کی علت خود معروض کی

ذات نہیں) بلکہ کوئی بیرونی امر ہے؛ تو ایسی صورت میں (واجب صرف اپنے تعین میں نہیں) بلکہ وجود میں بھی اس بیرونی امر کا محتاج ہو جائے گا کیونکہ شے کے تعین وتشخص (کے متعلق یہ ثابت شدہ ہے) کہ وہ بجنسہ اس شے کے وجود کا نام ہے، یا کوئی ایسی بات ہے جس کا مرتبہ شے کے ساتھ وہی ہے جو وجود کا ہوتا ہے۔ اور وجود کے اعتبار سے احتیاج کا پیدا ہونا؛ یہ اس شے کے واجب بالذات ہونے کے منافی ہے؛۔

یہاں یہ اعتراض کیا جاتا ہے کہ وجوب الوجود کے متعلق جو یہ کہا جاتا ہے کہ وہ بجنسہ واجب الوجود کی حقیقت ہے؛ تو اس سے غرض یہ ہوتی ہے؛ کہ نفس حقیقت واجبہ سے واجب الوجود کا اثر ظاہر ہوتا ہے؛ یہ مطلب قطعاً نہیں ہوتا کہ حقیقت واجبہ بجنسہ اس صفت کا نام ہے؛ ایسی صورت میں ایسے "دو وجود جن کا وجود واجب ہو" ان میں وجوب الوجود کے اشتراک کے صرف یہ معنے ہوتے ہیں کہ ہر ایک کی نفس ذات سے وجوب الوجود کی صفت کا اثر ظاہر ہوتا ہے؛ پس اگر اس اعتبار سے دونوں میں وجوب الوجود کا اشتراک ہو؛ اور اپنی پوری حقیقت کے لحاظ سے دونوں باہم ایک دوسرے سے ممتاز ہوں تو اس میں کیا منافات ہے۔

ہم کہتے ہیں کہ حکما جو یہ کہتے ہیں کہ وجوب الوجود بجنسہ واجب الوجود کی حقیقت ہے تو اس سے ان کی مراد یہ ہوتی ہے کہ واجب الوجود کی نفس ذات بحیثیت اپنی ذات کے موجودیت کی مصداق ہوتی ہے اور وہ وجود کی محکی عنہ براہ راست خود ہوتی ہے؛ یعنی اس کے متعلق یہ کہنا اور حکایت کرنا کہ "وہ ہے") بغیر کسی بیرونی چیز کے انضمام یا کسی قسم کی دوسری حیثیت کے ملاحظہ کئے بغیر درست ہوتا ہے؛ خواہ وہ حیثیت حقیقی ہو؛ یا اضافی ہو یا سلبی ہو؛

اس کی توضیح ایک مثال سے ہو سکتی ہے؛ جیسے تم متصل کے مفہوم کو کبھی سوچتے ہو لیکن اس طرح کہ وہ متصل خود وہ متصل ہی ہے مثلاً جسم کا

بحیثیت جسم ہونے کے جو صوری جز ہوتا ہے' اس کو متصل کہو۔ اور کبھی اسی متصل کو اس طور پر تصور کیا جاتا ہے کہ کوئی ایسی شے ہے جو متصل ہونے کی صفت سے موصوف ہے؛ جیسے مادہ اسی طرح کبھی واجب الوجود کو خود واجب الوجود ہونے کے لحاظ سے تصور کیا جاتا ہے اور کبھی کسی شے کا تصور کیا جاتا ہے کہ وہ شے واجب الوجود ہے'

پہلی صورت میں حکم کا مصداق اور اس کے ساتھ مطابقت رکھنے والی ذات یا وہ چیز جس سے حکایت کی جاتی ہے وہ موضوع کی حقیقت اور صرف اس کی ذات ہوتی ہے؛ اور دوسری صورت میں گو وہی ذات ہوتی ہے لیکن ایک دوسری حیثیت کا لحاظ بھی اس میں ہوتا ہے؛ جو اسی ذات کے ساتھ ایک صفت کی مانند قایم ہوتی ہے؛ پس ہر وہ واجب الوجود جو اپنی نفس حقیقت اور خود ذات کے اعتبار سے واجب الوجود نہ ہو؛ بلکہ اس حیثیت سے ہو کہ اس کی یہ حقیقت واجب الوجود ہونے کے وصف سے مرتبۂ ذات میں نہیں بلکہ اس مرتبے سے اتر کر بعد میں موصوف ہو؛ یعنی اس درجے میں نہیں؛ جو نفس ذات کو بحیثیت ذات کے حاصل ہے اس درجے میں یہ اتصاف نہ ہو جس کا لازمی نتیجہ یہ ہوگا کہ وجوب الوجود ایسی ذات کے لیے عرضی بن کر رہ جائے گا اور ذاتی باقی نہ رہے گا؛ ایسی صورت میں (اس وجوب الوجود) کے ساتھ متصف ہونے میں یا اس صفت کے لاحق ہونے میں وہ کسی سبب محتاج ہو جائے گا کیونکہ عرضی کا حال تو یہی ہوتا ہے؛ الحاصل اس صفت کے ساتھ متصف ہونے کے لیے ضروری ہوگا کہ یہ امر عارض ہو؛ اور ایک جاعل اور علت کی ضرورت ہو جو اس کو ایسا بنا دے (یعنی وجوب الوجود سے متصف کر دے) یا کم از کم وہ جاعل اس ذات میں ایسی حیثیت پیدا کر دے کہ اس سے وہ (یعنی وجوب الوجود) منتزع ہونے لگے؛ جو اس کی ذات

کے سوا ایک اور امر ہے؛ کیونکہ کسی شے کا خود اپنے نفس کے وجود اور اپنے وجود یا وجوب کا جاعل اور سازندہ ہونا یہ ایسی بات ہے؛ جسے مضبوط اور قوی برہان سے ہم باطل کر چکے ہیں۔

پس خلاصۂ کلام یہ ہے کہ ایسی صورت میں وہ حقیقت (جسے واجب فرض کیا گیا تھا) نفس اپنی ذات کی حد تک ممکن ہو جاتی ہے؛ اور جاعل کی وجہ سے یہ واجب الوجود بنے گی؛ پس وہ واجب الوجود لذاتہ باقی نہیں رہے گی؛ اس لیے ثابت ہو گیا کہ جو لذاتہ واجب الوجود ہو گا وہ خود ہی اپنے نفس کے اعتبار سے واجب الوجود ہے؛ نہ یہ کہ وہ کوئی شے ہے جس کو واجب الوجود خواہ لزومی یا افتراقی طور پر عارض ہوتا ہے۔

رجم شیطان[1]

یہ معلوم ہونا چاہئے کہ ایسے براہین اور دلایل جن سے اس دعوے (توحید) کو ثابت کیا جاتا ہے اور جو الٰہی مباحث میں خاص اہمیت رکھتے ہیں، بکثرت ہیں؛ لیکن ان کل دلیلوں کی تکمیل اور اتمام اس پر موقوف ہے کہ واجب تعالیٰ کی حقیقت کو ایسا وجود محض تسلیم کیا جائے جو خود اپنی ذات کے ساتھ قایم ہے جس کی تعبیر وجود متاکد کے ساتھ کی جاتی ہے؛ اور وجوب یا وجود جو بھی اسے عارض ہوتا ہے؛ وہ فی حد نفسہ خود اس کی ذات کا اقتضا ہوتا ہے؛ غیر کے ارتباط و تعلق کا اس میں قطعاً لحاظ نہیں ہوتا؛ البتہ غیر کے ساتھ اس کا تعلق ممکن ہوتا ہے؛ اور ممکن کا وجوب بھی اس کے وجود کی طرح غیر سے مستفاد ہوتا ہے؛

اور یہ ایسا مقدمہ ہے جس پر دلیل نہایت آسانی کے ساتھ قایم ہو جاتی ہے اور اسی کی تصریح علم و عرفان والوں نے اپنی کتابوں میں کی ہے؛ میں نے اس کے متعلق گزشتہ اوراق میں کافی بحث کی ہے۔ اس مقدمے کے ذریعے سے اس شبہے کا بھی باسانی ازالہ ہو جاتا ہے؛

[1] ۔ یعنی شیطان کی سنگساری۔

جس نے خواہ مخواہ اکثر طبایع کو مشوش اور پریشان کر دیا ہے، اور لوگوں کے اذہان میں بلا وجہ اس معاملے میں بلادت و غباوت پیدا ہو گئی ہے، یعنی وہ شبہہ جو ابن کمونہ کی طرف منسوب ہے جس کا بعضوں نے شبہہ "افتخار الشیاطین" نام رکھا ہے، جس کی وجہ یہ ہوئی ہے کہ ابن کمونہ نے اس پیچیدہ شبہے اور ذرا مشکل عقدے کو پہلی دفعہ ظاہر کیا، اور مشہور کیا، ورنہ میں نے تو اس شبہے کو ابن کمونہ کے علاوہ ان لوگوں کے کلام میں بھی پایا ہے جو اس سے پہلے گزرے ہیں۔

تقریر اس شبہے کی یہ ہے کہ یہ کیوں جائز نہیں ہے کہ واقع میں دو ایسی ہویتیں اور تشخصیتیں ہوں جو بالکل بسیط ہوں اور ان کی کنہ مجہول ہو لیکن اسی کے ساتھ اپنی پوری اور کامل حقیقت میں دونوں باہم مختلف ہوں اور ہر ایک ان میں وجود کے لحاظ سے واجب ہو، اور واجب الوجود کا یہ مفہوم دونوں سے اس طرح منتزع ہو یا دونوں پر اس طرح محمول ہو، جس طرح کوئی امر عرضی محمول ہوتا ہے پس دونوں میں اشتراک اس امر عرضی کے بنیاد پر ہوگا جو دونوں کی نفس ذات سے منتزع ہوتا ہے، اور دونوں میں افتراق و امتیاز صرف اپنی اپنی حقیقت کی وجہ سے ہوگا،

شبہے کے ازالے کی وجہ یہ ہے، کہ واجب الوجود کے مفہوم سے متعلق سوال یہ ہے کہ آیا یہ خود ان دونوں کے نفس ذات سے بغیر کسی بیرونی حیثیت کے اعتبار کے مفہوم ہوتا اور سمجھا جاتا ہے، خواہ وہ بیرونی حیثیت کسی قسم کی بھی ہو، یا کسی بیرونی حیثیت کے لحاظ کرنے کے ساتھ یہ بات اس سے مفہوم ہوتی ہے

سوال کی دونوں شقین محال ہیں۔ دوسری شق تو اس لیے محال ہے کہ یہ بات گزر چکی ہے کہ جس چیز کی نفس ذات جو حیثیت سے مجرد ہو، وہ اگر وجود اور وجوب فعلیت اور تمام وغیرہ کے انتزاع کے لیے کافی نہ ہو، تو وہ اپنی حد ذات میں ممکن اور خود اپنی ذات کے دائرے میں ناقص ہوتی ہے۔ اور پہلی شق اس لیے محال ہے کہ ایک ہی مفہوم کے اطلاق و حمل کا

مصداق اور جس پر بالذات وہ مفہوم صادق آتا ہو، میرا مطلب یہ ہے کہ وہ چیز جس سے اس معنی اور مفہوم کی حکایت کی جاتی ہو، اور جس کو سامنے رکھ کر تعبیر اس طرح کی جاتی ہو، کہ کسی قسم کی حیثیت یا کسی قسم کا کوئی دوسرا پہلو اس میں ملحوظ نہ ہو؛ اس کے لیے ناممکن ہے؛ کہ وہ ایسے حقایق ہوں جو اپنی اپنی ذات کے اعتبار سے باہم مختلف ہوں؛ اور ان کے معانی آپس میں اس درجے ایک دوسرے سے متباین اور علٰحدہ ہوں کہ ان میں کوئی ذاتی امر مشترک نہ ہو؛ یقیناً ایسا ہونا ناممکن ہے۔

اور میرا خیال تو یہ ہے کہ جس شخص کی فطرت اپنی اس سلامتی پر باقی ہے جس پر وہ پیدا ہوئی ہے اور پیدایشی استقامت کے بگاڑنے والے امراض سے محفوظ ہو وہ بداہتہً یہی فیصلہ کرے گا کہ ایسے مختلف امور جن کے اختلاف کے درمیان میں کوئی اشتراکی اور جامع حیثیت نہ ہو؛ ان کے لیے ناممکن ہے؛ کہ وہ کسی ایک حکم کے مصداق اور اس کے محکی عنہ بن سکیں؛ ہاں یہ اسی وقت جائز ہو سکتا ہے کہ ایسے امور باہم ایک دوسرے سے کچھ تشابہ اور تماثل رکھتے ہوں؛ تو اسی مماثلت اور مشابہت کی جہت سے (وہ کسی ایک حکم کے مصداق بن سکتے ہیں) جیسے زید اور عمر پر انسانیت کا حکم اسی لیے لگایا جا سکتا ہے؛ کیونکہ گو اپنی مختص شخصی عوارض کی وجہ سے یہ دونوں باہم مختلف ہیں؛ لیکن اپنی پوری ماہیت کے اعتبار سے ایک دوسرے کے شریک ہیں یا پوری ماہیت کے اعتبار سے نہ سہی، اگر جزئی اور کسی ذاتی میں اپنی بھی اشتراک ہو؛ تو یہ ممکن ہو سکتا ہے؛ جیسے گھوڑے اور انسان پر حیوان ہونے کا حکم اس لیے لگایا جا سکتا ہے؛ کہ جنسی حیثیت میں دونوں شریک ہیں؛ اور یہ دونوں کو شامل ہے؛ یا کسی عرضی امر کے اشتراک کی وجہ سے بھی ایسا ہو سکتا ہے؛ جیسے برف اور دندان فیل پر سفید ہونے کا حکم اس لیے لگایا جا سکتا ہے کہ دونوں بیاض اور سفیدی کے ساتھ موصوف ہونے میں مشترک ہیں اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ چند متباین اور مختلف امور کسی ایسے امر میں مشترک ہوں جو ان کی حقیقت سے خارج ہونے کے ساتھ صرف

ایک اضافی اور نسبی بات میں باہم متفق ہوں؛ جیسے ممکنات کے تمام مقولات پر، وجود کا حکم اس لیے لگایا جاتا ہے، کہ ان کو وجود حق کی طرف انتساب حاصل ہے۔

میں نے یہ بات ان لوگوں کے مذاق کے مطابق کہی ہے جو کہتے ہیں کہ ممکنات کا وجود صرف ایک عقلی اور ذہنی انتزاعی امر ہے اور ان کی موجودیت فقط اس اعتبار سے ہے کہ جو وجود خود اپنی ذات کے ساتھ قایم ہے اس کی طرف یہ منسوب ہیں؛ یا کم از کم کسی سلبی یا منفی مفہوم میں مختلف اور متحد ہوں، جیسے واجب کے سوا اور تمام چیزوں پر امکان کا حکم اسی لیے لگایا جاتا ہے؛ کہ ذاتی طور پر وجود اور عدم کا غیر ضروری ہونا ان سب میں ایک مشترک بات ہے (اور یہ اشتراک ایک امر سلبی میں ہے؛)

بہر حال اشتراک و اتفاق کے مذکورۂ بالا وجوہ یا جو ان کے مماثل ہوں؛ ان کے سوا بغیر کسی اشتراکی اور جامع جہت کے خواہ وہ ذاتی ہو یا عرضی یہ تصور کرنا محال ہے؛ کہ ان پر کسی مشترک امر کا حکم لگایا جا سکتا ہے پس اگر ایسے امور پر جن کی ذاتیں باہم ایک دوسرے سے بالکل متبائن اور جدا جدا ہوں ان کے نفس مرتبۂ ذات کو پیش نظر رکھ کر بغیر کسی دوسری چیز کے الحاق و انضمام کے؛ یا ان کی ذات کے سوا کسی دوسری جہت کا تصور کئے بغیر ہم پھر کوئی حکم لگائیں گے تو یقینی طور پر یہاں دو چیزوں کا ہونا ناگزیر ہو جاتا ہے (ایک تو ذاتی امر جس میں یہ امور باہم متفق اور متحد ہوں اور دوسری وہ چیز جس پر ان کی اختلاف کی بنیاد قایم ہو؛ اور ان کی ذات میں داخل ہو؛ یعنی ایک ما بہ الاتفاق ذاتی جز اور دوسرا ما بہ الاختلاف ذاتی جز؛ نتیجہ یہ ہے کہ ان دونوں کی جوہر ذات کا دو چیزوں سے مرکب ہونا ضروری ہو جاتا ہے، ایک تو وہ جو جنس اور مادہ کا قایم مقام ہو؛ اور دوسرا وہ جو فصل اور صورت کا جانشین ہو اور ترکیب خواہ کسی وجہ سے پیدا ہو اس حقیقت کے قطعاً منافی ہے؛ جس کا وجود بالذات واجب ہو؛

بلکہ اگر ہم اس وجود کے مفہوم میں غور کریں جو صرف مصدری اور

انتزاعی ہوتا ہے؛ اور جس کا علم ہر شخص کو بداہتہً حاصل ہے؛ تو ہمارے غور و فکر کی آخری منزل یہ ہو گی کہ اس وجود کے مفہوم کی جو حقیقت ہے، یعنی جس سے یہ مفہوم پیدا اور انتزاع کیا جاتا ہے؛ وہ دراصل صرف ایک ایسا امر ہے جو اپنی ذات سے قایم ہے اور "واجب حق" اور "ایسا وجود مطلق" ہے جسے نہ عموم آلودہ کرتا ہے نہ خصوص، اس میں نہ تعدد ہے، نہ انقسام، کیونکہ جس کا وجود یہی وجود ہو جو فرض کیا گیا ہے اس کے درمیان اور کوئی دوسری شے جس کا وجود بھی یہی وجود ہو، جو فرض کیا گیا ہے؛ ان دونوں میں کوئی مغائرت اور مبائنت نہیں ہو سکتی ہے تو یہ "دو" دو باقی نہیں رہے؛ بلکہ یہاں صرف ایک ہی ذات اور ایک ہی وجود ہو گا اس کی طرف صاحب تلویحات نے اشارہ ان لفظوں میں کیا ہے؛

> "وہ جو صرف وجود ہے؛ اور جس سے زیادہ کامل اور دایم وجود کوئی اور نہیں ہے؛ اسی کو جب دوسری دفعہ فرض کرو تو غور کرنے کے بعد یہ وہی ہو گا (یعنی دوسرا وہی پہلا ٹھیرے گا؛ کیونکہ دونوں میں کیا امتیاز ہے؛
>
> پس حق تعالیٰ کے وجود کا وجوب جو خود اس کی اس ذات سے عبارت ہے، جو اس کی ذات کے ساتھ قایم ہے یہ خود اس کے وجود کی وحدت پر دلالت کرتا ہے جیسا کہ قرآن میں ہے۔ شھد اللہ انہ لا الٰہ الا ھو۔ (خدا گواہی دیتا ہے کہ اس کے سوا کوئی دوسرا الٰہ نہیں ہے) اور یہی واجب کا وجود ممکنات کی موجود ہونے پر بھی دلالت کرتا ہے جیسا کہ خود اس کا قول ہے۔ اولم یکف بربک انہ علی کل شئی شھید۔ (کیا تیرے پروردگار کے لیے یہ کافی نہیں ہے کہ وہ ہر چیز پر حاضر ہے)

برہان عرشی

خدا تعالیٰ اور اس کے ملکوت اعلیٰ کی تائید سے مجھے واجب الوجود کی توحید کے متعلق ایک عرشی برہان ہاتھ آیا ہے؛ جس کے ذریعے سے مذکورۂ بالا احتمال بآسانی دور و دفع ہو جاتا ہے لیکن اس کے بیان کرنے کے لیے ابتداءً ایک مقدمے کو بطور تمہید کے ذہن نشین

کرلینا ضروری ہے؛ اور وہ مقدمہ یہ ہے؛ کہ واجب تعالیٰ کی حقیقت؛ جب خود ہی واجبیت کے مفہوم کی مصداق ہے اور اس پر موجود ہونے کا جو حکم لگایا جاتا ہے؛ وہ دراصل نفس اس کی ذات کے ساتھ اس طور پر مطابق ہے؛ کہ اس مطابقت کے لیے کسی دوسری جہت کا اس کی ذات کے ساتھ اعتبار نہیں کیا جاتا ورنہ اپنے واجب اور موجود ہونے میں وہ غیر کا محتاج ٹھیرے گا جیساکہ اسے ہم پہلے بیان کر آئے ہیں، اور جس طرح یہ ضروری ہے؛ اسی طرح یہ بھی ثابت شدہ ہے؛ کہ خود واجب تعالیٰ کی ذات میں کوئی ایسی چیز یا ایسی جہت شریک نہیں ہے؛ کہ اس جہت کی وجہ سے خدا واجب اور موجود ہوا ہو؛ کیونکہ (اگر وجوب اور وجود کے ساتھ اتصاف ان جہتوں کا نتیجہ ہو) تو ان جہتوں سے خدا کی ذات خواہ ابتداءً خواہ انتہاءً مرکب قرار پائے گی؛ حالانکہ ذات حق کا ہر لحاظ سے بسیط اور اجزا سے پاک ہونا) ثابت ہو چکا ہے؛ جس کا ذکر عنقریب آتا بھی ہے؛

اب ہم یہ کہتے ہیں کہ ان تمام مسلمات کا لازمی نتیجہ یہ ہے؛ کہ جو بذاتہ واجب الوجود ہو؛ اس کے لیے ضروری ہے؛ کہ تمام صحیح حیثیتوں اور ان تمام اعتبارات سے جو نفس الامر کے مطابق ہیں؛ وہ موجود اور واجب ہو؛ ورنہ اس کی خود اپنی تام اور کامل حقیقت اور وجود کے محمول بننے کے لیے کافی نہ ہو گی؛ کیونکہ اس کی حقیقت کو وجودی مراتب اور تحصّل کے پہلوؤں میں سے کسی مرتبے یا کسی پہلو کے اعتبار سے فاقد فرض کیا جائے یا موجود کے لیے جتنے کمالات بحیثیت موجود ہونے کے ضروری ہیں؛ ان میں سے کسی ایک کمال سے اس کو محروم قرار دیا جائے تو جس حیثیت سے (ہم نے ذکر کیا) واجب کی حقیقت وجود کی مصداق باقی نہیں رہتی؛ ایسی صورت میں حقیقتہ واجبہ میں فعلیت اور تحصل کے منافی جہات امکانی اور امتناعی پیدا ہو جاتے ہیں؛

پس اس کی ذات دو حیثیتوں سے مرکب ہو جاتی ہے؛ ایک تو وجوب کی حیثیت اور دوسری امکان اور امتناع کی حیثیت؛ خلاصہ یہ ہے کہ

اب واجب کی ذات کی تنظیم وجودی اور عدمی جہتوں سے ہو گی ایسی صورت میں وہ حقیقی واحد باقی نہیں رہے گا اور یہی فصل سابق کے اس مضمون کا حاصل ہے؛ جس میں ثابت کیا گیا تھا کہ جو بالذات واجب الوجود ہوتا ہے؛ وہ ہر حیثیت اور ہر لحاظ سے واجب الوجود ہوتا ہے؛ اور جب یہ مقدمہ ذہن نشین ہو چکا جس کا مفاد یہ ہے؛ کہ ہر قسم کے کمال اور ہر قسم کے جمال کے لیے ضروری ہے کہ وہ واجب تعالیٰ کے لیے ثابت ہوں؛ اور اگر کسی غیر میں کچھ حصہ ان کا ہو بھی تو وہ وہیں کی ریزش اور وہیں کا فیض ہو گا۔

بہر حال اب ہم کہتے ہیں؛ کہ واجب بالذات شے اگر (ایک نہیں) بلکہ متعدد ہو گی تو ان دونوں میں کوئی ذاتی اور لزومی علاقہ نہیں ہو سکتا جیسا کہ گزر چکا ہے؛ کہ جن دو چیزوں میں تلازم ہو گا ان کے لیے ناگزیر ہے، کہ یا تو ایک ان کا دوسرے کا معلول ہو یا دونوں کسی تیسری علت کے معلول ہوں؛ بہر تقدیر واجب کا معلول ہونا اس کے بعد ضروری ہو جاتا ہے اور یہ اس فرض کے خلاف ہے کہ ہم نے دونوں کو واجب فرض کیا تھا؛

(اور جب ان دونوں میں لزومی علاقہ نہ ہو گا) تو اب یہی صورت ہو گی کہ ان میں سے ہر ایک کے لیے کمال کا ایک ایسا مرتبہ اور وجود محصل کا ایک ایسا مخصوص حصہ ہو گا جو نہ دوسرے کی ذات میں ہو؛ اور نہ اس سے ابھرا ہو؛ نہ اس سے ٹپکا ہو؛ پس ان میں سے ہر ایک، ایک خاص کمالی درجے اور وجودی مرتبے سے محروم ہو گا؛ خواہ اب اس کمال یا وجودی مرتبہ کا ان کے لیے حاصل ہونا ممتنع اور محال ہو؛ یا ان کا حصول ممکن ہو؛

الغرض کسی ایک کی بھی ذات فعلیت اور وجود محض اور کمال صرف باقی نہیں رہے گی؛ بلکہ ہر ایک اپنی اپنی ذات کے مرتبے میں ایسے ہوں گے، کہ بعض چیزوں کا ان میں حصول ہے؛ اور وجود کی طبیعت و کمالی مراتب کی بعض چیزیں ان سے مفقود ہوں گی؛ ایسی صورت میں یہ حقیقی واحد باقی نہیں رہتے اور ذات و حقیقت کے اعتبار سے مرکب ہونا یہ بات وجوب ذاتی کے قطعاً منافی ہے۔

پس واقعہ یہی ہے کہ جو واجب الوجود ہوگا اس کے لیے ضروری ہے کہ تحصل کی فراوانی اور کمال وجود کی شدت کی وجہ سے وہ ان تمام وجودی نشاءتوں اور ان تمام کمالی حقیقتوں کا جامع ہو؛ جو وجود کے لیے بہ حیثیت وجود ہونے کے اور موجود کے لیے بحیثیت موجود ہونے کے ثابت ہیں؛ اور وجود اور فضیلت میں اس کا کوئی ہمسر و ہمتا نہیں ہو سکتا بلکہ اس کی ذات خود اپنی ذات کی اقتضا سے تمام کمالات کا ملجا و ماویٰ اور ہر قسم کے خیر و برکات کا سرچشمہ ہوگی؛ یہ برہان اگرچہ متوسط فہم و علم والوں کے لیے چنداں مفید نہیں ہے؛ اور جب متوسطین کے لیے مفید نہیں ہے تو بیچارے عامی ناقص استعداد والوں کو اس سے کیا فائدہ پہنچ سکتا ہے؛ کیونکہ یہ فلسفے کے چند ایسے اصول اور غیر مذکور مقدمات پر مبنی ہے؛ جو میری اس کتاب کے مختلف مقامات میں بکھرے ہوئے ہیں ہاں! جس کا نفس فلسفے سے پامال اور صیقل ہو چکا ہے، وہ اس دلیل کو بہت سی مضبوط دلیلوں پر یقیناً ترجیح دے گا۔

فصل۔ جہات ثلٰثہ (یعنی وجوب۔ امکان۔ امتناع) پر ایک مختصر تبصرہ اس فصل میں کرنا چاہتا ہوں تاکہ ان شکوک و شبہات کا ازالہ ہو جائے۔ جو ان کے لزوم کے متعلق کیے جاتے ہیں؛ مفہوم کے ان عقلی پہلوؤں کے متعلق جو در اصل تمام عقود اور قضایا کے عناصر ہیں؛ اور ان کے ایسے مواد ہیں کہ اوصاف ہوں یا احکام ان سے کوئی خالی نہیں رہ سکتے؛ تشکیکات تحریریہ (یعنی فخر الدین رازی کے شکوک) میں سے ایک شک یہ ہے کہ اگر واجب کے وجود کو وجوب کا ملزوم قرار دیا جائے گا تو اس کے بعد یہ ماننا بھی ناگزیر ہوگا کہ وجوب واجب کا معلول ہے؛ اور جو چیز معلول ہوتی ہے ظاہر ہے کہ ذاتی حیثیت سے وہ یقیناً ممکن ہوگی، اور ہر ممکن لذاتہ اپنی علت کے لیے واجب ہوتی ہے؛ نتیجہ یہ ہوا کہ جس وجوب کو فرض کر کے یہ گفتگو کی گئی اس پر ضرور ہوا کہ ایک اور وجوب متقدم ہو؛ اور یوں ہی یہ سلسلہ غیر متناہی طور پر آگے بڑھتا جائے گا۔

اس کا جواب جو حکیم طوسی نے دیا ہے، یہ ہے کہ وجوب کو لازم قرار دینے سے اس کا معلول ہونا قطعاً غیر ضروری ہے کیونکہ واقعہ تو یہی ہے کہ وجوب امکان امتناع۔ یہ سب در اصل ایسے عقلی اور ذہنی امور ہیں کہ جب عقل اپنے بعض تصورات کو خارجی چیزوں کی طرف منسوب و مستند کرتی ہے؛ تو اس ذہنی عمل سے یہ عقلی امور ذہن میں پیدا ہو جاتے ہیں۔

پس واقع میں (ایسے سارے مفہوم) عقل کے معلول ہوتے ہیں؛ بشرطیکہ عقل ان میں اس نسبت کو پیدا کرے جس کا میں نے ذکر کیا، یہ خارج میں قطعاً موجود نہیں ہوتے؛

اور جب ان کا وجود خارج میں ہوتا ہی نہیں تو یہ نہ ان امور کی علت بن سکتے ہیں، جو ان کی طرف مستند اور منسوب ہوتے ہیں اور نہ ان کے معلول بن سکتے ہیں مثلاً زید کا تصور اس شخص کی عقل کا تو معلول ہوگا جس نے اس کا تصور کیا ہے؛ لیکن خود زید تو اس تصور کرنے والے کی عقل کا معلول نہیں بن جاتا اور نہ یہ تصور زید کا معلول ہوتا ہے:

پس خارج میں کسی شے کے واجب ہونے کے یہ معنی ہیں، کہ جب اس کو عقل وجود خارجی کی طرف منسوب کرکے سوچے تو عقل میں اس معقول اور ذہنی امر کا تصور پیدا ہو جس کا نام وجوب ہے؛

اس پر پھر اعتراض کیا جاتا ہے (کہ وجوب خارج سے معدوم کیسے فرض کیا جاسکتا ہے) کیونکہ وجوب کا نقیض لاوجوب ہے؛ اور لاوجوب بلاشبہ عدمی ہے؛ پس اس کے مقابل یعنی وجوب کو ثبوتی ہونا چاہئیے؛ نیز وجوب تو وجود کے تاکد و استواری ہی کا نام ہے؛ پھر وہ عدمی کیسے ہوسکتا ہے؟

اس کا جواب یہ ہے کہ اس کو عدمی اس معنی میں نہیں کہا جاتا ہے؛ کہ وہ بالکل معدوم مطلق ہے یہ مطلب بھی نہیں ہوتا، کہ وجوب کوئی ایسی شے ہے جس کے اندر شے کا سلب یا عدم فرض کیا گیا ہو؛ بلکہ اس کے عدمی ہونے کے فقط یہ معنی ہیں کہ خارج اور عین سے معدوم اور ذہن میں موجود ہے؛ اور دو نقیضوں کے متعلق اگرچہ یہ ضرور ہے کہ دنیا کے سارے مفہوم اور معانی کو وہ بانٹ لیتے ہیں (یعنی ان دو کے دائرے سے کوئی مفہوم خارج نہیں ہوسکتا) لیکن کلی طور پر موجودات خارجیہ اور عینیہ ہی پر دونوں کا صدق ضروری نہیں ہے؛ آخر ممتنع اور ممکن عام کو باہم نقیض خیال کیا جاتا ہے؛ لیکن ان میں سے ایک یعنی ممتنع محض معدوم ہے اور ممکن عام کے لیے بھی ضروری نہیں ہے؛ کہ وہ خارج ہی موجود ہو بلکہ بسا اوقات اس کا وجود ذہن کے علاوہ اور کہیں نہیں ہوتا (اسی ممکن اور ممتنع وغیرہ کے سلسلے میں) ایک شبہہ یہ بھی ہے کہ جب ایک شے کا ثبوت دوسرے کے لیے کیا جاتا ہے تو ثابت ہونے والی چیز کے لیے یہ ضروری نہیں ہے کہ اتصاف کا جو ظرف ہو (وہی اس ثابت کا بھی ظرف ہو، اور یہ طے شدہ مسئلہ ہے؛ ہاں ایسی صورت میں (ثابت نہیں) بلکہ وہ چیز جو مثبت لہ ہے (یعنی جس کے لیے کوئی چیز ثابت کی گئی ہو) ضروری ہے کہ اس کا وجود اسی ظرف میں ہو، جو اتصاف کا ظرف ہے۔

اب اس کے بعد یہ عجیب بات لازم آتی ہے، کہ بعض ذہنی امور جیسے مثلاً عمی (نابینائی) مثبت (یعنی اندھے) کو خارج میں ثابت ہوتا ہے۔ (تو ایسی صورت میں بقاعدہ مذکورہ صرف مثبت لہ یعنی اندھے کو خارج میں ہونا چاہیے؛ اور عمائت اور نابینائی کا وجود ذہنی رہے گا مگر دشواری یہ ہے) کہ ان ہی فلسفیوں نے اپنے سلمات میں ایک بات یہ بھی مشہور کر رکھی ہے کہ کسی صفت کا اپنا وجود فی نفسہ دراں موصوف ہی کا بعینہ وجود ہوتا ہے؛ ایسی صورت میں (یہی عمائت اور نابینائی) کے متعلق لازم آتا ہے کہ اس کا وجود ذہنی نہیں، بلکہ عینی ہو جائے کہ اس کے موصوف کا وجود عینی اور خارجی ہے) گویا اس قسم کے صفات کا شمار ان اعراض میں ہوگا جن کا وجود خارج میں ہوا کرتا ہے؛ حالانکہ عقل اس سے انکار کرتی ہے کہ اس قسم کے معانی اور مفاہیم کو خارجی اور عینی موجودات میں داخل کرے۔

اس کا جواب اس گزشتہ بحث سے پیدا کیا جا سکتا ہے، جس میں بتایا گیا تھا کہ وجود رابطی کے چند معانی ہیں اور ان میں باہم بہت فرق ہے؛ یعنی ایک تو وجود رابطی وہ ہے جس کا ہلیات مرکبہ میں اعتبار کیا جاتا ہے، اور یہ وجود رابطی کے اس معنے کے بالکل مغائر ہے؛ جس میں اعراض اور ان صورتوں کے وجود کو وجود رابطی قرار دیا گیا ہے جن کا کسی محل میں حلول ہوتا ہے؛ گویا ہم جب یہ کہتے ہیں؛ کہ ج کا وجود اس کے سوا اور کچھ نہیں ہے؛ کہ ب کے لیے اس کا وجود ہے، تو اس کا مطلب وہ نہیں ہے؛ جب ہم کہتے ہیں کہ ج کا فی نفسہ وجود ہی ہے کہ وہ ب کے لیے موجود ہے؛ کیونکہ پہلی صورت میں ج کے لیے ضروری ہے، کہ وہ ان امور میں ہو جو بالعرض نہیں، بلکہ فی نفسہ موجود ہوتے ہیں؛ بخلاف دوسری صورت کے، کہ اس میں اس کا فی نفسہ موجود ہونا ضروری نہیں ہے؛ جن لوگوں کو ان دونوں معانی میں اس فرق کا پتا نہیں چلا وہ متحیر ہو کر رہ گئے ہیں؛ بلکہ انھوں نے اس فساد کو جسے لازم کیا گیا تھا تسلیم کر لیا، مگر جس نے واقعے کی تحقیق کی ہے وہ جانتا ہے کہ ہو سکتا ہے کہ اعیان اور خارج کے اعتبار سے ایک چیز ممتنع الوجود ہو؛ لیکن اس وجود رابطی کے لحاظ سے جو غیر کے ربط سے اسے حاصل ہے؛ وہی (ممتنع الوجود) ممکن الوجود بھی ہو سکتا ہے؛

اور اسی مقام سے وہ شبہہ بھی ابھرا ہے؛ جسے شور و شغب والوں نے بڑے بڑے بزرگ فلاسفہ کے کلام پر وارد کیا ہے؛ جس کا حاصل یہ ہے، کہ :-

اگر امکان کی کوئی صورت خارج اور اعیان میں نہیں ہوگی تو ممکن بجز عقل اور ذہن کے خارج میں ممکن باقی نہیں رہتا؛ پس خارج کے اعتبار سے ممکن کے لیے ضروری ہے؛ کہ یا تو وہ واجب ہو یا ممتنع ہو؛ کیونکہ منفصلہ حقیقیہ کے (شقوں) سے کوئی چیز باہر نہیں ہو سکتی؛

لیکن اب اس شبہے کو تم بآسانی ان معلومات سے دفع کر سکتے ہو، جسے مذکورہ بالا بیانات سے تم نے ابھی حاصل کیا ہے اور وہ یہ ہے، کہ اعیانی اور خارجی طور پر اگر کوئی مفہوم کسی شے کو ثابت ہو، تو اس کے لیے یہ قطعاً ضروری نہیں ہے کہ اس مفہوم کا وجود بھی خارج اور اعیان میں ہو؛

ایک اتفاقی مصالحت

معلم اوّل کے متبعین حکمائے مشائیہ کے متعلق جو یہ مشہور کیا گیا ہے کہ یہ لوگ معانی عامہ مثلاً وجوب۔ امکان علت۔ تقدم اور اسی قسم کے دوسرے معانی کے متعلق یہ خیال رکھتے ہیں کہ واقع میں یہ سب موجود ہیں، اور اس مسئلے میں قدیم حکمِ رواقیین سے اختلاف رکھتے ہیں کیونکہ ثانی الذکر گروہ کا خیال ہے کہ اس قسم کے معانی صرف عقل کے بعض ملاحظات اور اس کے اعتبار سے پیدا ہوتے ہیں (یعنی ان کا کوئی واقعی وجود نہیں ہے)

بہر حال اس اختلاف کا اصلی منشا یہی ہے، جس کی میں نے ابھی تحقیق کی اور سچ بھی یہی ہے کہ تحقیق و تفتیش کے بعد دونوں راؤں میں کوئی تضاد یا اختلاف ثابت نہیں ہوتا؛

کیونکہ ان معانی کے خارجی وجود کے یہ معنی ہیں، کہ خارجی اور عینی موجودات اپنی اعیانی پہلو کے لحاظ سے ان معانی کے ساتھ متصف ہوتے ہیں؛ اور تم یہ معلوم کر چکے ہو کہ ہلیۂ مرکبہ خارجیہ کا وجودِ رابط قطعاً اس کے منافی نہیں ہے، کہ اسی قضیے کے محمول کا خارجی وجود ممتنع ہو؛

پس بہتر یہی ہے، کہ (جو تاویل) میں نے ذکر کی ہے ارسطو اور اس کے متبعین کے کلام کو اس پر محمول کیا جائے؛ اس کے بعد متاخرین کے طعنوں اور تشنیعوں سے یہ لوگ بچ جاتے ہیں خصوصاً تابعین کے شیخ صاحب اشراق کے مطاعن سے؛

میری اس تحقیق سے تم پر اس مسئلے کا بھی ضعف واضح ہو گیا ہو گا جس کا ذکر بعض کلامی مسطورات میں آتا ہے کہ (امکان اگر عدمی ہو گا) تو ایسی صورت میں امکان کی نفی، اور منفی و معدوم امکان میں کوئی فرق نہیں رہے گا؛ یعنی لا امکان لہ و امکانہ لا۔ میں فرق نہیں رہے گا؛ کیونکہ اعدام میں امتیاز و فرق کیا ہو گا اور جب دونوں میں فرق ہے تو ثابت ہوا کہ امکان دراصل ایک ثبوتی معنی ہے نیز یہ ایک بدیہی بات ہے کہ عدم کسی قسم کا بھی ہو؛ اس کی معرفت اور اس کا تحقق وجود ہی کے ذریعے سے ہو سکتا ہے؛ پس جس چیز کا عدم ہو گا ضروری ہے کہ اس کا ثبوت بھی ہو؛ اور جس چیز کا ثبوت ہو گا وہ ضرور ثابت ہو گی (کہ ثابت کے معنی یہی ہیں)

میں اس (متکلم سے) یہ پوچھتا ہوں کہ تمھاری مراد (امکان کے ثابت ہونے سے کیا ہے: اگر یہ غرض ہے کہ امکان عینی اور خارجی موجودات میں سے ہے، تو اس کا جھوٹ ہونا بالکل ظاہر ہے؛

اور اگر یہ مطلب ہے کہ وہ (یعنی امکان) اعدام کے ذیل کی کوئی چیز نہیں ہے، بلکہ یہ ان عقلی محمولات میں ہے جن کا حمل عقلی اور عینی دونوں قسم کی ماہیتوں پر ہوتا ہے تو بلاشبہ یہ صحیح ہے اور سربرآوردہ حکماء کے محصلین کا بھی خیال یہی ہے، اور یہ جو کہا جاتا ہے، پس امکانہ لا (یعنی کسی شے کا امکان لا (نہیں ہے) اس سے غرض یہ ہے، کہ عینی وخارجی وجود امکان کے مفہوم کو حاصل نہیں ہے اور لا امکان لہ (نہیں ہے امکان اس شے کا) اس سے یہ مطلب ہوتا ہے، کہ امکان کا صدق اس شے پر نہیں ہوتا اور یہ حال ان تمام ذہنی طبائع کا ہے جو اشیا کے اوصاف واقع ہوئے ہیں اور ان پر خارج میں وجود کا اطلاق نہیں ہوتا، پھر کسی شے پر اگر لفظ موجود محمول نہ ہوتا ہو، تو یہ بات اس کے منافی نہیں ہے، کہ خارجی حقایق اور عینی موجودات پر ان کو محمول کیا جائے، یا ان پر وہ صادق آئیں، وجود رابطی کے ایک معنی تو یہی ہیں؛

باقی جو انھوں نے کہا کہ عدم کی معرفت، وجود ہی سے حاصل ہوتی ہے تو خاص عدم کی حد تک تو یہ صحیح ہے کہ عدم وجود ہی کے سلب، کا نام ہے، لیکن اس قاعدے کو تمام سلوب اور نیستیوں پر منطبق کرنا صحیح نہیں ہے، اور سلوب کو جانے دو خود عدم کی طبیعت کا سلب (وجود کو نہیں چاہتا) تو اور طبائع کا جو حال ہے ظاہر ہے (مثلاً نابینائی کی معرفت کے لیے بینائی اور بصر کے جاننے کی ضرورت ہے نہ کہ وجود کے مفہوم کو سمجھنے کی حاجت ہے) ہاں ایک بات ہے، کہ مسلوب، مثلاً سواد اپنے سلب (یعنی لا سواد) کا سلب نہیں ہوتا (یعنی لا لا سواد) اس کو نہیں کہتے، اس لیے سلوب اگر ثبوتی ہو تو اضافی ثبوتی ہوگا، اور سلب کے ذریعے سے جو تحدید وتعریف کی جاتی ہے تو اس سے مراد اس کی یہی اطلاقی طبیعت ہوتی ہے جیسا کہ شفا میں "ثبوت" کے متعلق درج ہے۔

"میں ثبوت سے مراد ثبوت اضافی مطلق لے رہا ہوں خواہ فی نفسہٖ حقیقی ہو یا فقط اضافت سے اس میں یہ بات پیدا ہوئی ہو، بہرحال ایسا ثبوت سلبی بیان کا جزء ہو سکتا ہے، یہ مطلب نہیں ہے کہ وہ (یعنی ثبوت اضافی) سلب کے اندر ہوتا ہے، جیسا کہ مشائیوں کے بعض ایسے تبعین ادھر چلے گئے ہیں جنھوں نے ارسطو طالیس کے کلام کی شرح کی ہے، بہرحال سلوب کے لیے محال ہے، کہ اس کا اپنے سلب کے ساتھ وجود اور تحقق ہو اور جس نے یہ کہا کہ بصر (بینائی) عمی (نابینائی) کا جزء ہے، اور یہ کہ اعدام کی تعریف ان کے وجودی ملکات ہی سے کی جاتی ہے، تو اس کی غرض یہ کبھی نہیں ہوتی کہ بینائی اور بصر عمی (نابینائی) کے ساتھ موجود رہتی ہے، بلکہ اس کا مطلب یہ ہوتا ہے، کہ عمی (نابینائی) کی حد اور تعریف اس وقت تک نہیں ہو سکتی جب تک اس کی حد (یعنی تعریف) میں سلب کو بصر کی طرف مضاف نہ کر دیا جائے، بہرحال بصر ایسی صورت میں بیان کا جزء ہے نہ کہ خود عمی (نابینائی) وہ جزء ہے؛

اور مائیت کی مباحث میں تم کو عنقریب معلوم ہوگا کہ حد کبھی کبھی اپنے محدود سے بڑھ بھی جاتی ہے"

(مواد ثلثہ کے ذیلی مباحث میں) ایک بحث یہ بھی ہے، کہ امکان اور اس کے دونوں قسیموں (یعنی وجوب و امتناع اور جو اس کے مشابہ ہوں) ان کو عقلی معانی قرار دینے کی وجہ سے تسلسل کا وہ سلسلہ جو لامحدود بن جاتا تھا وہ خارج میں، تو منقطع ہو جاتا ہے، لیکن عقلی اعتبار میں اب بھی تسلسل لازم ہی آتا ہے جب عقل ان کو تفصیلی ملاحظے کے ساتھ اپنے سامنے لائے، کیونکہ مثلاً کسی شئے کا امکان کے ساتھ متصف ہونا یہ اس بات کو مستلزم ہے کہ یہ اتصاف لازمی ہو، ورنہ انقلاب کو جائز ماننا پڑے گا، یعنی یہ کہ جو چیز ممکن ہے، اس کے لیے جائز ہے کہ مثلاً واجب اور ممتنع ہو جائے، حالانکہ مواد کا یہ انقلاب محال ہے، بہرحال ممکن شئے کے لیے امکان کا ثبوت عقلی نظر میں ہمیشہ واجب ہوتا ہے، اور اس وجوب کے ساتھ اتصاف وجوبی طور پر ہمیشہ ضروری رہے گا، اور یہی سلسلہ لامحدود ہو جائے گا، علاوہ اس کے یوں بھی کسی شئے کا امکان کے ساتھ متصف ہونا خواہ یہ اتصاف عقود کے کسی عنصر کے ساتھ غیر متناہی ہونے کو مستلزم ہے، اس کا جواب یہ ہے کہ کسی ایسی حد پر وہ ٹھہر نہیں جاتا جس کے بعد اس کا ہونا ممکن نہ ہو، تسلسل کے یہاں یہی معنے ہیں، اور چونکہ یہ بات صرف ذہنی کارفرمائی کی رہین منت ہوتی ہے، یعنی واقع میں کوئی ایسی چیز یہاں نہیں پائی جاتی جس میں تسلسل جاری ہوتا ہو، بلکہ محض عقل اپنے اعتباری عمل کو جہاں روک لے گی، تسلسل بھی رک جائے گا، اس مقام کی واقعی تحقیق یہ ہے کہ ان دو باتوں میں بہت فرق ہے یعنی عقل کسی چیز کو براہ راست اپنا نصب العین اور معلوم و معقول بنائے یہ اور بات ہے، اور یہ بات کہ کسی دوسری چیز کے تعقل و ادراک کا آلہ اور ذریعہ کسی امر کو قرار دے یہ امر دیگر ہے، کیونکہ پہلی صورت میں عقل اس آلے اور ذریعے میں خود غور و نظر نہیں کرتی بلکہ اس کو دوسری شئے کے نظر و فکر کا آلہ بناتی ہے، بشرطیکہ اس ذریعے کے متعلق عقل کے سامنے بھی حیثیت باقی رہے، مثال سے اس کو یوں سمجھو کہ ہمارے ذہن میں کوئی صورت پائی جاتی ہو، ہم اس صورت کو انسان کے تعقل اور تصور کا ذریعہ بنائیں تو ظاہر ہے کہ اس وقت میرا معقول اور معلوم انسان ہی ہوگا، اور اس وقت ہم اس صورت کے متعلق کچھ نہیں سوچیں گے، جس کو انسان کے جاننے کا ہم نے ذریعہ قرار دیا ہے، نہ ہم اس صورت کے متعلق کوئی حکم لگائیں گے اور اس وقت جس وقت ہم انسان کے متعلق یہ حکم مثلاً لگاتے ہوں کہ وہ جوہر ہے تو اس صورت کے متعلق ہم کچھ نہیں سوچیں گے کہ وہ جوہر ہے یا عرض، لیکن اگر ہم بذات خود اس حاصل شدہ صورت ہی کو اب اپنا منظور نظر بنائیں، تو اس وقت اب ہم اس صورت کے متعلق یہ حکم لگائیں گے، اور اس صورت کو ہم اس حال میں پائیں گے کہ وہ عرض ہے، دوسرے کے ساتھ قائم ہے اور بعض ارباب تحقیق کے کلام میں جو یہ بات پائی جاتی ہے کہ "عقل اور ذہن میں جو صورت حاصل ہوتی ہے

بالذات معقول اور معلوم وہی ہوتی ہے، نہ کہ بالذات معلوم وہ چیز ہوتی ہے جو ذہن سے باہر پائی جاتی ہے" تو ان کی مراد یہ ہے کہ ذہن کی اس حاصل شدہ صورت کو معلوم اور معقول بنانے کے لیے کسی ایسی دوسری صورت کی ضرورت نہیں ہوتی، جو اس کے ادراک اور علم کا ذریعہ و آلہ ہو ورنہ اس صاحب تحقیق کی یہ غرض قطعاً نہیں ہو سکتی کہ مثلاً جب انسان کی ماہیت کا تصور کرتے ہیں اور اس کے بعد ہم یہ حکم لگاتے ہیں کہ وہ (انسان) ایک حیوانی جرمی (جسمانی) جوہر ہے، تو اس حکم کے وقت ہمارے پیش نظر وہ عقلی صورت ہوتی ہے، جو در اصل ہمارے ذہن اور نفس کی مختلف کیفیتوں میں سے ایک کیفیت ہے، کیونکہ یہ اس کا غلط ہونا تو بالکل بدیہی ہے'

پس یہی حال امکان اور اس کے دونوں مقابلوں (امتناع و وجوب کا) ہے، کہ عقلی قوت کے لیے وہ آلے کا کام دیتے ہیں، ان کے ذریعے سے ماہیتوں کا وہ حال معلوم ہوتا ہے، جو ان کی نوعیت وجود کے حساب سے ہونا چاہئے، اور وجود جو اس ماہیت کو عارض ہوتا ہے اس کی کیفیت معلوم ہوتی ہے، ظاہر ہے اس ملاحظے کے زمانے میں یقیناً ان تینوں (امکان و وجوب امتناع) کے متعلق اس کا خیال بھی نہیں گذرتا کہ آیا وہ خود معدوم ہیں یا موجود ممتنع ہیں یا ممکن، یا واجب'

پھر ان تینوں میں سے کسی ایک کے متعلق جب عقل یہ سوچنے لگے، کہ خود ان کے وجود کی نوعیت کیا ہے، تو اس وقت اس نقطۂ نظر سے اب نہ تو وہ کسی شے کے لیے امکان باقی رہتے ہیں نہ وجوب نہ امتناع بلکہ ان کی حیثیت صرف ایک ایسے عرض کی رہ جاتی ہے، جو کسی محل (یعنی عقل) میں پایا جاتا ہے، اور یہ کہ بذات خود یہ عرض ممکن ہے گویا یہی چیز جو اس اعتبار سے "پہلے" مثلاً وجوب یا امکان تھی، صرف ممکن بن کر رہ جاتی ہے' اور یہی حال تمام حرفی معانی اور ان مفہومات کا ہے جنھیں بطور آلے کے استعمال کیا جاتا ہے، کہ جب ان ہی کو براہ راست اپنا منظور نظر، اور معقولات مقصودہ بنا کر ان پر کوئی حکم لگایا جائے یا ان ہی کو کسی کے لیے ثابت کیا جائے، تو اس نقطۂ نظر کے ساتھ ہی معاً وہ اسی رنگ کی استقلالی حیثیت اختیار کر لیتی ہیں حالانکہ اس سے پہلے ان کی نوعیت ان حرفی امور کی ہوتی ہے، جن کا کام محض دو چیزوں میں تعلق پیدا کرنے کا تھا' اور اس قسم کا انقلاب جائز بھی نہیں ہے' یہ اسی قسم کا انقلاب ہے، جیسے مادہ صورت کے رنگ میں منقلب ہو جاتا ہے، یا جنس کا انقلاب فصل کے رنگ میں ہوتا ہے، یا قوت فعل کی شکل اختیار کرتی ہے یا ناقص تام اور کامل کی شکل میں منقلب ہوتا ہے' یہ انقلاب اس قسم کا نہیں ہے جو کسی صورت کا انقلاب دوسری صورت کی شکل میں ہوتا ہو یا کوئی محصل کامل نوع دوسری کامل و محصل نوع کے ساتھ منقلب ہو جائے۔ وجہ یہ ہے کہ ایسے تمام حروف جو ربط اور آلات کا کام دیتے ہیں، وہ اپنی اس حیثیت میں

سچ پوچھو تو در اصل ان کا شمار اس وقت کامل اور محصل اشیا کے ذیل ہی میں نہیں ہوتا بلکہ ان کی حیثیت صرف اس قدر ہوتی ہے کہ وہ اشیا اور چیزوں کی صرف نسبتیں ہیں، شے اور شے کی نسبت میں جو فرق ہے وہ ظاہر ہے، اسی طرح خود شے اور شے کی قوت اور صلاحیت میں جو فرق ہے وہ بھی ظاہر ہے اس لیے کہ شے کی قوت و صلاحیت کا شمار اشیاء کے ذیل میں قطعاً نہیں کیا جاتا، البتہ اگر اس قوت و صلاحیت کے متعلق قوت و صلاحیت کے سوا کوئی اور اعتبار قایم کر لیا جائے تو وہ دوسری بات ہے لیکن قوت و صلاحیت کے ان اعتبارات کا سلسلہ بالآخر ایک ایسے مرتبہ تک پہنچ جائے گا، کہ اس میں بجز صلاحیت و قوت کے اور کسی دوسرے امر کے اعتبار کی کوئی گنجائش اور کوئی پہلو پیدا نہیں ہو سکتا مثلاً ہیولی اولی (مادہ کی ابتدائی حالت) کی جو کیفیت ہے کہ اس میں ایسے دو پہلو نہیں پیدا ہو سکتے کہ ایک پہلو کے رو سے اس کو صرف صلاحیت و قوت باور کیا جائے، اور دوسرے پہلو کے حساب سے وہ بالفعل ٹھیرایا جائے، گزشتہ بالا بحث سے اب تم سمجھ سکتے ہو کہ کہیں تمھارے گوش زد یہ بات ہوئی ہو کہ حرفی معنی مثلاً نسبتی وجود، اور استقلالی معانی مثلاً وہ وجود جو محمول بن کر مستعمل ہوتا ہے، یہ دونوں باہم ایک دوسرے سے ذاتی تضاد اور تباین کا تعلق رکھتے ہیں، تو اس کا مقصد وہی ہے جو میں نے عرض کیا، یہ مطلب قطعاً نہیں ہے کہ واقعی یہ دونوں دو متباین ایک دوسرے کی مخالف ذاتیں ہیں، اس لیے رابطہ جو ہے اس کی تو سرے سے کوئی ذات ہی نہیں ہوتی گویا اس کی مثال ان آئینے کی سی ہے جو ہر قسم کے رنگ سے پاک ہو، اسی لیے تو ایسا آئینہ ہر قسم کے رنگ کو قبول کر سکتا ہے، اور چونکہ خود اس آئینہ کی کوئی حقیقت نہیں ہوتی اس لیے دوسرے حقایق اس کے ذریعے سے ظاہر ہوتے ہیں، باقی مخالفت اور تباین جو دو چیزوں میں ہوا کرتا ہے اس کی ایک صورت یہ بھی ہوتی ہے کہ ان دونوں میں صرف مفہوم اور عنوان کا اختلاف ہوتا ہے، ورنہ واقع کے رو سے دونوں کی کوئی ایسی محصل تیار ذات ہی نہیں ہوتی جن میں باہم مغائرت ہو بلکہ ان کے اختلاف باہمی کی نوعیت ایسی ہوتی ہے جیسے ایسی دو چیزوں میں ہو، جن میں ایک تو محصل تیار حقیقت ہے اور دوسری حقیقت ایسی غیر محصل اور نایافتہ ہے جس کی یافت اور تحصل کی آیندہ توقع کی جاتی ہے، یا اس اختلاف کی حیثیت ایسی ہوتی ہے، جیسے شے اور اس لاشے میں ہو جس میں شے ہونے کی صلاحیت اور قوت ہوتی ہے،

ایک قاعدہ ان معانی اور مفہوموں کی حقیقت جب تم پر واضح ہو چکی، اور تم یہ بھی جان چکے کہ ان کے اعتبار کرنے کے عمل کو عقل جس حد پر چاہے روک دے سکتی ہے، تو اب تم کو چاہیے کہ ان تمام مکرر ہونے والے حقایق و طبائع مثلاً وحدت، وجود، لزوم، اور جوان کے مانند ہوں، خواہ خارج میں ان کے مقابل کوئی چیز ہو یا نہ ہو، ان سب کے متعلق تم گذشتہ بالا تقریر کی بنیاد پر ایک ایسا

کلی اسلوب اور طریقہ بنالو، جو اس قسم کے تمام طبائع پر حاوی ہو۔ باقی میں نے جو یہ کہا کہ ان تکراری طبائع کا مقابل خارج میں ہو یا نہ ہو، اس سے میری غرض یہ ہے کہ وجود ہو یا وحدت واقعہ تو یہی ہے کہ ان کی حقیقت نفس الامر میں وقوع پذیر ہے، بلکہ وجود کی حقیقت تو تمام چیزوں سے زیادہ واقعی اور حقیقی ہے، لیکن با ایں ہمہ وجود اور وحدت کے جو معانی ہیں، ذہنی طور پر ان میں تکرار و اعادہ ہوتا رہتا ہے، وجود اس لیے کہ وجود کی حقیقت کے لیے موجود ہونا ثابت ہوتا ہے، پھر اس موجود ہونے کے لیے بھی ایک دوسرا موجود ہونا ثابت ہوتا ہے، الغرض جہاں تک عقل سوچتی اور اعتبار کرتی جائے گی، یہ سلسلہ یوں ہی دراز ہوتا چلا جائیگا لیکن ان تمام غیر متناہی اتصافوں کا سلسلہ جو عقل کے عمل اعتبار سے پیدا ہوتا ہے، ان سب کا مصداق اور ان کا منشار وجود کی وہی حقیقت ہے، جو خود اپنی ذات کے ساتھ موجود ہے، یہی بات وحدت میں بھی پیدا ہوتی ہے، اب اگر کوئی پلٹ کر اس پر یہ اعتراض کرے کہ ان تکرر پذیر امور کا لزوم ایک کا دوسرے کے ساتھ صحیح مناشی کی بنیاد پر غیر متناہی حدود تک جو پھیلتا چلا جاتا ہے اگر لزومات کے اس سلسلے میں سے ہر کڑی کے متعلق یہ حکم نہ کیا جائے کہ لزوم اوّل سے اس کا جدا ہونا ممکن ہے تو عقل یہ محسوس کرتی ہے کہ ان تکرر پذیر معانی میں سے ایک کا دوسرے کے ساتھ جو لزوم ہے، ملازمہ کا یہ سلسلہ ہی ٹوٹ جائے گا اور اس کا بدیہی نتیجہ یہ ہے کہ لزومات کے اس سلسلے کے ہر لزوم کو دوسرے کے ساتھ غیر محدود مراتب تک لزومی تعلق کا ہونا ناگزیر ہے، تو گویا لزومات کا یہ غیر محدود سلسلہ ایک قضیۂ موجبہ کا موضوع قرار پایا، اور ظاہر ہے کہ قضیۂ موجبہ کے لیے موضوع کا وجود ضروری ہے، پس ثابت ہوا، کہ غیر متناہی لزومات کا یہ غیر محدود سلسلہ متحقق اور موجود ہے، کیونکہ ہر لزوم کے لیے دوسرا لزوم ثابت ہوتا چلا جاتا ہے، پس یہ لزومات نہایت سچے ایجابی احکام کے موضوع ہوئے اس لیے ضروری ہوا کہ ان میں ہر ایک لزوم کو واقع میں موجود مانا جائے، میں اس کے جواب میں کہوں گا، تم شاید وہ بات بھول گئے جسے میں پہلے بیان کر آیا ہوں، اور جس کی طرف تمہارے ذہن کی میں نے رہنمائی کی تھی یعنی میں نے تم کو مشورہ دیا تھا کہ اپنی فکری قوت کو اس امر کے سوچنے میں لگاؤ، کہ لزوم اسی وقت تک لزوم کی حیثیت سے باقی رہتا ہے جب تک اس کو محض ایک ربط پیدا کرنے والے امر کی حیثیت سے پیش نظر رکھا جائے اور یہ بات اس وقت حاصل نہیں ہو سکتی جب اس لزوم کو بجائے امر رابطی کے ایک مستقل مفہوم کے رنگ میں تصور کیا جائے، اور ظاہر ہے کہ لزوم کا بحیثیت لزوم ہونے کے یعنی رابطی امر کے حساب سے اشیاء کے ذیل میں شمار نہیں کیا جاتا اور جب وہ شے ہی نہیں ہے تو اس کے متعلق، پھر لزوم یا عدم لزوم کے ثابت کرنے کے کیا معنی ہو سکتے ہیں ان دونوں باتوں سے کسی بات کے ساتھ اس پر حکم لگانا صحیح نہ ہوگا، البتہ اسی لزوم کو ایک مستقل مفہوم کے رنگ میں

جب تصور کیا جائے اور اس کو صفات میں سے کوئی صفت قرار دی جائے، اس وقت پھر اس کے لزوم و عدم لزوم کے متعلق مستقل توجہ کی جائے گی، خلاصہ یہ ہے کہ ملزوم سے جس لزوم کے نہ جدا ہونے کے متعلق حکم لگایا جائے، گا وہ دراصل وہی لزوم ہو سکتا ہے جسے براہ راست عقل اپنا منظور نظر بنائے، باقی خود لزوم بحیثیت لزوم اور امر لا بطی ہونے کے اس میں ان احکام کے قبول کرنے کی گنجائش ہی نہیں ہے، اور ہر لزوم کے متعلق قطعاً یہ غیر ضروری ہے کہ وہ عقل کا بالذات منظور نظر اور ذاتی التفات و توجہ کا مرکز بن سکتا ہے اور جب لزوم کا یہ حال ہے تو لا محالہ لزومات کے متعلق تصور و وہم کا جو سلسلہ عقل میں قائم ہوگا، وہ کسی نہ کسی مرتبے تک پہنچ کر ٹوٹ جائے گا، میں نے جو یہ تقریر کی، یہ اس جواب سے بہتر ہے، جو تجرید کے حاشیہ نویس نے خواہ مخواہ زبردستی کرکے اس پیچیدگی کے حل میں تکلیف اٹھائی ہے، یعنی انھوں نے جواب میں یہ تقریر کی ہے کہ لزومات کا یہ سلسلہ واقع میں ایک ایسے وجود کے ساتھ موجود ہے جس سے عقل ان لزومات کا انتزاع نہیں کرتی، اور یہ کہ مختلف اور باہم ایک دوسرے کی مغائر صورتوں کے ساتھ یہ لزومات موجود نہیں ہیں، اور قضیۂ موجبہ کے صادق آنے کے لیے جس وجود کی ضرورت ہے، وہ وجود کے اس دوسرے معنے سے عام ہے، اس لیے کہ موجبہ جب موجبۂ خارجیہ ہوتا ہے تو اس کا صادق آنا اس پر مبنی ہوتا ہے کہ اس کا موضوع خارج میں موجود ہو، پھر خارج میں اس کے موجود ہونے کی یہ شکل ہو کہ اپنی مخصوص صورت کے ساتھ موجود ہو، جیسے جسم کے وجود کی نوعیت ہے، یا ایسا نہ ہو، بلکہ ایسا جزو جو کل کے وجود کے ساتھ متصل ہو، اس کے وجود کے ساتھ موضوع موجود ہو، بسا اوقات صادق اور سچے موجبوں کا موضوع اسی قسم کا جزو ہوتا ہے مثلاً ایسی صورت میں کہ کسی متصل شئی کا ایک جزو گرم ہو، اور دوسرا سرد، ظاہر ہے کہ ایسی صورت میں خارجی ایجاب صادق ہوا کرتا ہے، اسی طرح موجبہ جب موجبۂ ذہنیہ ہوتا ہے تو اس کا صادق آنا اس پر مبنی ہوتا ہے کہ اس کے موضوع کا وجود ذہن میں ان طریقوں میں سے کسی ایک طریقے سے پایا جائے، جو ذہن میں چیزوں کے پائے جانے کی صورتیں ہیں، اور جس طرح خارجی قضیہ اپنی مخصوص حالات کی بنیاد پر وجود کی خاص نوعیت کو چاہتا ہے، مثلاً حیز یا مکان میں ہونے کا حکم اس بات کو چاہتا ہے کہ اس کے موضوع کا وجود مستقل ہو، یا جوہر کے جب اس کے خاص احکام اس کے لیے ثابت کیے جائیں تو اس وقت وجود کی خاص نوعیت کو وہ چاہتا ہے، یہی حال ذہنی احکام کے خصوصیات کا ہے کہ وہ بھی وجود کی خاص خصوصیتوں کو چاہتے ہیں، جس طرح قضیۂ مطلقہ چاہتا ہے کہ اس کا موضوع بالفعل موجود ہو، اور قضیۂ ممکنہ اس کے امکان کو دائمہ دوام کو مقتضی ہوتا ہے (تجرید کے حاشیہ نگار نے علاوہ اس جواب کے ایک دوسرا جواب بھی یوں دیا ہے کہ کسی شے کا لزوم کسی دوسری شے سے جو ہوتا ہے، اس کی مختلف صورتیں ہوتی ہیں کبھی تو

یہ لزوم لازم و ملزوم دونوں کے بالفعل وجود کے لحاظ سے ہوتا ہے، بایں معنے کہ ملزوم کے بالفعل وجود کا لازم کے بالفعل وجود سے جدا ہونا ناجائز ہو، اور کبھی لازم و ملزوم میں سے کسی ایک کے بالفعل وجود کے ساتھ لزوم کا یہ تعلق وابستہ ہوتا ہے، یعنی اس لزوم کے لیے خصوصیت کے ساتھ دونوں میں سے کسی ایک کا بالفعل وجود ضروری ہوتا ہے، مثلاً جسم کے لیے اس بات کا لازم ہونا، کہ اس کا امتداد (یعنی طول و عرض و عمق) کا منقطع اور محدود ہونا لازمی ہے، جس کا مطلب یہ ہے کہ جسم کے لیے اس طرح پایا جانا ناممکن ہے کہ امتداد کے انقطاع کا انتزاع اس سے درست نہ ہو، یعنی جب تک امتداد کے انقطاع کی صلاحیت جسم میں نہ ہوگی وہ موجود نہیں ہو سکتا، تو دیکھو! امتداد کے انقطاع کے انتزاع کی صلاحیت یہ جسم کے بالفعل وجود کے لیے لازم ہے، اور کبھی لزوم کا علاقہ محض ایسی دو باتوں میں ہوتا ہے، جن میں ہر ایک کے کے متعلق صرف اتنا ضروری ہے کہ کسی شے سے ان کا انتزاع درست ہو، اور اس شے میں ان کے انتزاع کی قابلیت و صلاحیت ہو، لزوم کے لیے جو لزوم ہوتا ہے، اس کا شمار اسی تیسری قسم میں ہے، کیونکہ لزوم کے لزوم کا مآل کار یہی ہے کہ کسی شے میں لزوم کے انتزاع کی صلاحیت اس وقت تک نہیں ہو سکتی، جب تک کہ اس لزوم میں بھی لزوم کے انتزاع کی قابلیت و صلاحیت نہ ہو، یوں ہی پھر لزوم لزوم میں لزوم کے انتزاع کی صلاحیت ہونی چاہیے، الغرض لزوم کے ساتھ حکم کرنے کے لیے صرف اتنی بات چاہیے کہ اس طرز کے خاص وجود کی صورت میں لزوم کے انتزاع کی اس میں صلاحیت ہو، اور یہ جو کہا گیا کہ "اس طرز کے خاص وجود کی صورت میں" اس سے مراد یہ ہے کہ کسی بالفعل موجود میں کسی امر کے انتزاع کی صلاحیت یہ بھی وجود ہی کا ایک رنگ ہے، گویا جس طرح قضیۂ ممکنہ کے صادق آنے کے لیے صرف موضوع کے وجود کا امکان کافی ہے، (تجرید کے حاشیہ نگار کی بات ختم ہوئی) مگر اتنی وقت رسی گو وہ کندیدگی کے باوجود جس میں اس شخص نے اپنے کو بہت کچھ تھکایا اور مشقت برداشت کی، اگر غور کرو گے، تو کوئی نتیجہ خیز بات پیدا نہ ہو سکی، اس لیے کہ کسی شے میں صرف انتزاع کی بالقوۃ صلاحیت ہونا، لزوم کی محض یہ حیثیت اس امر کے لیے کافی نہیں ہے کہ وہ ایجاب کا موضوع بن سکے، بلکہ اس کے لیے ضرورت ہے کہ بالفعل کسی شے سے وہ منتزع ہو، اور پھر اس کے متعلق لزوم یا عدم لزوم کا حکم لگایا جائے، کیونکہ لزوم جب تک صرف بالقوۃ اور صلاحیت کے درجہ میں ہے، اس کا شمار محض ان رابطی امور میں ہوگا، جن کی جانب استقلالی توجہ نہیں کی جاتی اور جو ملحوظیت میں غیر مستقل ہوتے ہیں، اور جب اس کو بالفعل بنا کر پیش نظر رکھ لیا جائے اور اس کے بعد لزوم کو اس کے لیے ثابت کیا جائے گا، تو اس وقت وہ ان مفہوموں میں سے ایک مفہوم بن جائے گا، جو ذہن میں

بالفعل موجود ہوتے ہیں، اور جن کی جانب بالقصد توجہ و نظر کی جاتی ہے، اور اس اعتبار کے بعد تو خود ان کا وجود مستقل ہو جاتا ہے یعنی وجود فی نفسہ ان کے لیے ثابت ہوتا ہے، اگرچہ اس وجود فی نفسہ کا وجود ذہن ہی میں کیوں نہ ہو، اس نقطۂ نظر سے ان کے وجود کو ایسا وجود بالعرض کہنا درست نہ ہوگا، جو محض انتزاعی ہوتے ہیں بلکہ اب ان کا وجود حقیقی ذہنی قرار پائے گا، الحاصل اس قسم کے امور کا ایسے وجود کے ساتھ موجود ہونا، جو کسی شے سے منتزع ہو، یہ پہلی قسم کا وہ وجود ہے، جس کے ہوتے ہوئے وہ کسی ایجابی حکم کے موضوع نہیں قرار پا سکتے، بلکہ سچ تو یہ ہے کہ اس حیثیت سے تو وہ کسی سلبی حکم کے بھی موضوع نہیں بن سکتے، اسی کے ساتھ یہ بھی ظاہر ہے کہ موصوف کا وجود بجنسہٖ صفت کا وجود نہیں بن سکتا، خواہ صفت حقیقی ہو یا انتزاعی، ورنہ ذاتی اور عرض میں پھر امتیاز ہی باقی نہ رہے گا، مثلاً آسمان کا وجود ظاہر ہے کہ اس فوقیت (اوپر ہونے کی صفت) کے وجود سے خود اپنی ذات کے رو سے یقیناً مغائر ہے، جو اس آسمان کے لیے ثابت ہے اس لیے کہ آسمان اپنی ذات کے مرتبہ وجود میں بھی آسمان ہی ہے، اس مرتبے میں بھی وہ بجنسہٖ آسمان ہونے کے اور کچھ نہیں ہے بخلاف فوقیت کی صفت کے کہ یہ صفت آسمان کے وجود کو دوسرے مرتبے میں عارض ہوتی ہے، اس مرتبے میں عارض ہوتی ہے، جو خود ذات آسمان کے وجود کے بعد ہے، پس سچی بات وہی ہے، جو گذر چکی یعنی لزوم کا تحقق اور اس کی یافت رابطی رنگ کی یافت ہے، اور اتنا تحقق اس کے لیے کافی ہے، کہ دو چیزوں میں لزوم کا علاقہ پایا جائے اور ایک ان میں ملزوم ہو، دوسری لازم ہو، اس قسم کا رابطی وجود خواہ کسی ایسی چیز کی طرف کیوں نہ منسوب ہو، جو خارج میں پائی جاتی ہو، اور یہ اس وقت ہوتا ہے جب ملزوم کا لازم کے ساتھ اتصاف خارج میں ہو، لیکن ملزوم کا یہ رابطی وجود اس کا وہ فی نفسہٖ وجود نہیں ہوتا، یعنی وہ وجود نہیں ہوتا جو استقلالی طور پر اس کے لیے ثابت ہو، اس لیے کہ ملزوم کا فی نفسہٖ وجود تو وہ ہوتا ہے، جو اس کو اس وقت ثابت ہو جب اس حیثیت سے قطع نظر کر لیا جائے کہ دو چیزوں کے درمیان وہ ربط اور تعلق پیدا کرتا ہے، اس نقطۂ نظر سے جس قسم کا حصول اس کے لیے مناسب ہوتا ہے وہی اس کا فی نفسہٖ وجود ہوتا ہے، یہ بات اس وقت پیدا ہوتی ہے، جب خود اس کی اپنی ماہیت اور حقیقت کا ملاحظہ ذہن میں مقصود ہو، اگرچہ اس وجود کا ظرف بھی ذہن ہی ہوتا ہے، اور اس ملاحظے کے وقت بھی اس کی یہ صفت کہ دو چیزوں کے درمیان وہ ربط کا کام دیتی ہے، واقع میں اس سے جدا نہیں ہوتی، ملاحظے کا یہ طریقہ ایسا ہے، جیسے سلوب اور اعدام اور نیستی، نابودی، وغیرہ کے مفہوم کا حال ہے کہ ان کی حقیقت اگرچہ اشیاء کی نفی، اور ان کا عدم و سلب ہے، لیکن جائز ہے کہ عقل ان کو اسی نیستی اور نفی کی حیثیت سے تصور کرے، مگر ظاہر ہے کہ عقل جب ان کو اپنا معلوم اور معقول بنا لیتی ہے، تو اس وقت وجود کی ایک قسم ان کو ضرور عارض

ہوجاتی ہے لیکن باایں ہمہ یہ نفی و نیستی نابودی ہی باقی رہتے ہیں اور یہ حیثیت اِن سے اُدھر کر جدا نہیں ہوجاتی کیونکہ یہی تو ان کی ماہیت ہے یہ بات پہلے بھی بیان ہوچکی ہے کہ وجود ایک ایسا امر ہے کہ اس کا عمومی بسیط سایہ اور پرتو تمام ماہیتوں اور مفہوں پر پڑ رہا ہے تا اینکہ اسکے دائرے سے عدم اور شریک باری و اجتماع نقیضین تک کا مفہوم باہر نہیں ہے۔

الحاصل کسی رابطی امر کا مفہوم ذاتی اور اوّلی حمل کے رو سے تو رابطی ہی ہوتا ہے لیکن حمل کی دوسری قسم جسے حمل شایع صناعی کہتے ہیں اس کے لحاظ سے وہ رابطی نہیں رہتا، چاہئے کہ پھر اس پر غور کرلو، تجرید کے حاشیہ نگار کی بحث میں چند اور قابل نظر و فکر باتیں ہیں ہم ترتیب سے ان کو بیان کرتے ہیں، پہلی بات تو یہی ہے کہ ایسی چیز جو متصل واحد ہو اس کے اجزا و پر خارج کے اعتبار سے ایجابی حکم لگانا اس وقت تک درست نہیں ہوسکتا، جب تک کہ ان اجزا میں دوئی اور کثرت خارجی تقسیم کی کسی قسم کے رو سے پیدا نہ ہولے خواہ یہ خارجی تقسیم یوں ہی پیدا کی جائے کہ اس واحد متصل کے مختلف اجزا کے ساتھ مختلف صفات اور اعراض قار ہوں یا غیر قار قائم ہوجائیں (قار یعنی ایسے صفات جن کے اجزا باہم ایک دوسرے کے ساتھ جمع ہوسکتے ہوں، مثلاً اس متصل واحد کا کوئی جز سیاہ رنگ سے موصوف ہوجائے اور کوئی سرخ سے اور غیر قار سے مراد ایسے صفات ہیں جن کے اجزا باہم جمع نہ ہوسکتے ہوں جیسے حرکت و زمانہ مثلاً اس متصل کا کوئی جز متحرک ہو، اور کوئی ساکن) اور جب اس متصل واحد کے اجزا میں دوئی و کثرت خارج میں پیدا ہوجائے، تو ظاہر ہے کہ اب ہر جز کے لیے خارج میں وجود ثابت ہوگیا، لیکن تقسیم سے پہلے ان اجزا میں سے کوئی خارج میں موجود نہ ہوگا، بلکہ قبل تقسیم تو صرف وہ مادہ موجود رہتا ہے جو ان اجزا کے موجود ہونے کے بعد، ان کو قبول کرلیتا ہے اور قبل وجود کے اس مادہ میں ان اجزا کے پیدائش کی صلاحیت و استعداد ہوتی ہے نیز اس حاشیہ نگار کی نزدیک وجود تو صرف ایک انتزاعی عقلی نسبتی امر ہے خود وجود کے لیے اس شخص کے خیال میں کسی قسم کا کوئی تحصل نہیں ہے بلکہ تحصل و یافت جو کچھ بھی ہوتا ہے وہ محض اس کا جس سے وجود منتزع ہوتا ہے جس کا مطلب یہی ہوا کہ جس شے سے وجود منتزع ہوتا ہے اس کی وحدت و یکتائی کی وجہ سے وجود بھی واحد رہتا ہے، اور اس کی کثرت سے وہ بھی کثیر ہوجاتا ہے اور جب اس شخص کا یہ حال اور خیال ہے تو پھر اس کے نزدیک متعدد چیزیں، بحیثیت متعدد اور چند ہونے کے کسی واحد اور ایک وجود کے ساتھ کس طرح موجود ہوسکتی ہیں،

دوسری بات یہ ہے کہ احکام کی خصوصیتوں کا اقتضا اگرچہ موضوعات کے وجود کی خصوصیتوں کو بھی مستدعی ہوتا ہے لیکن محض اس قاعدے کی بنیاد پر یہ لازم نہیں آتا کہ کسی شے پر جو حکم خارجی

حال کو پیش نظر رکھ کر لگایا جائے تو اس حکم کے لیے اس شے کا انتزاعی وجود بھی کافی ہو سکتا ہے بلکہ اسی قاعدے کی بنا پر یعنی احکام کے خصوصیات موضوعات کے خصوصی وجودوں کو چاہتے ہیں خود یہ قاعدہ اس نتیجے کے خلاف ہے جو اس شخص نے نکالنا چاہا ہے یعنی کسی شے پر اس کے خارجی واقعی حال کو پیش نظر رکھتے ہوئے، جو حکم لگایا جاتا ہے اس حکم کے لیے وہ انتزاعی وجود کافی ہے جو بالفعل نہیں بلکہ بالقوت تحقق رکھتا ہے اور جب قوت و استعداد کے دائرے سے نکل کر فعلیت کے دائرے میں داخل ہوتا ہے تو اس کے یافت اور تحقق کا مقام ظرف خارج نہیں بلکہ ذہن ہی ہوتا ہے۔

تیسری بات یہ ہے کہ قضیۂ ممکنہ کی طبیعت اگرچہ یہ نہیں چاہتی کہ اس کے صادق آنے کے لیے اعیان اور خارج میں موضوع کا وجود ہو لیکن اسی کے ساتھ یہ ضرور چاہتی ہے کہ اس کے موضوع کا وجود ذہن میں ہو جیسا کہ تمام قضیوں کا حال ہے اور واقعہ یہ ہے کہ جن قضایا کے متعلق اس وقت گفتگو ہو رہی ہے، وہ ممکنات سے زیادہ اور بہت زیادہ موضوع کے وجود کو چاہتے ہیں ایسی صورت میں بھلا ان قضیوں کے متعلق یہ کہنا کہ ان کے صدق کے لیے صرف موضوع کے وجود کے متعلق کسی قسم کا انتزاعی ثبوت کافی ہے کیسا انتزاعی ثبوت ہے جس کا مرجع و مطلب ثبوت نہیں بلکہ عدم ثبوت ہے یعنی ان کا ثبوت نہ خارج میں ہے اور نہ ذہن میں جب تک ان کو خود ذہن اپنا بالذات منظور نظر اور مرکز توجہ نہ بنالے۔

چوتھی بات یہ ہے کہ موضوع کے بالفعل وجود کو جو ممکنہ نہیں چاہتا، تو اس کا یہ مطلب کبھی نہیں ہے کہ مثلاً زید کے متعلق بالامکان کاتب ہونے کا حکم اس وقت بھی لگا سکتے ہیں جب زید خارج میں موجود نہ ہو بھلا یہ مقصد کیسے ہو سکتا ہے جب کہ یہ معلوم ہے کہ کتابت کا بالامکان ثبوت یہ زید کا ایک خارجی حال ہے اور ظاہر کہ کسی شے کا خارجی حال اس کے خارجی وجود سے کسی طرح جدا نہیں ہو سکتا بلکہ اس قاعدے کا واقعی مطلب یہ ہے کہ محمول کے ساتھ موصوف ہونے کا امکان چونکہ قضیۂ ممکنہ میں ظاہر کیا جاتا ہے اس لیے اس جہت کے رو سے وہ (قضیۂ ممکنہ) موضوع کے وجود کو نہیں چاہتا، بخلاف ضرورت اور دوام وغیرہ کے، لیکن قضیۂ ممکنہ اگر صرف اس جہت سے موضوع کے وجود کو نہیں چاہتا، تو اس کا یہ مطلب کیسے ہو سکتا ہے کہ کسی اور حیثیت سے بھی وہ موضوع کے وجود کو نہیں چاہتا، مثلاً تمام جہات سے قطع نظر کر کے محض حکم کے خارجی ہونے کا کیا یہ اقتضا نہیں ہے کہ موضوع کا وجود خارج میں ہو، الغرض بعض جہات کے رو سے اگر کسی قضیے میں موضوع کا وجود غیر ضروری ہو تو قطعاً یہ بات اس کو مستلزم نہیں ہے کہ خود حکم کا بھی یہ اقتضا نہیں ہے، اور گفتگو یہاں خود احکام کے متعلق ہے نہ کہ قضیوں کے جہات کے متعلق بات ہو رہی ہے علاوہ ہم جس مسئلے کے متعلق اس وقت بحث کر رہے ہیں یعنی مسئلۂ لزوم اس کی جہت تو ضرورت ہے۔

فصل امکان کا لفظ جن جن معنوں میں استعمال کیا جاتا ہے اس فصل میں ان کے احاطہ کرنے کی کوشش کی جائے گی موضوع کی ذات کے ناممکن اور ممتنع ہونے کی نفی کی صلاحیت اور قوت کی تعبیر عام طور سے امکان کے لفظ سے کی جاتی ہے یا قضیہ کے دونوں اطراف (موضوع ومحمول) کے درمیان جو نسبت ہوتی ہے اس نسبت کے ناممکن وممتنع ہونے کی نفی اور سلب کو عموماً امکان کہتے ہیں اسی طرح موضوع کی نفی اور نہ ہونے کا ضروری ہونا یہ امتناع کی تعریف ہے یا طرفین کے درمیانی نسبت کی نفی اور عدم کا ضروری ہونا یہ امتناع ہے خلاصہ یہ ہے کہ ان دونوں باتوں یعنی (وجود موضوع، یا موضوع ومحمول کے درمیان جو نسبت ہوتی ہے) ان کے اعتبار سے جانب مخالف کے ضروری ہونے کا نام امتناع ہے اس بنیاد پر جانب مخالف کی ضرورت کی نفی اور اس ضرورت کے سلب کو امکان کہتے ہیں باقی جو نسبت یہاں پائی جاتی ہے اس کو بھی امکان کے ساتھ متصف کرنا واقعہ یہ ہے کہ صرف بطور مجاز کے درست ہو سکتا ہے یعنی جس طرح کسی شئے کے صفات کو اس کے ان متعلقات کی طرف بھی منسوب کر دیتے ہیں جو واقع میں ان صفات سے موصوف نہیں ہیں یہی بات یہاں بھی پائی جاتی ہے جن لوگوں کے نزدیک امکان کے یہ معنی ہیں ان کے نزدیک ہر وہ چیز جو ممکن نہ ہو ممتنع قرار پاتی ہے اور اس بنیاد پر ممکن کا اطلاق اس پر بھی درست ہے جو واجب ہو اور اس پر بھی جو نہ واجب نہ ہوں اور نہ ممتنع ہوں صرف ممتنع جو ممکن کا مدمقابل ہے اس پر ممکن کا اطلاق ان کے خیال میں صحیح نہیں ہے لیکن اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ واجب اور جو نہ واجب ہو اور نہ ممتنع ان دونوں میں ممکن کے اس اطلاق کی وجہ سے کوئی مشترک طبیعت اور ماہیت پیدا ہو جاتی ہے یا یہ اطلاق ان دونوں میں طبیعت اور ماہیت کے اشتراک کو مقتضی ہے بلکہ یہ صرف ذہنی کار فرمائی کا نتیجہ ہے کہ ان دونوں میں ایک مشترک اور جامع مفہوم کا اعتبار عقل کرتی ہے لیکن واقع کے لحاظ سے اگر دیکھو تو ممکن کا مصداق واقع میں دونوں میں سے کوئی ایک ہی ہوتا ہے یہ نہیں ہے کہ کوئی مبہم غیر متحصل ماہیت اور طبیعت ہوتی ہے جس کا تحصل و تعین ان دونوں سے بایں طور ہوتا ہے کہ عقلی اعتبار اور ذہنی تعقل و کار فرمائی کو اس میں کچھ دخل نہیں ہے اسی لیے امکان کوئی مادہ نہیں بلکہ صرف جہت ہے پھر بھی امکان اپنے اس استعمال سے منتقل ہو کر اب ایک دوسرے معنی میں منتقل ہونے لگا، یعنی مذکورہ بالا معنی کو کبھی صرف اثبات اور ایجاب کے پہلو کے ساتھ اعتبار کیا جاتا ہے اور کبھی صرف نفی اور سلب کے پہلو میں اسی مفہوم کا اعتبار کرتے ہیں کیونکہ امتناع کی حالت ہی ایسی ہے کہ وہ ایجاب اور سلب اثبات و نفی دونوں پر داخل ہو سکتا ہے اور اس اصطلاح و اطلاق کے رو سے اب ممکن کا اطلاق ممتنع پر بھی ہوتا ہے اور اس پر بھی جو نہ

واجب ہو اور نہ ممتنع صرف واجب اب اس کے دائرے سے باہر ہو جاتا ہے اب امکان دونوں جانب یعنی ایجاب و سلب کی ضرورت کا مد مقابل بن جاتا ہے اس لیے اس شکل میں ایجاب پر داخل ہو کر سلب اور نفی کی ضرورت کے قبول کرنے کے لائق ہو جاتا ہے اور سلب نفی پر داخل ہونے کی صورت میں ایجاب و اثبات کی ضرورت کے قبول کرنے کے لائق ہو جاتا ہے پھر جب امکان اپنی دونوں صورتوں اور حالتوں میں اس شے میں وقوع پذیر ہو سکتا ہے جو نہ واجب ہو اور نہ ممتنع اس بنیاد پر خاص اصطلاح کے ذریعے سے گذشتہ معنی سے منتقل ہو کر اب ایجاب اور سلب دونوں کی عدم ضرورت کے اظہار کے لیے بھی اس کا استعمال ہونے لگا اور حقیقی امکان دراصل یہی ہے جو دونوں ضرورتوں یعنی ضرورت ایجاب و ضرورت سلب کا مد مقابل ہے امکان کے یہ معنی پہلے معنے کے حساب سے خاص تر ہیں گویا پہلے معنے کے رو سے وہ امکان عام ہے اور دوسرے معنے کے رو سے امکان خاص یا خاصی ہے کیونکہ دونوں پہلوؤں کے اعتبار سے امکان کا یہ مفہوم حاصل ہوتا ہے اور یوں اس اعتبار سے اشیاء کی تین قسمیں ہو جاتی ہیں یعنی واجب ممتنع، ممکن جس طرح پہلے معنے کے اعتبار سے اشیاء کی صرف دو ہی قسمیں پیدا ہوتی تھیں یعنی واجب اور ممکن، یا ممتنع اور ممکن،

ماسوا ان اصطلاحات کے امکان کا لفظ بولا جاتا ہے اور اس سے مراد وہ مفہوم ہوتا ہے جو ہر قسم کی ضرورتوں کا مد مقابل ہو، یعنی خواہ ضرورت ذاتی، یا وصفی یا وقتی کوئی ہو اور امکان کے یہ معنی گذشتہ دونوں معنوں کے اعتبار سے لفظ امکان کا زیادہ حقدار ہے اس لیے کہ ممکن کا یہ مفہوم ایجاب و سلب دونوں پہلوؤں کے ٹھیک بیچ میں آ کر واقع ہوتا ہے مثلاً انسان کے اعتبار سے کتابت یعنی لکھنے کی صفت کو جو حیثیت حاصل ہے اس لیے انسانی فطرت و طبیعت کے اعتبار سے کتابت اور عدم کتابت دونوں باتیں برابر ہیں اور وہ ضرورت جو محمول کے ساتھ مشروط ہوتی ہے اگرچہ اعتباری طور پر اس امکان کی مد مقابل بن جاتی ہے، لیکن بسا اوقات ادھر میں وہ اس کے ساتھ شریک بھی ہو جاتا ہے لیکن اس ضرورت سے وہ وجود کی حیثیت سے موصوف ہوتا ہے اور امکان کے ساتھ اس کا اتصاف ماہیت کی حیثیت سے ہوتا ہے بہرحال امکان کے مذکورۂ بالا دو معنوں کے اعتبار سے امکان کے اس تیسرے معنے کو اخص ترین معنے قرار دینا سچ پوچھو تو ایک قسم کی تشبیہی بات ہے اور مجازاً ہی اس کو صحیح قرار دیا جا سکتا ہے

امکان کا اطلاق ایک چوتھے معنے پر بھی ہوتا ہے یعنی آئندہ زمانے کے اعتبار سے شے کا جو حال کسی امر کے ثابت کرنے یا سلب و نفی کرنے سے پیدا ہوتا ہو اس حال کو امکان استقبالی کہتے ہیں کیونکہ ماضی یا حال میں جو بات کسی شے کی طرف منسوب ہو گی، وہ ایسے امور سے ہو گی جو یا موجود ہو گیا

معدوم ہوگی پھر ضرورت اس کو ان دونوں پہلوؤں یعنی ایجاب و سلب کے کناروں سے نکال کر بیچوں بیچ (حاق وسط) میں لے آتی ہے، اسی لیے منطقیوں کے ایک گروہ نے اسی امکان کا اعتبار کیا ہے، اس لیے کہ اب خالص امکان کی حالت میں صرف وہی ممکنات رہجاتے ہیں، جن کا تعلق زمانۂ آیندہ سے ہو، اور جن کا آیندہ حال غیر معلوم ہو، ان منطقیوں میں سے جس نے یہ شرط لگائی ہے کہ اس امکان کے لیے یہ بھی ضروری ہے کہ وہ حال (زمانۂ حاضر) میں معدوم ہو، اس شخص سے یہ چوک اور غفلت ہوئی ہے کہ جس طرح موجود قرار دینے سے وہ چیز "ضرورت وجود" کے دائرے میں داخل ہوجاتی ہے وہی بات اس شرط کے لگانے سے بھی باقی رہتی ہے، اس لیے کہ حال (زمانۂ حاضر) میں شئے کے اگر عدم کا فرض کرنا اس کو "ضرورت عدم" کے دائرے میں داخل کردیتی ہے، پس اگر وہ بات یعنی حالی وجود اس امکان کے حق میں مضر ہے تو یہ بات یعنی حالی عدم بھی بجنسہٖ اس کے لیے اسی طرح ضرر رساں ہے، اور ایک کو دوسرے پر بغیر ترجیح بخشنے والے کے ترجیح دینا کس طرح جائز ہوسکتا ہے، منطقیانہ نقطۂ نظر، اور بحث و جدل کے طریقے کے مطابق جو بات کہی جاسکتی ہے وہ تو یہ ہے!

باقی فلسفیانہ تحقیق کی رو سے اگر دیکھا جائے تو آیندہ زمانے کے اعتبار سے کسی چیز کا ممکن ہونا، یہ بات بھی دونوں ضرورتوں (یعنی ضرورت وجود و ضرورت عدم) سے جدا نہیں ہوسکتی، ایجاب و سلب میں سے ایک پہلو کے اعتبار سے وجوب اور اس کے مقابل پہلو کی رو سے امتناع کا ہونا یہاں ناگزیر ہے، میرا مطلب یہ ہے کہ علت اور سبب کے ایجاب پر جب نظر کی جائے تو اس کا یہ لازمی نتیجہ ہے، جس طرح حال اور زمانۂ حاضر کی رو سے ان دونوں ضرورتوں میں سے کسی ایک ضرورت کا ہونا لابدی تھا، پس خلاصہ یہ ہے کہ امکان کے دراصل ایک ہی معنے ہیں، اور اس معنے کی رو سے زمانہ حال اور استقبال ہر دو ممکن کو مساوی نسبت حاصل ہے، ہاں! یہ صحیح ہے، کہ صدق و کذب سچ اور جھوٹ امکان استقبالی میں متعین نہیں ہوسکتا، اور ماضی و حال میں جو چیز واقع ہوچکی ہوتی ہے اس میں وقوع اور عدم وقوع کا پہلو معین ہوجاتا ہے، اور مطابقت و عدم مطابقت کے اعتبار سے اس میں صادق اور کاذب کا پتہ چل جاتا ہے، بخلاف استقبالی امکان کے کہ اس کے دونوں پہلوؤں میں سے کسی ایک پہلو کے متعلق انتظار کیا جاتا ہے کہ آیا وہ اسی طرح واقع ہوتا ہے یا نہیں، اور یہ بات بھی محض ہمارے اس غیر محیط علم کے اعتبار سے پیدا ہوتی ہے، جو ازل اور ابد میں جو کچھ ہونے والا ہے، اس پر حاوی نہیں ہے، بخلاف مبادی اور وجود کے ابتدائی مظاہر کے کہ ان کے علوم ایسے بلند اور محیط ہوتے ہیں کہ ہر بات ان کے نزدیک قطعی و یقینی ہے، کیونکہ ان کے علوم انفعالی، امکانی، ظنی نہیں ہوتے، امکان گمان شک شبہ

تو ان ہی ماہیتوں کے متعلق پیدا ہو سکتا ہے جو وجود و عدم دونوں پہلوؤں میں سے کسی ایک پہلو کو نہ چاہتی ہوں، لیکن اپنے تام سبب، اور علت تامہ کی وجہ سے در اصل ممکن وجود کے ایجاب اور ضرورت سے کسی وقت بھی جدا نہیں رہتا، اگرچہ عوام الناس ممکن کے متعلق بھی خیال کرتے ہیں کہ واقع میں بھی اس کے لیے وجود و عدم دونوں برابر ہیں، لیکن محقق اس سے انکار کرتا ہے اس لیے کہ اپنی علت اور سبب کے وجود کی وجہ سے ممکن بذات خود واجب ہوتا ہے، یا اپنی علت کے عدم کی وجہ سے وہ ممتنع ہوتا ہے، لیکن ممکن کے متعلق چونکہ صرف امکان ہی کا علم ہوتا ہے، اس لیے اس کے متعلق بجز اس کے اور کیا سوچا جا سکتا ہے کہ وہ یا تو وقوع پذیر ہو گا یا نہ ہو گا۔ لیکن اگر ممکن کے سبب کے وجود کا علم حاصل ہو جائے، تو اس کا وجود ممکن نہیں بلکہ واجب ہو جائے گا اور اگر اس کے سبب کے عدم کا علم حاصل ہو جائے، تو پھر اس وقت اس کا عدم ممکن نہیں بلکہ واجب ہو جائے گا، خلاصہ یہ نکلا کہ سبب کے اعتبار سے ممکنات کا وجود واجب ہی ہوتا ہے، پس اگر کسی شے کے تمام اسباب کا علم حاصل ہو جائے، اور ان اسباب کے وجود کا بھی علم ہو جائے، تو یقیناً اس شے کے وجود کا بھی قطعی علم ہو سکتا ہے، اس لیے کہ اب یہ ممکن اپنے اسباب کے وجود کی وجہ سے واجب ہو جاتا ہے اور اول تعالیٰ (یعنی حق تعالیٰ) چونکہ آئندہ تمام پیدا ہونے والی چیزوں کو ان کے اسباب کے ساتھ جانتے ہیں، کیونکہ تمام اسباب و علل بالآخر اوپر چڑھتے ہوئے واجب الوجود ہی پر ختم ہوتے ہیں، پس ہر پیدا ہونے والا حادث، جو ممکن ہوتا ہے وہ اپنے سبب کی وجہ سے واجب ہوتا ہے اور اگر اس ممکن کو اپنے سبب کی وجہ سے وجوب میسر نہ آئے تو نہ وہ خود ہی موجود ہو سکتا ہے اور نہ اس کا سبب، پھر اس ممکن کا سبب غیر سے وجوب حاصل کرتا ہے، اور یوں ہی یہ سلسلہ بالآخر اس مسبب الاسباب پر ختم ہوتا ہے، جس کا کوئی سبب نہیں ہے اور مسبب الاسباب چونکہ تمام اسباب کی ترتیب سے واقف ہے، اس لیے اس کا علم شک و شبہے کی آلودگیوں سے قطعاً پاک ہوتا ہے، منجم وجود کے اسباب کو تلاش کرتا ہے، لیکن چونکہ تمام اسباب کا احاطہ نہیں کرتا، اس لیے شے کے وجود کے متعلق اس کا حکم ظنی، اور تخمینی ہوتا ہے، کیونکہ ہو سکتا ہے، کہ جس چیز سے وہ واقف ہوا ہے ممکن ہے، کہ اس سبب کے راستے میں کوئی رکاوٹ اور مانع ہو، یہی وجہ ہے کہ جو کچھ وہ بیان کرتا ہے وہ کامل سبب نہیں ہوتا، بلکہ سبب کے ساتھ ضرورت ہے کہ تمام رکاوٹوں اور موانع بھی اس سبب کے تاثیری عمل کی راہ سے مرتفع ہوں، منجم جب کسی شے کے اکثر اسباب سے واقف ہو جاتا ہے، تو اس وقت اس کا ظن بھی قوی ہو جاتا ہے اور اگر پورے کامل سبب سے وہ واقف ہو جائے تو اس وقت بجائے ظن کے اس کو علم حاصل ہو جاتا ہے، مثلاً سردی کے موسم میں وہ یہ جانتا ہے کہ چھ مہینوں کے بعد ہوا

گرم ہو جائے گی، یہ علم اس لیے حاصل ہوتا ہے کہ گرمی کا سبب یہ ہے کہ سمت الراس آفتاب کی گذرگاہ اس زمانہ میں ہو جاتی ہے اور سمت الراس شمالی بروج کے وسط میں ان لوگوں کے اعتبار سے پیدا ہوتی ہے، جو شمالی اقلیموں کے باشندے ہیں، پھر آسمانی گردشوں کے قانون، اور اللہ کی اس عادت اور سنت کے علم سے جو کبھی بدلتی سدلتی نہیں، یہ جانتا ہے کہ آفتاب اپنی مقررہ راہ سے کبھی نہیں ہٹتا، اس لیے برج اسد میں اس مدت کے بعد وہ ضرور لوٹے گا، میں اس مسئلے کو زیادہ واضح طریقے سے اس فصل میں بیان کروں گا جہاں تغیر پذیر چیزوں کے متعلق حق تعالیٰ کے علم کی کیفیت بیان کی جائے گی، انشاء اللہ تعالیٰ،

(امکان کے ان معنوں کے سوا) ایک اور معنی بھی ہے، یعنی امکان کا لفظ بولا جاتا ہے، اور اس سے مراد استعدادی امکان ہوتا ہے، اور یہ دراصل مادّے کی اس صلاحیت اور آمادگی کی تعبیر ہے، جو صورتوں اور اعراض کے اعتبار سے اس میں ہوتی ہے، یہ مادے کی ایک استعدادی کیفیت کا نام ہے، جو شدت اور ضعف کے تفاوت کو حاصل ہونے والی چیز کے قرب و بعد کے اعتبار سے قبول کرتی ہے، یعنی اس شے کے حصول کے لیے جن امور کا ہونا ناگزیر ہے، ان کی کثرت اور قلت کے ساتھ حصول کا قرب و بعد وابستہ ہوتا ہے، امکان کے اس معنی کا تعلق ان عقلی انتزاعی معنوں سے نہیں ہے، جن کا حصول عقل کے سوا خارج میں نہیں ہوتا، جیسا کہ امکان کے مذکورۂ بالا معانی کا حال تھا، بلکہ یہ تو واقعی امر ہے، جو بعض اسباب و شرائط کی پیدائش کے ساتھ پیدا ہوتا ہے، اور جب خود وہ شے پیدا ہو چکتی ہے، جس کا یہ امکان ہوتا ہے تو اسی وقت پھر اس امکان کا استمرار اور قرار ختم ہو جاتا ہے، مثلاً جب کسی شے کا کامل حصول وقوع پذیر ہو جاتا ہے تو پھر نقص زائل ہو جاتا ہے، یا جب کوئی امر تعین پذیر ہو جاتا ہے تو اس کا ابہام جاتا رہتا ہے، اور یہ بات ہمارے اس فلسفے پر مبنی ہے کہ کسی نوزائیدہ حادث شے کے ساتھ مادہ اور اس کی استعداد و صلاحیت کو وہ نسبت ہوتی ہے، جو نقص کی کمال اور تمام کے ساتھ ہے، جیسا کہ اس کی تفصیل اس مقام پر انشاء اللہ تعالیٰ کی جائے گی جس کا وعدہ کیا گیا ہے، یہ بھی یاد رکھنا چاہیے کہ اس امکان کا شمار جہات کے ذیل میں نہیں ہے، بلکہ یہ خود محمول واقع ہوتا ہے یا محمول کا جزو ہوتا ہے۔

فصل - ان عقلی اور ذہنی مفہوموں (یعنی وجوب امکان و امتناع) جو قضیوں کے مادے ہیں ان کے متعلق دوبارہ گفتگو، ایک دوسرے طریقے سے اس فصل میں کی جائے گی، مطلب یہ ہے کہ بظاہر ان عقلی طبائع اور ماہیتوں میں اس کی بھی گنجائش ہے کہ وہ بالذات ہوں، اور اس کی بھی کہ وہ بالغیر ہوں، یا غیر کو پیش نظر رکھ کر یہ پیدا ہوتے ہوں پہلی نظر میں تو یہی محسوس ہوتا ہے، لیکن جب زیادہ فکر و تدبر سے کام لیا جاتا ہے، تو اس وقت یہ ثابت ہوتا ہے کہ امکان نہ تو غیر سے حاصل ہو سکتا ہے

اور نہ کسی غیر کو پیش نظر رکھ کر اس کا مفہوم پیدا کیا جا سکتا ہے، بلکہ بجز بالذات ہونے کے اور کسی دوسری بات کی اس میں گنجایش ہی نہیں ہے، اس کا دوسرا مطلب یہ ہوا کہ (تینوں معنوں کی تین تین قسموں کے حساب سے) جو نو قسمیں بنتی تھیں، ان میں سے ایک قسم ساقط ہو گئی، اور اب ان کی کل آٹھ قسمیں باقی رہ گئیں یعنی آٹھ اعتبارات ان کے متعلق باقی رہ جاتے ہیں، پھر وجوب، امکان، امتناع ان تینوں میں جو بالذات ہونے کا اعتبار تھا، ان کی حیثیت باہمی نسبت کی رو سے منفصلۂ حقیقیہ کی ہے یعنی ہر قسم کی ماہیتوں اور طبیعتوں، معانی اور مفہومات کو گھیرے ہوئے ہیں، (یہ نہیں ہو سکتا کہ کوئی ماہیت یا مفہوم ہو، اور بالذات وجوب یا امکان یا امتناع سے خالی ہو، اور نہ یہ ہو سکتا ہے کہ ان کی کوئی بالذات قسم دوسری قسم کے ساتھ کسی ماہیت میں جمع ہو جائے اور یہی منفصلۂ حقیقیہ کا اقتضاء ہے) البتہ اگر تکلف سے کام لیا جائے تو کہا جا سکتا ہے کہ امکانی ماہیتیں اپنے مرتبۂ ذات میں اس امکان سے بھی موصوف نہیں ہوتیں، جو اگرچہ ان کا ایک نفس الامری اور واقعی حال ہے، لیکن مرتبۂ ذات (جس میں صفات کی گنجایش نہیں) کا وہ حال نہیں ہے، کیونکہ ماہیت مرتبۂ ذات میں اس کے سوا اور کچھ نہیں ہوتی کہ وہ ماہیت وہی ماہیت ہے، مگر اس مرتبے میں ہر امکانی ماہیت پر چونکہ ہر قسم کی نفی[1] اور سلب صادق آتا ہے یعنی اس مرتبے میں اپنی اس حیثیت کے رو سے بجز اپنی ذات کے وہ اور کچھ نہیں ہوتی اسی لیے اپنی اس حقیقت کے سوا، جو تصور کی جا سکتی ہے ہر چیز کی اس سے نفی کی جائے گی "اس حقیقت کے سوا جو تصور کی جا سکتی ہے" اس قید کا اضافہ اس لیے کیا گیا، کہ ماہیتوں کی ایک حقیقت تو وہ ہوتی ہے جس کا تعلق صرف تصور سے ہے اور ایک اعتبار ان ہی کی حقیقت کا یہ ہے کہ ہلیۂ بسیطہ یا ہلیۂ مرکبہ کی شکل میں روبہ پیش کی جائے جس کا تعلق تصور سے نہیں، بلکہ تصدیق سے ہے کیونکہ ثانی الذکر شکل میں خواہ ماہیت کے لیے خود اس کی ذات ثابت کی جائے یا ذات کے سوا کوئی اور چیز ثابت کی جائے ہر حال میں یہ ایجاب و اثبات وجود کے ساتھ وابستہ ہوگا، بہرحال مرتبۂ ذات میں ماہیتوں کی تصوری حقیقت پر ہر قسم کے سلب

---

[1] شاید پہلے بھی بتایا گیا ہے کہ عربی زبان میں پوچھنے کے لیے ہل کا لفظ ہے پھر کسی چیز کے متعلق جب سوال کیا جاتا ہے، تو اس کی دو صورتیں ہوتی ہیں شے کے ہونے نہ ہونے سے سوال، ہونے نہ ہونے کے سوا کسی اور صفت کے ساتھ موصوف ہونے کا سوال پہلے کو ہل بسیط اور دوسرے کو ہل مرکب کہتے ہیں، کیا زید ہے یا نہیں ہے یہ ہل بسیط کی مثال ہے زید زندہ ہے یا نہیں یہ مرکب کی مثال ہے، پس ہل بسیط کے جواب میں جو قضیہ بولا جاتا ہے وہ ہلیۂ بسیطہ کہلاتا ہے اور ہل مرکب کے جواب کا نام ہلیۂ مرکبہ ہے ۱۲

اور نفی کا صادق آنا ضروری ہے، جن میں منجملہ تمام سلوب کے وجود اور عدم کی ضرورت کا سلب بھی ہوگا اور خود اس سلب کا سلب بھی، لیکن پھر بھی یہاں یہ بات قابل لحاظ ہے کہ ان سلبوں اور نفیوں کے صادق آنے کی کیفیت وہ ہوگی جو سالبہ قضیوں کی کے سلب کی کیفیت ہوتی ہے، نہ کہ خود ان سلوب کو ان کے لیئے ثابت کیا جاتا ہے، اور ان دونوں باتوں میں بڑا فرق ہے اور ظاہر ہے کہ امکان کو جو ایں جنے ماہیت پر محمول کریں گے، یعنی وجود کی ضرورت کے سلب یا عدم کی ضرورت کے سلب کو ماہیت کے مرتبۂ ذات پر محمول کرنا، یہ پہلی قسم کی بات ہے، یعنی قضیۂ سالبہ کے طرز کا سلب ہے نہ کہ دوسری قسم کی کیفیت، یعنی سلب کا ایجاب و اثبات[ل]، آخر سوچنے کی بات ہے کہ تینوں قسموں (وجوب امکان امتناع) کا مقسم اگر "شے" کو اس نقطۂ نظر سے قرار دیا جائے کہ وجود و عدم کو پیش نظر رکھتے ہوئے شے کا جو حال تمام حیثیتوں اور ہر طرح کے اعتباروں کے رو سے ہوتا ہے، خواہ وہ واقعی حیثیت اور اعتبار ہو، یا اس شے کے کسی خاص مرتبہ کی حیثیت و اعتبار ہو، تو ظاہر ہے، کہ اس وقت یہ تقسیم حاوی اور محیط نہ ہوگی، کیونکہ مرتبۂ ذات کے حساب سے تو بسا اوقات عقل کے نزدیک ماہیت کے لیے ان تینوں امور میں سے کوئی امر ثابت نہیں ہوتا، اور اگر یہ مان لیا جائے کہ ماہیت کے لیے خود اپنی ذات کی رو سے ان تین قسموں میں سے کوئی قسم ضرور ثابت ہوتی ہے تو پھر اس قسم کے ساتھ خود ماہیت کی اپنی ذات بھی اپنی ذات کے لیے ثابت ہوگی تو اب یہ ماننا پڑے گا کہ اس قسم کے ساتھ ماہیت اپنی ذات کو ثابت ہوتی ہے (حالانکہ خود اپنے لیے کسی شے کے ثابت کرنے میں دوسری چیز کی ضرورت نہیں ہوتی) بہر حال) اس وقت بھی نہ تقسیم حادی اور حاصر ہوتی ہے، اور نہ وہ حقیقی انفصال جو مانعۃ الجمع اور مانعۃ الخلو، دونوں کو شامل ہو، ان تینوں قسموں کے درمیان پایا جائے گا، باقی ان تینوں قسموں میں سے بعض قسم اگر اپنے موضوع کے مرتبۂ ذات میں بھی پائی جاتی ہے، جیسا کہ واجب تعالیٰ کے مرتبۂ ذات میں وجوب پایا جاتا ہے، تو یہ قسم کی ذاتی خصوصیت کا نتیجہ ہے، نہ کہ مقسم کے مفہوم میں داخل یا خارج ہونے کے اعتبار سے یہ بات پیدا ہوئی ہے کیونکہ صرف اتنی سی بات یہ نہیں چاہتی کہ

[ل] یہاں یہ امر خاص طور پر قابل ذکر ہے، کہ اسفار کے مطبوعہ نسخے میں جو عبارت یہاں درج ہے، وہ بالکل بے معنی ہے، وہ عبارت یہ ہے "حمل الامکان علی الماہیۃ کنظیرہ من قبیل الثانی دون الاول" علامہ سبزواری محشی اسفار نے بھی اس پر تنبیہ کی ہے، انھوں نے اس کو کاتبوں کی غلطی قرار دی ہے، پھر اس عبارت کی خود ہی تصحیح کی ہے، اور میں نے انہی کی تصحیح کردہ عبارت کی ترجمے میں پیروی کی ہے، محشی کی تصحیح کردہ عبارت یہ ہے، "حمل الامکان علی الماہیۃ کسلطریہ الخ" ۱۲ مترجم

مثلاً واجب بالذات اپنے اس مرتبۂ ذات میں جو خود اس کی ذات ہی کے اعتبار سے حاصل ہوتا ہے، وجوب وجود کا مصداق ہے ورنہ ہر قسم کے حاصل کرنے کے بعد پھر ہمیں اس کی ضرورت نہ ہوتی کہ حق تعالےٰ کے وجوب وجود کو عین اس کی ذات قرار دینے کے لیے یعنی وجوب وجود اس کی ذات کے اعتبار سے کوئی ایسی صفت نہیں ہے جو اس کو عارض ہوئی ہو یا وجوب وجود کوئی ایسا اعتبار نہیں جو اس کی ذات کے مرتبے کے بعد کی کوئی چیز ہے ہمیں اس دعوے کے ثابت کرنے کے لیے علیحدہ مستقل دلیل قایم کرنے کی ضرورت نہ ہوتی کسی ذات کا خود اپنی ذات پر اس لیے صادق آنا کہ اس پر کوئی اور مفہوم صادق آتا ہے اس میں اور اس بات میں بڑا فرق ہے کہ ذات اپنی ذات کا مصداق صرف اس لیے ہے کہ اس پر خود ذات صادق آتی ہے، اس تقریر سے اس منافات کا بھی ازالہ ہوگیا، جو اس لیے پیدا ہوتی ہے کہ ہم آیندہ ایک مسئلہ بیان کرنے والے ہیں کہ امکانی ماہیت کو خواہ کسی مرتبے میں بھی فرض کیا جائے، امکان سے جدا نہیں ہوسکتی،

تمھیں اس سلسلے میں یہ بھی معلوم ہونا چاہیئے کہ واجب الوجود بالذات کا مفہوم چند قسموں پر حاوی ہے جن میں ایک قسم واجب کی یہ ہے کہ خود اپنی ذات کے اعتبار سے محمول کا اس سے جدا ہونا محال ہو یعنی محمول کا جو ثبوت اس کی ذات کے لیے ہو اس ثبوت میں واجب کی ذات نہ علت ہوتی ہے اور نہ یہ ثبوت اس کی ذات کا اقتضا ہوتا ہے، اور ایسا واجب قیوم تعالیٰ ہے، یہاں جو ضرورت پائی جاتی ہے وہ ذاتی ازلی مطلق ہے ان ہی اقسام میں ایک قسم یہ ہے کہ موضوع کے لیے محمول کا ثبوت اس لیے ضروری نہیں ہوتا کہ موضوع اس محمول کے ثبوت کی علت ہے، مثلاً انسان کا انسان یا حیوان ہونا، یہاں جو ضرورت پائی جاتی ہے وہ بھی مطلق اور ذاتی ہوتی ہے لیکن اس شرط کے ساتھ کہ موضوع وجود کی صفت کے ساتھ موصوف ہو، مگر ضرورت یہاں صرف اس صفت کے ساتھ ہوتی ہے نہ کہ اس صفت کی وجہ سے یہ ضرورت پیدا ہوتی ہے۔

ان ہی اقسام میں سے وہ ضروری نسبتیں ہیں، جن کی علت موضوعوں کی ذاتیں ہوتی ہیں، مثلاً مثلث کا قائمہ زاویوں والا ہونا، اور یہ ضرورت بھی ذاتی ہوتی ہے، لیکن موضوع کی ذات کے اقتضاء کو پیش نظر رکھ کر یہ ضرورت پیدا ہوتی ہے پھر موضوع کی ذات کا یہ اقتضاء بھی وجود کی صفت کے ساتھ ہوتا ہے مگر صرف ساتھ ہوتا ہے نہ کہ اس صفت سے یہ اقتضاء پیدا ہوتا ہے،

اسی طرح ممتنع بالذات کے مجرد مفہوم سے بھی چند قسمیں پیدا ہوتی ہیں، جن میں ایک قسم تو یہ ہے، کہ خود ممتنع کی اپنی ذات کے اعتبار سے وجود اس کے لیے ممتنع ہو یعنی ممتنع کی ذات کو اس

امتناع کے ساتھ نہ علت ہونے کا تعلق ہو اور نہ یہ امتناع اس کی ذات کا اقتضاء جیسا کہ شریک باری اور معدوم مطلق یا "شر محض" کا حال ہے "ممتنع" کے انھی قسموں میں سے ایک اور قسم یہ ہے کہ محمول کا وجود جو اس کے لیے ممتنع ہو، تو یہ امتناع بہ نظر اس کی خود اپنی ذات کے ہو، جب اس ذات کو صرف اس کی ذات کی حیثیت سے اعتبار کیا جائے، یعنی اس ضرورت میں بھی ممتنع کی ذات کو بحیثیت علت کے دخل نہیں ہوتا، بلکہ اس محمول کا ممتنع کی ذات سے معدوم ہونا خود ضروری ہوتا ہے، مثلاً انسان کے لیے جماد ہونا جو ممتنع ہے وہ اسی قسم میں داخل ہے۔

انھی قسموں میں ایک اور قسم یہ ہے کہ اس میں بھی محمول کا وجود جو اس کے لیے ممتنع ہوتا ہے وہ ممتنع کی خود اپنی ذات بحیثیت اپنی ذات کے اعتبار سے ہوتا ہے لیکن یہ امتناع اس کی ذات کا اقتضاء اس لیے ہوتا ہے کہ محمول کا اس ممتنع کی ذات سے معدوم ہونا ضروری ہوتا ہے، مثلاً چار کے عدد کا طاق ہونا جو ممتنع ہے، تو یہ اس لیے ہے کہ چار کا جفت ہونا، چار کی ذات کا اقتضاء ہے اور یہی اقتضاء بجنسہ اس سے طاق ہونے کے نفی کا اقتضاء ہے۔

(جس طرح واجب اور ممتنع کی یہ قسمیں ہیں)، اسی طرح ممکن بالذات کے مفہوم کے دائرے میں بھی بہت سے ایسے ممکن امور داخل ہیں جن میں امکان خاص کے اعتبار سے دو امکان عام صادق آتے ہیں، ایک اس میں موجب اور ایجابی و اثباتی ہوتا ہے اور دوسرا سالب اور منفی ہوتا ہے اور اس کا موجب سالب کو لازم ہوتا ہے، اور اس اعتبار سے قضیہ دو قضیوں سے مرکب ہوتا ہے، ایک موجبہ ہوتا ہے، اور ایک سالبہ، اور جس طرح ممکن بالذات کے مفہوم کے دائرے میں ممکن امور داخل تھے اسی طرح اس کے احاطے میں ایسے فرضی مرکب امور بھی داخل ہیں، جو دو واجبوں یا دو ممتنعوں، یا دو ضدوں سے مرکب ہوں (ان ذہنی مرکبات کا شمار ممکنات کے دائرے میں اس لیے کیا جاتا ہے) کہ وجود یا عدم کی جو ضرورت ان مرکبات کے لیے ثابت کی جاتی ہے یہ ان مرکبات کی ذات کا بحیثیت مرکب ہونے کے اقتضاء نہیں ہے بلکہ یہ ایک اور سبب و علت کا نتیجہ ہے یعنی ان مرکبات کے اجزاء کی خصوصیت اس ضرورت کو چاہتی ہے۔

ان سہ گانہ مفہومات (وجوب امکان امتناع) میں سے دو جو غیر کے اعتبار سے بھی پیدا ہوتے ہیں یعنی وہ بالغیر بھی ہوتے ہیں میری مراد وجوب اور امتناع سے ہے، تو یہ دونوں تمام ممکنات کو عارض ہوتے ہیں لیکن نہ دونوں، اور نہ ان میں سے ایک اس کو جو واجب بالذات ہو، یا جو ممتنع بالذات ہو کسی طرح عارض نہیں ہو سکتے، یہ بات پہلے بھی گذر چکی کہ جو واجب بالذات ہوگا، اس کا وجوب غیر سے نہیں حاصل ہو سکتا،

یعنی واجب بالغیر نہیں ہو سکتا باقی ان تینوں مفہوموں کی جو ایک ایک قسم رہ ہے' جو کسی غیر سے نہیں بلکہ غیر کو پیش نظر رکھ کر پیدا ہوتی ہے تو یہ ایسی قسم ہے جو بالذات والی قسم کی' یافت اور تحقق کی رو سے منافی نہیں ہے اگرچہ مفہوم کے اعتبار سے یہ قسم بالذات والی قسم کی مخالف ہے' اسی بنیاد پر غیر کو پیش نظر رکھتے ہوئے جو وجوب حاصل ہوتا ہے' یہ سارے موجودات کو حاوی ہوتا ہے' اس لیے کہ ایسا کوئی موجود نہیں ہو سکتا جس میں کسی دوسری شے کے اعتبار سے علت ہونے یا معلول ہونے کی صفت نہ پائی جاتی ہو' اور علت ہو یا معلول ہر ایک کو دوسرے کے لحاظ سے وجوب ثابت ہوتا ہے' اس لیے شے کا وہ تحقق اور اس کی وہ یافت جو غیر کو مدنظر رکھتے ہوئے حاصل ہوتی ہے' اسی یافت اور تحقق کی ضرورت کی تعبیر اس وجوب سے کی جاتی ہے' اور غیر کے اعتبار سے جو یہ تحقق حاصل ہوتا ہے' یہ دراصل اس غیر کے اقتضاء کا نتیجہ ہوتا ہے' لیکن یہاں اقتضاء سے مراد خاص ذاتی اقتضاء نہیں ہے' بلکہ عام استدعاء مراد ہے' جس کا مطلب یہ ہے کہ غیر کی ذات کچھ نہیں چاہتی اور انکار کرتی ہے' بجز اس کے کہ اس شے کے لیے وجود کی ضرورت ثابت ہو یعنی وہ شے ضرور موجود ہو' خواہ یہ بات ذاتی اقتضاء پر مبنی ہو یا کسی ظلی تعلقی اضافی وجود کی ذاتی حاجت کا یہ اثر ہو' بعض الٰہی کلام میں یہ فقرہ پایا جاتا ہے' "ای موسیٰ میں تیری ناگزیر ضرورت ہوں"

اسی طرح وہ امتناع جو غیر سے حاصل ہوتا ہے' یہ بھی ہر موجود کو عارض ہوتا ہے' خواہ ممکن ہو یا واجب' یعنی یہ امتناع اس واجب کے عدم معلول کی نسبت سے یا اس ممکن کے عدم علت کی نسبت سے حاصل ہوتا ہے' یا واجب کے معلول کے عدم کو وہ لازم ہو' یا ممکن کے علت کے عدم کو لازم ہو' نیز یہ ممتنع بالغیر ہر معدوم کو بحیثیت معدوم ہونے کے بھی عارض ہوتا ہے' خواہ وہ معدوم معلول کے وجود کو پیش نظر رکھتے ہوئے یا علت کے وجود کو سامنے رکھتے ہوئے ممتنع ہو یا ممکن' خلاصہ یہ ہے کہ جس کا وجود اس کے وجود کے منافی ہو' اس کو پیش نظر رکھتے ہوئے وہ معدوم ہو'

وہ امکان' جو غیر سے نہیں' بلکہ یہ نظر و بالقیاس الی الغیر حاصل ہوتا ہے' یہ ممکن موجودات کے مدنظر واجب قیوم کو عارض نہیں ہوتا' بلکہ کسی دوسرے فرضی واجب' یا مخلوقات میں سے کسی کو واجب فرض کر لینے کی رو سے واجب تعالیٰ کو عارض ہوتا ہے' نیز یہ امکان ممکن موجودات کو بھی اسوقت عارض ہوتا ہے جب بعض ممکنات کو بعض کے سامنے رکھ کر تصور کیا جائے اسی طرح معدومات ممکنہ کو بھی وہ عارض ہوتا ہے یا اس ممکن موجود کو عارض ہوتا ہے' جیسے کسی معدوم ممکن کو سامنے رکھ کر تصور کیا جائے' یا اس کی معکوس صورت ہو مگر یہ ساری باتیں اسی وقت درست ہو سکتی ہیں جب ان دونوں میں جن کو ایک دوسرے کے سامنے رکھا گیا ہے' علت اور معلول ہونے کا علاقہ نہ ہو' نیز یہی امکان' ان امور کو بھی عارض ہوتا ہے' جو ممکن بالذات چیزوں کے اعدام کو پیش نظر رکھتے ہوئے بالذات ممتنع ہوں' اور جو اس ممتنع بالذات کو لازم اس لئے ہو کہ ان میں "اقتضائی" و "استدعائی" علاقہ نہیں ہے'

ایک خاص مسئلے کے متعلق تنبیہ معلول کے وجود کو مدنظر رکھتے ہوئے علت کو جو وجوب حاصل ہوتا ہے' یہ وجوب اس

امر کی تعبیر ہے کہ معلول اپنے وجوب کے اعتبار سے یہ چاہتا ہے کہ علت ان ہوتیں سے ہو جنکے لیے وجود واجب اور ضروری ہے خواہ علت کو یہ وجوب خود اسکی اپنی ذات سے حاصل ہو جیسا کہ علت اولیٰ کے وجوب کا حال ہے یا یہ وجوب اسکی ذات کے سوا کسی غیر سے حاصل ہو اور علت کے وجود کو پیش نظر رکھتے ہوئے جو وجوب معلول کو حاصل ہوتا ہے یہ دراصل اسکی تفسیر ہے کہ علت اپنی پوری پوری ذات سے نہیں چاہتی اور انکار کرتی ہے اور بجز اس بات کے اور کسی چیز سے راضی نہیں ہے کہ خارج میں اس کے معلول کا ثبوت ضروری ہو قطع نظر اس سے کہ معلول کو علت سے وجوب حاصل ہوا ہے کیونکہ یہ تو معلول کا وہ حال ہے جو خود اس کی ذات چاہتی ہے اگرچہ یہ حال علت کی بخشش اور دہش کا نتیجہ ہے اسی کی تعبیر وجوب بالغیر سے لی جاتی ہے ایک علت کے دو معلولوں میں سے کسی ایک کو جو وجوب دوسرے کو مدنظر رکھتے ہوئے حاصل ہوتا ہے یہ اسکی تعبیر ہے کہ دوسرے معلول کا اس پر راضی نہ ہونا کہ اس کا ساتھی کا وجود غیر ضروری ہو یعنی غیر جو ان دونوں کی ضروری ہونیکو مقتضی ہے اس غیر کے اس اقتضا کے اعتبار سے اس کا اس پر راضی نہیں ہونا، اور اس سے انکار کرنا یہی اس وجوب کی تعبیر ہے اس میں ادھر توجہ نہیں کی جاتی کہ ان دو معلولوں میں سے وہ (پہلا) تحقق اور دیانت کی ضرورت سے موصوف ہے کیونکہ یہ تو اس کے بھائی اور رفیق کا حال ہے نہ کہ خود اس کا اور وہ وجوب جو غیر سے حاصل ہوتا ہے، اس کے معنے یہ ہیں کہ خود اپنی ذات کے اعتبار سے شے کے وجود کا ضروری ہونا مگر یہ ضرورت غیر کی دہش کی رو سے ہو اس وجوب کی اصل تعبیر یہی ہے نہ کہ یہ تعبیر کہ خود اس شے کے لیے اسکی اپنی ذات کی رو سے غیر کی فیاضی کو پیش نظر رکھ کر نہیں بلکہ غیر کو مدنظر رکھتے ہوئے اسی غیر کے حال کے لیے جو بات مناسب ہو اس مناسب حال کی رو سے شے کو اعتبار کرنا یہی اعتبار وہ وجوب ہے، مفہوم کے حساب سے یہ فرق بالکل درست ہے بلکہ فلسفۂ عامہ کے اصول سے بھی صحیح ہے لیکن خاص میرے فلسفے کے نقطۂ نظر سے تو تم پر آئندہ یہ بات واضح ہو گی کہ اس میں کیا کمزوری ہے بشرطیکہ تم بھی اس طریقے کے لوگوں سے رہو'

انتہی

بہر حال عام قاعدے کے رو سے تو یہی بات ہے جیسا کہ ان لوگوں کا مسلمہ ہے معلول کو وجوب علت ہی کے ذریعے سے بھی حاصل ہوتا ہے اور علت کو پیش نظر رکھتے ہوئے بھی معلول وجوب کا متحق ہوتا ہے بخلاف علت کے کہ اس کو وجوب محض معلول کو پیش نظر رکھنے سے حساب ہی سے ثابت ہوتا ہے نہ کہ اس کے وجوب کا ذریعہ اور سبب بھی معلول ہی ہے اور کسی ایک علت کے دو معلولوں میں سے ہر معلول کو وجوب دوسرے معلول کے مدنظر حاصل ہوتا ہے باقی وہ امتناع جو غیر کی راہ سے پیدا ہوتا ہے یعنی امتناع بالغیر یہ شے کے عدم کی اس ضرورت کی تعبیر ہے جو غیر کے اقتضاء سے حاصل ہوتی ہے اور وہ امتناع جو بہ نظر و بالقیاس الی الغیر ہے یہ وجود ممتنع کے عدم کی اس ضرورت کی تعبیر ہے جو غیر کے استدعا سے حاصل ہوتی ہو امتناع کا یہ اعتبار، امتناع بالغیر کے ساتھ حسب ذیل صورتوں میں جمع ہو جاتا ہے یعنی معلول کے وجود میں علت کے عدم کے حساب سے یا معلول کے عدم میں علت کے وجود کے اعتبار سے جو امتناع پیدا ہوتا ہے ان دونوں صورتوں میں امتناع کے یہ دونوں اعتبار اکھٹے ہو جاتے ہیں لیکن ان دونوں صورتوں کے برعکس جب معاملہ ہو تو امتناع کے یہ دونوں اعتبار تحقق اور دیانت میں ایک دوسرے سے جدا ہو جاتے ہیں، نیز

کسی ایک علت کے دو معلولوں میں سے ایک معلول کے عدم کو دوسرے معلول کے وجود کے مدنظر یا ایک کے وجود کو دوسرے کے عدم کے مدنظر جو امتناع حاصل ہوتا ہے وہاں بھی امتناع کے یہ دونوں اعتبار باہم ایک دوسرے سے الگ ہو جاتے ہیں غیر کو پیش نظر رکھتے ہوئے یعنی بالقیاس الے الغیر جو امکان خاص حاصل ہوتا ہے اس کی تعبیر یہ ہے کہ غیر کو پیش نظر رکھتے ہوئے شے کے وجود کی عدم ضرورت اور عدم کی عدم ضرورت غیر کے حال کی استعداد کے لحاظ سے ہو وجود و عدم کی اس عدم ضرورت کو وجوداً و عدماً ہر حال میں پایا جانا چاہئے اور یہ بات ان ہی چیزوں میں پائی جا سکتی ہے جن میں باہم علت ہونے اور معلول ہونے کا رشتہ نہ ہو اور نہ کسی ایک علت کے معلول ہونے میں دو چیزیں باہم متفق ہوں

فصل "کیا امکان کا غیر سے حاصل ہونا ممکن ہے؟

محال ہے کہ کسی شے میں امکان کی صفت غیر سے حاصل ہو کیونکہ تم اس کو قطعی طور پر جان چکے ہو کہ شے کی تقسیم وجوب، امکان، امتناع کی طرف دراصل انفصال حقیقی کی نوعیت کی تقسیم ہے کیونکہ کسی قسم کی تقسیم ہو یا اس کا وجود ضروری ہوگا یا ضروری نہ ہوگا پھر اگر ضروری نہ ہوگا تو اس کا عدم ضروری ہوگا یا یہ بھی ضروری نہ ہوگا، اب اگر اس کی تحقیق کی جائے تو واقعے کے لحاظ یہ ایسے دو منفصلہ قضیوں کی شکل میں تحلیل ہو جائیں گے جن میں ہر ایک شے اور اس کی نقیض سے مرکب ہوگا اور یہی حال ہر ایسے منفصلہ قضیے کا ہوتا ہے جس کے اجزا دو سے زیادہ ہوں کہ دراصل و واقع کے اعتبار سے دو یا دو سے زیادہ منفصلہ قضیے ہوتے ہیں

اب شے کو جس اعتبار اور جس حیثیت سے بھی لحاظ کیا جائے وہ ان تین شکلوں میں کسی ایک سے خالی نہیں ہو سکتی،

پس اگر ان تین منفصلہ امور میں سے کسی شے کا حال امکان خواہ اس کی ذات یا اس کی صفت کے اعتبار سے اس طور پر ہو، جس میں کسی غیر کی تاثیر کو دخل نہیں ہے اور اس کے ساتھ اب یہ بھی فرض کیا جائے کہ اس میں غیر کی جانب سے بھی امکان کی صفت حاصل ہوتی ہے تو ظاہر ہے کہ اس کا لازمی نتیجہ یہی ہوگا کہ ایک ہی شے کے لیے ایک ہی حیثیت سے دو امکان ثابت ہوں ایک امکان بالغیر، اور دوسرا امکان بالذات امکان بالذات سے مطلب یہ ہے کہ امکان کے صدق و انتساب کے لیے صرف اسی شے کی ذات کافی ہے یہ غرض نہیں ہے کہ امکان اس شے کی ذات کا اقتضا رہے کیونکہ امکان کے لیے کسی شے کا ذاتی اقتضار ہونا آئندہ معلوم ہوگا، کہ یہ محال ہے،

اور یہ بھی محال ہے کہ ایک ہی امکان ذات کی طرف بھی مذکورہ بالا معنے کے اعتبار سے منسوب ہو اور وہی امکان غیر کی طرف بھی مستند ہو، جیسا کہ وجوب کے متعلق گزر چکا، کہ اگر وہ بالذات

ہوگا، تو بالغیر باقی نہ رہے گا، اور بالغیر ہوگا، تو بالذات باقی نہ رہے گا۔

اور یہ احتمال کہ ایک ہی شئے میں ایک ہی اعتبار سے دو امکان متحقق ہوں، اس کا فساد تو اس سے بھی زیادہ کھلا ہوا ہے جس طرح ایک ہی شئے کے لیے ایک ہی اعتبار سے دو وجود ثابت نہیں ہو سکتے، اور نہ دو عدم، اسی طرح سے کسی ایک ذات یا ذات کی متعدد حیثیات میں سے کسی ایک حیثیت کے لیے ایک ہی وجود یا ایک ہی عدم کی دو ضرورتیں، یا ایک ہی وجود یا ایک ہی عدم کے لیے دو لاضرورتیں یا ایک ہی وجود یا ایک ہی عدم کے لیے دو لاضرورتیں ثابت نہیں ہو سکتیں، کیونکہ یہ سارے معانی صرف ذہنی حقایق اور طبایع ہیں، ان میں تحصل و تعین صرف اضافتوں اور نسبتوں سے پیدا ہوتا ہے، اسی طرح ان میں تعدد و تکثر بھی، ان ہی امور کی بدولت ظہور پذیر ہوتا ہے، جن کی طرف یہ مضاف اور منسوب ہوتی ہیں، پس اگر کسی شئے کے لیے امکان بالغیر فرض کیا جائے، تو اب سوال یہ ہے کہ اس غیر سے قطع نظر کر لینے کے بعد دیکھنا چاہیے کہ خود وہ شئے نفس اپنی ذات کی حیثیت سے اگر ممکن ہے، تو لازم آتا ہے، کہ ایک ہی شئے کے لیے دو امکان ثابت ہوں، اور اس کا غلط ہونا ثابت ہو چکا یا اس شئے کے لیے اپنے مرتبہ ذات میں وجود یا عدم ضروری ہوگا، تو اب یہ وقت پیش آئے گی، کہ ایک غیر نے اس شئے کے ذاتی اقتضا کو اس سے چھین لیا، اور اس کو ایسے وصف سے موصوف کر دیا، جو اس کے ذاتی اقتضا کے منافی ہے اور اس سے متصادم ہے۔

لیکن کوئی ایسی چیز، جو امکان ذاتی کے ساتھ متصف ہے اگر اس کو وجوب یا امتناع غیر کے ذریعے سے حاصل ہو، تو اس وقت یہ خرابیاں لازم نہیں آتی ہیں، کیونکہ دونوں ضرورتوں (یعنی وجود و عدم کی ضرورتوں میں سے دونوں ضرورتوں) کے عدم اقتضا کا نام امکان ذاتی ہے، یہ نہیں کہ اس عدم ضرورت کے اقتضا کو امکان ذاتی کہتے ہیں،

اور ان دونوں باتوں میں بڑا فرق ہے، کیونکہ پہلی بات (منطقی اصطلاح کی رو سے) سلب تحصیلی ہے نہ کہ سلب کا ایجاب، یا عدولی ایجاب ہے، اور دوسری بات ان دونوں ایجابوں میں سے کوئی ایک ایجاب ہے (یعنی ایجاب سلب یا ایجاب عدولی)

سلب تحصیلی ایک بسیط سلب ہوتا ہے جو نفس سلب ہونے کی حیثیت سے اپنے صدق میں بشرطیکہ وہ صدق نفس ذات کی اعتبار سے ہو، اس کا محتاج نہیں ہوتا، کہ ذات کی جانب سے اس کا اقتضا ہو، بلکہ مطلقاً عدم اقتضا اس کے صدق کے لیے کافی و وافی ہوتا ہے، الغرض امکان کا شمار اسی وجہ سے ماہیات کے لوازم میں نہیں کیا جاتا، یعنی لازم کے جو عام اصطلاح میں مشہور معنی ہیں اس کے اعتبار سے امکان کو لوازم ماہیات میں داخل کرنا صحیح نہیں ہے بلکہ امکان کے صدق کے لیے صرف

ماہیت کی ذات ہی کافی ہوتی ہے، جس میں نہ ماہیات کے اقتضار کا دخل ہوتا ہے، اور نہ یہاں کوئی مقتضی ہوتا ہے۔

ہاں! امکانی ذات جب خارج میں موجود یا معدوم ہو، یا ذہن و عقل میں ثابت ہو، اس وقت وجود اور عدم کا اس کے لیے مساوی ہونا، یا وجود و عدم کی عدم ضرورت کے ایجاب و اثبات کا ماہیت کے لیے عقلی لحاظ میں جائز ہونا، امکان ذاتی ہے یہ اگر معنی لیے جائیں تو اس وقت اصطلاحی معنی کے اعتبار سے اس کو ماہیات کے لوازم میں داخل کیا جا سکتا ہے۔ ۱

یہ دونوں باتیں ایسی ہیں کہ ان میں کوئی بات بھی ایسی نہیں ہے، جسے امکان کی حقیقت قرار دی جائے جیسا کہ دلائل کا اقتضا ہے، (بلکہ امکان کی اصل حقیقت کی اگر کچھ تعبیر ہو سکتی ہے تو یہی ہو سکتی ہے کہ وہ صرف محض عدم تحصل اور نا یافتگی و نابودی، کی کیفیت کی تعبیر ہے، یا صرف فقط استعداد و قوت اور احتیاج و فاقے کا نام امکان ہے،

بعض امکان کے یہ معنی لیتے ہیں کہ ذات پر نظر کرتے ہوئے دونوں جانب (عدم و وجود) کا برابر ہونا، یا امکان کو سلب عدولی، یا سلب تحصیلی کے ذیل میں داخل کرتے ہیں لیکن اسی کے ساتھ اس کو اصطلاحی معنی میں ان لوازم ماہیت میں شریک کر دیتے ہیں جو ذات کے اندر اپنے اقتضا کو چاہتے ہیں،

جو ذات کو خود اپنی اقتضا کا محتاج بنا دیتے ہیں۔

لیکن جب طرفین (عدم و وجود) میں سے کسی ایک طرف کی فعلیت ہو جاتی ہے، اور ان پر انقلاب حقایق کا اعتراض وارد ہوتا ہے، یا یہ اعتراض ہوتا ہے کہ ذات نے اپنے ذاتی اقتضا کو کیوں ترک کر دیا، یا یہ کہ دو برابر درجے کے پہلوؤں میں ایک کو دوسرے پر ترجیح کیوں ہو گئی، تو اس وقت یہ عذر پیش کرتے ہیں کہ نفس الامر کا میدان ذات کے اس مرتبے سے بھی وسیع تر ہے جب اس کو نفس اس کی ذات کی حیثیت سے یعنی (من حیث ھی ھی) فرض کیا جائے، یا یہ کہہ دیتے ہیں، کہ اگر نفس الامر کی کسی خاص نہج، اور مقام سے کوئی منتفی ہو، تو یہ اس کو مستلزم نہیں ہے، کہ وہ چیز نفس الامر ہی سے منتفی ہو گئی، اس لیے یہ جائز ہو سکتا ہے، کہ ممکن کی ذات کا اقتضا امکان کی حقیقت ہو، اور اس لحاظ نفس ذات ممکن پر نظر کرتے ہوئے جب اس کو من حیث ھی ھی فرض کیا جائے اس کے لیے دونوں پہلو (عدم و وجود) مساوی ہوں۔

لیکن نفس الامر کے رو سے اس کی ذات کا اقتضا یہ مساوات نہ ہو، اسی طرح یہ بھی

جائز ہو سکتا ہے کہ ذات کو جب من حیث ھی ھی فرض کیا جائے تو وہ طرفین کی باہمی ترجیح کے منافی نہ ہو،

لیکن جب اس کی علت کی تاثیر، اور اس کے فاعل کی فیاضی کو بھی سامنے رکھ لیا جائے جو نفس الامر میں تو پھر یہ ترجیح پیدا ہو جائے۔

لیکن ان تمام امور پر غور کرنے کے بعد جس کا میں ذکر کرتا چلا آرہا ہوں، سمجھ سکتے ہو کہ ممکن اپنے مرتبۂ ذات میں صرف ایک خالص استعداد، قوت، فقر محض کا نام ہے جس میں تحصّل اور یافتگی کا شائبہ کسی پہلو سے متصور نہیں ہو سکتا، اور جب بات یہی ہے تو اس کے بعد اس قول کے قائل کی غلطی تم پر یقیناً ظاہر ہو چکی ہو گی کیونکہ امکانی ماہیت کے لیے جب کسی قسم کا تحصّل اور کسی قسم کی یافتگی نہیں ہے، تو نفس اپنے مرتبۂ ذات میں اس کے لیے کسی قسم کی فعلیت اور بود نہیں ہے اور جس میں فعلیت نہیں ہے اس بیچارے میں کسی چیز کے اقتضا ہونے کے کیا معنی ہو سکتے ہیں، جب تک وہ کسی نہ کسی جہت سے وجود کا کوئی نہ کوئی رنگ اپنے جاعل اور خالق قیوم کی فیاضی نہ کرے ورنہ اس کے تو یہ معنی ہوں گے جو چیز ابھی صرف بالقوت اور استعدادی مرتبے میں ہے اس میں بھی یہ زور پیدا ہو جائے کہ وہ کسی شئے کو استعداد و صلاحیت و قوت کے دائرے سے نکال کر فعلیت اور بود کے نقطے تک کھینچ کر لے آئے، یا ابہام و تذبذب کے درجے سے نکال کر تحصّل و یافتگی کا مقام اسے عطا کرے، یقیناً انسانی فطرت اس کے ماننے سے انکار کرتی ہے۔

الحاصل کھری اور صاف بات یہی ہے کہ کوئی ممکن حقیقت اپنی مبہم اور غیر متحصل ذات کی رو سے کسی چیز کی مقتضی نہیں ہو سکتی، تا این کہ کسی شئے کے عدم اور سلب کی بھی نہیں،

ایک خاص مطلب کی تشریح اور اسکے متعلق تنبیہ۔

جن لوگوں کا یہ خیال ہے کہ امکان ذاتی ماہیت کے لوازم میں ہے، اور لوازم سے مراد لزوم ہے، جو عام طور پر اس لزوم کے لیے جاتے ہیں، جو دو چیزوں کے درمیان ہوتا ہے، یہ لوگ امکان بالغیر کے ابطال کے دلائل بیان کرتے ہوئے یہ کہتے ہیں، کہ اگر ایسا جائز ہو گا تو لازم آتا ہے کہ ایک ہی معلول کیلئے دو مستقل علتیں ہوں۔

یا یہ لازم آئے گا کہ جو چیز بالذات واجب یا بالذات ممتنع تھی وہ ممکن بالذات بن گئی لیکن اس پر یہ اعتراض ہوتا ہے کہ یہ بالکل ممکن ہے کہ کسی ذات کی علت اور اس کا سبب ہونا، یا اس کا استقلال، یہ دونوں باتیں غیر کے انتفا اور معدوم ہونے کے ساتھ مشروط ہوں،

لیکن جس وقت اس غیر کا وجود ہو، اس وقت اس کا علت ہونا اور مستقل ہونا دونوں باتیں جاتی رہیں۔

ایسی صورت میں وہ پیچیدگی نہیں پیدا ہوتی، کہ ایک ہی معلول کے لیے دو مستقل علتوں کا ماننا ضروری قرار دیا جاتا تھا۔ اس کی سیدھی مثال ایسی ہے جو کسی مرکب کے ہے اجزا کے عدموں کا حال ہوتا ہے کہ ان میں ہر ایک عدم انفرادی طور پر اس مرکب کے عدم کی علت ہے، لیکن اگر اجزا کے ان عدموں میں سے چند اعدام جمع ہو جائیں، تو انفرادی طور پر ہر ایک عدم کو علت مستقلہ ہونے کی حیثیت حاصل تھی، وہ جاتی رہے گی، لیکن اس اعتراض کو بھی یوں رد کیا گیا ہے، کہ معاملے کی جو تصویر کھینچی گئی ہے، اس شکل میں امکان امکان ذاتی قطعاً باقی نہیں رہتا کیونکہ اس صورت میں غیر کو اس کے عدم اور وجود دونوں کے اندر کھلے طور پر شریک مانا جاتا ہے۔

اور مرکب کے عدم کی علت، اگر اس کے اجزا کے اعدام اور اس کی نیستیاں ہیں تو اس میں واقعہ یہ ہے کہ ان اعدام میں سے (ہر ایک عدم) کا علت ہونا ایک طبعی اور ذیلی بات ہے، کیونکہ دراصل ان کو اس چیز کے ساتھ اقتران پیدا ہو گیا ہے، جو اس عدم کی علت ہے، کیونکہ معلول کے عدم کی بالذات اور واقعی علت اگر سوچا جائے تو (مرکب کے ہر ہر جز کا عدم نہیں) بلکہ ان اعدام کی وہ طبیعت اور ماہیت ہے، جو ان میں بطور قدر مشترک کے پائی جاتی ہے اور وہ ایک کلی اور مبہم سی بات ہے، اس میں کسی قسم کا تعدد فی نفسہ نہیں ہے (اس کلی) کے افراد اگرچہ متعدد ہیں، لیکن شخصی طور پر ان میں ہر ہر فرد علت نہیں ہے بلکہ علت وہ چیز ہے، جو (شخصیت سے) بالاتر ہے، اور بطور قدر مشترک ان میں ہے۔

اور یہ خیال کہ ایسی صورت میں علت کا وجود معلول کے اپنے یافت اور تحصل سے کمزور پڑ جاتا ہے، قابل لحاظ نہیں کہ اعدام کی علتوں میں یہ بات مضر نہیں ہوتی، یہی وجہ ہے کہ بعض بزرگوں نے اس پیچیدگی کے حل کے لیے جو خواہ مخواہ تکلف سے کام لیتے ہوئے یہ لکھا ہے کہ "یہاں شخصی معلول کے عدم کی علت، اس کی شخصی اور تامہ علت کی عدم ہے"، میرے نزدیک اس کی کچھ حاجت نہیں۔

بعض لوگوں نے (امکان کو ذاتی صفت) قرار دیتے ہوئے یہ تقریر بھی کی ہے کہ اگر کسی شے کا امکان غیر کا معلول ہوگا تو خود اس شے کے متعلق یہ احتمال باقی رہتا ہے کہ وہ خود ممکن واجب لذاتہ یا ممتنع لذاتہ ہو، اور کسی شے کے لیے یہ ممکن ہونا کہ اس کا واجب ہونا بھی ممکن ہے، اور ممتنع ہونا بھی یہ کھلا ہوا تناقض اور تضاد ہے، نیز اگر امکان میں غیر کی تاثیر کا عدم فرض کیا جائے گا، تو اب دو ہی صورتیں ہو سکتی ہیں، یا تو اس کو واجب قرار دیا جائے، یا ممتنع، اور یہ دونوں باتیں محال ہیں،

کیونکہ یہ بھی فرض کرنا کہ غیر کی تاثیر سے وہ بے نیاز ہے اور یہ بھی کہنا کہ غیر ہی کی وجہ سے وہ واجب اور ممتنع ہوا، کیا یہ صریح تناقض اور تعافت نہیں ہے؟

لیکن واقعہ یہ ہے کہ یہ سب صرف وساوس اور اوہام ہیں، جب کہ تم کو یہ معلوم ہو چکا کہ امکان ذاتی کے صحیح معنے یہ ہیں کہ کسی شے کا اس طرح ہونا کہ جب اس کو ہر قسم کی دوسری چیزوں سے علٰحدہ کر کے نفس اس کی ذات کی حیثیت سے تصور کریں، تو اس وقت وجود اور عدم دونوں کی ضرورت اس سے اس طرح مسلوب ہو کہ اس میں نہ اقتضا ہو، اور نہ اس کی ذات اس کی علت ہو، بلکہ ہر ایک چیز، جو بھی اس کی ذات کے سوا ہو، اس سے بالکلیہ قطع نظر کر لیا جائے، اگرچہ صرف سلبی اور اضافی نسبتیں کیوں نہ ہوں، اور یہی حال امتناع ذاتی اور وجوب ذاتی کا ہے کیونکہ ان تینوں قسموں کا مقسم اسی شے کو قرار دیا گیا ہے، جو حیثیات مذکورہ کے اعتبار سے فرض کی گئی ہو،

ایک شک اور اس کا ازالہ

یہ جاننے کے بعد جیسا کہ تم پر روشن ہو چکا ہے کہ کسی شے کا اپنے مرتبۂ ذات میں، اس طرح ہونا کہ اس پر بجز ان چیزوں کے جو جوہر ذات میں داخل ہیں، اور ہر قسم کے دوسرے معانی کے سلوب صادق آ رہے ہوں، یہ بات اس بات کو مستلزم نہیں ہے، کہ وہ ذات ان سلوب کی مستلزم ہی بن جائے، یعنی ذات کی حیثیت بجنسہٖ ان سلوب کی حیثیت ہو جائے،

جب تم کو یہ معلوم ہے تو میں نہیں سمجھتا، کہ تم اپنے اندر اس کی گنجائش پاؤ گے کہ جب ماہیت کو خود اس کی نفس ذات کی حیثیت سے فرض کیا جائے اس وقت ان تمام چیزوں کا سلب جو جوہر ذات میں داخل نہیں ہیں صحیح ہو گا، اسی طرح ضرورت کا سلب بھی اس سے درست ہو گا، جب اس کو تحصیلی طور پر نہ لیا جائے (یعنی قضیۂ محصلہ کے سلب کے طور پر نہیں) لیکن اس کے ساتھ اس سلب کا صدق اسی حیثیت سے اس پر جائز نہ ہو گا، ورنہ خود یہ سلب بھی جوہر ذات میں داخل ہو جائے گا، پس یہی حال امکان ذاتی کا بھی ہے، کہ گو وہ ماہیات کے عوارض میں ہے، لیکن ان کے جوہر ذات میں داخل نہیں،

ایک اور شک کا ازالہ

ماہیت کے گزشتہ مباحث میں تم یہ جان چکے ہو کہ ہم اپنے اس قول میں یعنی ماہیت کو جب خود اس کی ذات کی حیثیت سے تصور کیا جائے تو اس وقت اس کی ذات نہیں ہوتی لیکن صرف اسی کی ذات" اس جملے میں سلب کو "ماہیت من حیث ھی ھی" پر اس لیے مقدم کیا جاتا ہے تاکہ یہ حیثیت محمول کا جز بن جائے اور اس حیثیت کے ثبوت پر یہ

سلب وارد ہو، ورنہ اگر اس سلب کو موخر کیا جائے گا، تو وہ موضوع کا تتمہ بن کر اس کے جزء کی حیثیت حاصل کرے گا، اور گویا موضوع کی قید بن جائے گا کیونکہ اگر ایسا کیا جائے گا تو بسا اوقات اس قسم کا حکم جھوٹ اور واقع کے خلاف ہو جائے گا، مثلاً ایسی صورت میں کہ سلب کا مدخول ایسی چیز ہو، جس سے واقع میں موضوع مجرد اور جدا ہو کر کسی طرح نہ پایا جا سکتا ہو،

بہر حال اس نکتے کو پیش نظر رکھنے کے بعد تم کو اس شبہے کے ازالے میں کوئی دشواری نہ ہوگی جس کے حل کرنے میں سمجھ دار لوگوں کی ایک بڑی جماعت کو سخت دقت پیش آئی ہے اور وہ شبہہ یہ ہے کہ ماہیت جب من حیث ھی ھی فرض کی جاتی ہے، اگر اس مرتبے میں ماہیت سے ہر اس چیز کا سلب اور نفی کرنا درست ہے، جو اس کی جوہر ذات میں داخل نہیں ہیں تو یقیناً ایسی صورت میں اس ماہیت سے خود اس سلب کا سلب اور اس کی نفی کرنی درست ہوگی، گویا جس طرح انسان کو جب نفس اس کی ماہیت اور طبیعت کے اعتبار سے لحاظ کیا جائے اس وقت اس سے کتابت کی نفی اس حیثیت سے درست ہے، اسی طرح اسی انسان سے سلب کتابت کا سلب بھی یقیناً صحیح ہوگا، کیونکہ یہ بھی انھی بیرونی عوارض میں سے ہے جو انسان کے جوہر ذات سے قطعاً خارج ہیں،

(اور اگر یہ صحیح ہے، تو یہ شبہہ کیا جا سکتا ہے) کہ کسی امکانی ماہیت کو جب من حیث ھی ھی فرض کیا جائے، تو جہاں اس سے طرفین یعنی عدم اور وجود کا سلب درست ہوگا، چاہیے کہ اس سلب کا سلب بھی درست ہو، اور اس کے بعد یہ کہنا پڑے گا کہ جس طرح وہ امکانی ماہیت واجب اور ممتنع نہ تھی اب ممکن بالذات بھی باقی نہ رہی، حالانکہ یہ بات گزر چکی کہ کسی شئے کے لیے یہ ناممکن ہے کہ وہ وجوب ذاتی امتناع ذاتی امکان ذاتی تینوں سے خالی ہو، خواہ ماہیت کو کسی حیثیت سے بھی فرض کیا جائے، اور یہ بھی تو ظاہر ہے کہ جو چیز بالذات ممکن ہوتی ہے، اس سے امکان ذاتی نفس ذات کے مرتبے میں بھی تو جدا نہیں ہو سکتا، (بہر حال یہ تو شبہہ تھا لیکن جو بات میں نے بتائی ہے اس کے بعد) یہ شبہہ اس لیے دفع ہو جاتا ہے، کہ ماہیت پر اگرچہ مرتبۂ ذات میں عوارض میں سے کوئی عارض صادق نہیں آسکتا، لیکن شرط یہ ہے کہ وہ عارض عوارض لاحقہ میں ہو، اور عوارض لاحقہ سے مراد یہ ہے کہ جو ماہیت کو نفس ماہیت کی حیثیت سے نہیں

بلکہ بشرط وجود عارض ہوتے ہوں' یقیناً ماہیت ان عوارض سے اپنے اس مرتبے میں خالی ہوتی ہے' جو وجودی اوصاف سے پہلے فرض کیا جاتا ہے' لیکن جو عوارض ماہیت کو بشرط وجود نہیں' بلکہ نفس ماہیت کی حیثیت سے عارض ہوتے ہوں' اور ان کے عروض کی جہت خود ماہیت ہو تو خواہ ماہیت کو من حیث ھی ھی کیوں نہ فرض کیا جائے' ان سے ماہیت واقع میں کبھی جدا نہیں ہو سکتی' اور ایسے عوارض جن سے ماہیت کسی طرح جدا ہی نہیں ہو سکتی' یقیناً ایسے عوارض کی نفی اور ان کا سلب ماہیت سے کسی مرتبے میں بھی درست نہیں ہو سکتا' اور امکان بھی' (عوارض لاحقہ میں نہیں) بلکہ ان ہی عوارض میں ہے' جو ماہیت کو مرتبۂ وجود سے پہلے عارض ہوئے ہیں' اسی لیے امکان کا سلب ماہیت سے کسی مرتبے میں بھی جائز نہیں ہو سکتا'

میں نے جو تقریر کی اس سے تم پر ان لوگوں کے بیان کی کمزوری بھی ظاہر ہو گئی ہو گی' جنھوں نے گزشتہ بالا شبہے سے نجات حاصل کرنے کے لیے یہ تقریر کی ہے کہ ماہیت کو جب من حیث ہی ہی فرض کرتے ہیں' اس وقت اگر اس سے امکان منفک اور جدا ہو جاتا ہے تو اس سے یہ لازم نہیں آتا' کہ نفس الامر اور واقع میں بھی امکان ماہیت سے جدا ہو سکتا ہے' کیونکہ نفس الامر کا دائرہ اس مرتبہ بھی زیادہ وسیع ہے' جہاں ماہیت کو من حیث ھی ھی فرض کیا جاتا ہے' ان لوگوں نے گویا امکان کو بھی ماہیت کے ان عوارض میں شمار کیا ہے' جنھیں عوارض وجودیہ سے موسوم کیا جاتا ہے اور جن سے وہ قضیئے بنتے ہیں جنھیں عام طور پر قضایائے وصفیہ کہا جاتا ہے' حالانکہ عوارض وجودیہ کا اطلاق تو ان عوارض پر ہوا کرتا ہے جو ماہیت کو من حیث ھی ھی نہیں' بلکہ بشرط وجود عارض ہوا کرتے ہیں'

ایک نکتے کا یہاں اور بھی خیال کرنا ضروری ہے' جس کی بعض محققین نے تصریح بھی کی ہے کہ جب یہ معلوم ہو چکا ہے' کہ امور ثلاثہ (وجوب امکان امتناع) کا مقسم دراصل ماہیت کی وہ حالت ہے' جو وجود و عدم کی طرف منسوب کرنے سے پیدا ہوتی ہو' اور ظاہر ہے کہ ماہیت کی یہ حالت ایک

ثبوتی اور اتصافی کیفیت ہے، اگرچہ ان میں بعض قسم جیسے امکان بظاہر سلبی سی چیز معلوم ہوتی ہے، لیکن چونکہ مقسم ہی ماہیت کی ایک ایسی کیفیت ہے جسے ثبوتی اور اتصافی چیز سمجھنا چاہیے، اسی لیے امکان کے ذریعے سے جو قضیہ تیار ہوتا ہے، وہ سالبۂ بسیطہ نہیں، بلکہ ایک موجبۂ سالبۃ المحمول قضیہ بنتا ہے،

کیونکہ طرفین کی ضرورت سے عدم اتصاف کا نام امکان نہیں ہے، بلکہ طرفین کی عدم ضرورت کے ساتھ متصف ہونے کو امکان کہتے ہیں، پس یہ کہنا کہ کسی چیز پر امکان صادق آتا ہے، اس کی تفسیر یہ ہے، کہ امکان کے ساتھ اس شے کا متصف و موصوف ہونا یہ بات صادق آرہی ہے، اور اسی بنیاد پر بعض بزرگوں نے یہ کہا ہے، کہ کسی شے کے سلب تحصیلی ہونے کا مطلب یہ نہیں ہے، کہ وہ ماہیت کے مرتبۂ ذات پر صادق بھی آتی ہے، ورنہ مرتبۂ ذات پر پھر امکان نہیں، بلکہ سلب امکان کا صدق بھی ضروری ہو جائے گا، لیکن اسی کے ساتھ چونکہ امکان کی حقیقت سلب ضرورت طرفین ہے، اور سلب بھی یہاں سلب تحصیلی ہے، اس لیے اگرچہ امکان ماہیت کی جوہر ذات سے خارج ہے، لیکن اس حیثیت سے مرتبۂ ذات پر وہ صادق بھی آتا ہے۔

ایک وہم پر تنبیہ

شاید تم کو یہ خیال گزرے، کہ جب ایک چیز کسی دوسری چیز کی معلول ہوتی ہے، تو اس چیز کے عدم کو بھی شے معلول کے عدم کی علت ہونا چاہیے، کیونکہ علت کے عدم کو معلول کے عدم کا علت ہونا ضروری ہے، اور اگر یہ مقدمہ ضروری ہے تو اس سے لازم آتا ہے کہ ممکن کا وجوب جب کسی غیر کا معلول ہوتا ہے، یعنی غیر ہی سے ممکن کے وجود کی ضرورت پیدا ہوتی ہے، تو اس کا نقیض (یعنی ممکن کے وجود کی عدم ضرورت) بھی غیر ہی سے پیدا ہوگی؛ یا اگر ممکن کا امتناع غیر سے پیدا ہو، یعنی ممکن کے عدم کی ضرورت اور اس کا وجود غیر سے حاصل ہوتا ہو، تو پھر اس کا نقیض یعنی ممکن کے عدم کی ضرورت کا سلب بھی

غیر ہی سے پیدا ہوگا اب اگر امکان بھی غیر سے حاصل ہو، تو ہم یہ کہہ سکتے ہیں، جیسا کہ گزر بھی چکا ہے کہ کسی شے کے ممکن ہونے کے معنی یہ ہیں کہ وہ شے ضرورت کے اس سلب سے متصف ہے، جس کو اگر قضیئے کی شکل عطا کی جائے، تو اس سے ایک سالبۃ المحمول قضیئہ موجبہ تیار ہوگا، مطلب یہ ہے کہ ضرورت کے جس سلب کو (امکان) میں بیان کرتے ہیں وہ سلب بسیط نہیں ہوتا جس سے سالبۂ بسیطہ بنایا جا سکتا ہو،

لیکن اسی کے ساتھ اب یہ بھی ظاہر ہے کہ ضرورت وجود کے نقیض میں جو سلب مذکور ہے اس سے سالبۃ المحمول موجبہ نہیں بلکہ سالبۂ بسیطہ ہی تیار ہوتا تھا،

نیز وجود کی ضرورت، اور عدم کی ضرورت ان دونوں کا مجموعہ کوئی ایسی ایک صفت نہیں ہو سکتی، جس کی وحدت واقعی اجتماعی وحدت ہو، حتیٰ کہ ان کی علت بھی کوئی ایسی واحد شے ہو، جس کی وحدت تالیفی ہو، گویا ان کے سلوب اور اعدام کوئی ایسی واحد شے نہیں ہو سکتے کہ وہ کسی علت واحدہ کی طرف منسوب ہو سکیں، بلکہ یہ دونوں دو مختلف صفات ہیں جن کا اختلاف ذاتی ہے، اور اسی لیے دو مخالف علتوں کی طرف منسوب ہیں، پس ان کے نقیض بھی ایک نہیں ہو سکتے حتیٰ کہ وہ کسی ایک سبب کی طرف منسوب بھی ہو سکیں، اور جب ان میں وحدت تالیفی بھی پیدا نہیں ہو سکتی، تو حقیقی وحدت تو ظاہر ہے کہ اس سے کہیں زیادہ دور ہے۔

لیکن تم کو معلوم ہے کہ دنیا کی تمام تقسیموں میں وحدت کا ہونا ایک امر مسلم ہے، ورنہ تقسیمات میں اقسام کے انضباط کی آخر شکل ہی کیا ہوگی، الافق المبین میں اسی شبہے کی تقریر ایک اور طریقے سے کی گئی ہے اور وہ یہ ہے کہ وجوب بالغیر دراصل وجود کی اس ضرورت اور وجوب کا نام ہے جو غیر سے حاصل ہو، اس کا نقیض اس ضرورت الوجود کا سلب ہوگا، جو بالغیر ہو، یعنی نفس اپنی ذات کی حیثیت سے وہ ممکن ہو یہی حال امتناع بالغیر کا ہونا چاہیئے کہ عدم کی ضرورت کے اس سلب کو کہتے ہیں جو غیر سے

حاصل ہو، بس اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ امکان کا حصول غیر سے ثابت ہو جاتا ہے، اور یا لغیر امکان وجوب بالغیر اور امتناع بالغیر کا مقابل ہو گا،

پھر صاحب الافق المبین نے خود ہی اس کا جواب یہ دیا ہے کہ ضرورۃ الوجود بالغیر کا نقیض، سلب ضرورۃ الوجود بالغیر ہے، لیکن اس "بالغیر" کو اس طرح تصور کیا جائے کہ یہ "ضرورت" کی قید ہے نہ کہ "سلب ضرورت" کی اور یہی حال امتناع کے نقیض کا ہے، ایسی صورت میں صرف یہ لازم آئے گا جو ضرورت غیر سے حاصل ہوتی ہے، اس کے (نقیض) میں سلب ہے، نہ کہ ضرورت، کا سلب غیر سے حاصل ہوا ہے، اور محال جو کچھ ہے، وہ یہی ہے کہ ضرورت کا سلب غیر سے حاصل ہو نہ کہ ضرورت کا حصول غیر سے محال ہے؛

ایک خاص امر کے متعلق تنبیہ

متقدمین کے متعلق یہ مشہور ہے، کہ وہ وجوب امکان وحدت اور وجود ان تمام امور کو اعیان (یعنی اشیاء کے وجود خارجی) پر زاید قرار دیتے ہیں اور متاخرین کے متعلق یہ بات بیان کی جاتی ہے، کہ وہ ان چیزوں کے متعلق یہ عقیدہ رکھتے ہیں، کہ (خارج میں نہیں) بلکہ ذہن میں ماہیتوں پر یہ چیزیں زائد ہوتی ہیں، اور یہ کہتے ہیں کہ ان کا شمار ان ذہنی اور عقلی امور میں ہے، جن کو عقلیات صرفہ کہا جاتا ہے، یعنی خارج اور اعیان میں ان کے مقابلے میں کوئی ایسی صورت نہیں ہوتی، جو ان امور کی (خارج) میں نمائندگی کرتی ہو،

اس مسئلے میں حق تعالیٰ نے اعتدال کی جو راہ امت وسط کے سلوک کی وجہ سے مجھ پر کھولی ہے میں اسے بھی بتاتا چلا آرہا ہوں، کہ ان معانی کے وجود کی دراصل نوعیت کیا ہے، اور کن بنیادوں پر ان کی نفی کی جاتی ہے، یعنی اثبات ونفی دو شکلیں ایک ہی طور پر کیونکر ممکن ہیں (اپنی ذاتی رائے سے قطع نظر کرکے اس وقت میں یہ کہنا چاہتا ہوں) کہ بعض لوگ جن کو میں قابل خطاب نہیں سمجھتا، لیکن صرف ان کے کلام کی کمزوری دکھانے کے لیے، تم تک ان کی یہ بات پہنچاتا ہوں، کہ ان

لوگوں کا ان امور کے متعلق یہ خیال ہے، کہ یہ چیزیں جن ماہیتوں کے ساتھ متعلق ہوئی ہیں، اور ان ماہیتوں کو ان سے موصوف کیا جا رہا ہے، ان پر ان کی وجہ سے خارج میں ہو، یا ذہن میں کسی بات کا بھی کوئی جدید اضافہ نہیں ہوتا،

لیکن بادنیٰ تامل خود فطری طور پر تم پر یہ بات واضح ہوسکتی ہے، کہ جو شخص یہ کہتا ہے، کہ انسان ممکن الوجود ہے، یا فلک ممکن الوجود ہے، تو کیا اس قضیے سے اس کا مطلب صرف یہ ہوتا ہے، کہ انسان میں صرف انسان کے معنی ہیں، یا فلک میں فلک کے معنی ہیں، جیساکہ میں نے وجود کے متعلق ان سے نقل کیا ہے، بلکہ واقعہ یہی ہے کہ وجود ایک ایسی صفت ہے جس کا اطلاق انسان اور فلک دونوں پر ہوسکتا ہے،

پھر اسی طرح اگر امکان کو لیا جائے، اور اس کا اطلاق انسان پر کیا جائے، یعنی اس پر محمول کیا جائے اور اس کا مطلب فقط یہ ہو، کہ انسان پر انسان محمول ہوا ہے، پھر اسی امکان کو فلک پر محمول کیا جائے، اور سمجھا جائے کہ نفس فلکیت کا اطلاق فلک پر کیا گیا ہے، تو کیا ایسی صورت میں امکان پھر ایسا لفظ رہ جائے گا جس کے متعلق کہا جاتا ہے، کہ وہ ایک ایسے خاص معنی کے لیے موضوع ہے جو اس معنے سے بالکل جدا ہے جس کے لیے انسان یا فلک کا لفظ وضع کیا گیا ہے۔

اور اگر اس کا اطلاق فلک پر اسی معنی کے حساب سے کیا جائے، جس اعتبار سے وہ ان چیزوں پر محمول کیا گیا ہے، جو انسانیت سے موصوف ہیں، تو اس کا مطلب تو پھر یہ ہوا کہ انسان اور فلک دونوں کا مفہوم واحد ہے، حالانکہ یہ بات بدیہی البطلان ہے،

الحاصل جب امکان کو مختلف ماہیتوں پر محمول کرتے ہیں، تو اس کا یہ مطلب قطعاً نہیں ہوتا کہ ان تمام مختلف ماہیتوں یا ان میں سے کسی ایک کا امکان عین ہے، بلکہ امکان کی حیثیت ان ماہیتوں کے ساتھ اس عرض عام کی ہوتی ہے، جو اپنے تمام معروضات کے لیے عام ہوتا ہے اور خارج سے

اس کا لحوق ان ماہیتوں کے ساتھ ہوتا ہے'

قدماء کی اس رائے پر فلسفے کے بعض علما نے تعجب کا اظہار کرتے ہوئے لکھا ہے کہ:۔

صانع (حق تعالی) کے وجود پر دلیل قائم کرتے ہوئے لکھا ہے' وہ یہ بھی تقریر کرتے ہیں کہ "عالم ممکن ہے" اور ہر ممکن بالطبع کسی ترجیح دینے والے سبب کا محتاج ہوا کرتا ہے' لیکن جب خود "امکان" کے معنی پر بحث کرنے کا وقت آتا ہے تو اس وقت کہنے لگتے ہیں "کہ امکان اس شئے کا عین ہوتا ہے' جس کی طرف مضاف اور منسوب ہوتا ہے"

ایک اشراقی کا قاعدہ

اور ایسی صورت میں گویا مآل کار یہ ہو جاتا ہے کہ "عالم صانع کا محتاج اس لیے ہے' کہ عالم عالم ہے" اشراقیوں کے شیخ نے یہ بات ثابت کرنے کے لئے کہ امکان' یا اس قبیلے کے جتنے معانی ہیں یہ سب کے سب صرف عقلی اور ذہنی اوصاف ہیں' اور خارج میں ان کی کوئی صورت نہیں ہوتی ہے' ایک قاعدۂ کلیہ بنایا ہے جس کا حاصل یہ ہے' کہ:۔

ہر وہ طبیعت جو عام ہے اگر اس کا نوعی اقتضا یہ ہو' کہ خارج میں بھی اس کے مقابلے میں کوئی صورت ہوگی' تو اس کا لازمی نتیجہ یہ ہوگا کہ خارج میں ایک ساتھ دوسری صورت' اور دوسرے کے ساتھ تیسری صورت اس طرح مسلسل پائی جائے' کہ ایک کے پیچھے دوسری لگی ہوئی ہو گویا (خارج میں جوں ہی کہ ان معانی عامہ میں سے کسی ایک کے لیے کوئی خارجی صورت فرض کی جائے گی) معاً ایسے لاتناہی سلسلوں کا ماننا ضروری ہو جائے گا' جو یکے بعد دیگرے پیدا ہوتے چلے جائیں گے' مثلاً وجود' یا وجوب' یا امکان' یا وحدت وغیرہ کہ ان معانی کا وجود خارج میں نہیں ہو سکتا' کیونکہ مثلاً اگر وجود کے لیے علاوہ ماہیت موجودہ کے کوئی عینی اور خارجی وجود فرض کیا جائے' تو پھر اس وجود کے لیے کوئی خارجی وجود فرض کرنا پڑے گا' اور اسی طرح اس وجود کے وجود کے لیے

وجود خارجی ہوگا' یوں ہی یہ سلسلہ لامتناہی ہو جائے گا' پھر اس مجموعی سلسلے کا بھی کوئی وجود ہوگا' اور یہ وجود بھی ایک خارجی حقیقت ہو گی' پھر اس کے لیے وجود ماننا پڑے گا۔ گویا دوبارہ لامتناہی وجودوں کا سلسلہ پیدا ہو جائے گا' اور بات اسی پر ختم نہ ہو گی' بلکہ ہر مجموعے کے لیے ایک وجود' پھر اس وجود کے لیے وجود' اور اصل وجود کا تحقق اس وقت تک ممکن نہ ہو گا جب تک کہ یہ تمام لامتناہی سلسلے موجود نہ ہو لیں'

اور یہی حال مثلاً وحدت کے مفہوم کا ہے' کہ اگر ماہیت کے علاوہ وحدت کا کوئی خارجی وجود مانا جائے تو ماہیت کی اپنی وحدت کے سوا خود وحدت کے لیے بھی ایک مستقل وحدت ہو گی'

جو ماہیت کی وحدت کے سوا ہو گی' پھر وحدت کے اس خارجی وجود کے لیے ایک وحدت ہو گی اور وحدت کے لیے ایک وجود ہو گا' یوں ہی سلسلہ اس طرح لامتناہی اور غیر محدود ہو جائے گا' کہ ایک کے پیچھے دوسرا لگا ہوا ہے' اور ہر ایک پر دوسرے کا اضافہ مسلسل ہو رہا ہے'

یہی حال امکان اور وجوب کا بھی ہے' کہ امکان اور وجود دونوں کی باہمی ترکیب سے دوسرے اور چوگنے لامتناہی سلسلے مسلسل پیدا ہوتے چلے جائیں گے' مثلاً امکان کے لیے ایک وجود ہو گا' اور امکان کے اس وجود کے لیے ایک امکان ہوگا' کیونکہ اگر اس وجود کے لیے امکان نہ ثابت کیا جائے گا' تو پھر واجب بن جائے گا' اور واجب ہونے کے بعد پھر یہ کہنا کہ وجود امکان کو عارض ہوا ہے غلط ہو جائے گا'

الغرض ان لامحدود سلسلوں کے علاوہ امکان اور وجوب بالغیر کے باہمی تعلقات' اور وجود وجوب' اسی طرح سے وحدت اور وجوب' ان سب کی پیچ در پیچ گتھیوں کی بدولت لامتناہی سلسلوں کا ایک انبار پیدا ہو جاتا ہے' اور یہ سب اس کا نتیجہ ہے کہ ان عام مفہوموں اور معانی کے لیے خارج میں ہم نے کوئی واقعی صورت تجویز کی تھی'

پس حاصل یہ ہے کہ طے کر لینا چاہیے کہ ہر وہ مفہوم جس کا حال ان

معانی عامہ کے مانند ہو خارج اور اعیان میں ان کی کوئی صورت ہی نہیں ہوتی، اور خارج کے لحاظ سے ماہیت کے سوا دراصل یہ کوئی چیز نہیں ہیں،

اور اسی لیے کہا جاتا ہے، کہ ٹھوس اور صحیح بات یہی ہے، کہ اس قسم کے سارے معانی اور مفاہیم دراصل صرف ایسے انتزاعی حقائق اور ذہنی اعتبارات ہیں، جن کے مقابلے میں خارجی طور پر کوئی چیز نہیں ہوتی،

بلکہ یہ ذہنی تعینات ہیں، جہاں تک ذہن ان کا اعتبار کرے یہ پیدا ہو سکتے ہیں، اور جہاں پر چاہے اعتبار اور فرض کے اسی سلسلے کو روک دے اور ان کے حصول میں جس قسم کی تکرار لازم آتی ہے، محض عقل کی تخصیص سے تکراروں کا یہ دروازہ بند ہو جاتا ہے،

ایک خاص بحث اور اس کی تنقیح

لیکن بحث اور تنقید کے بعد اشراقیوں کا یہ قاعدہ چند سخت اعتراضوں کے بعد پھر متزلزل ہو جاتا ہے، جن میں ایک اعتراض یہ ہے کہ اس قاعدے کی استواری اور مضبوطی پر اصرار کرنے والے واجب الوجود کے متعلق یہ عقیدہ رکھتے ہیں کہ وہ صرف وجود اور محض ہستی ہے، جو اپنی ذات کے ساتھ قائم ہے، اور اس کا وجوب نفس اس کی ذات کا اقتضا ہے، اب اگر وجود کے متعلق ان کی یہ بات تسلیم کر لی جائے کہ وہ صرف ایک اعتباری معنے ہے، اور خارج میں اس کی کوئی صورت نہیں ہے تو پھر اسی وجود کو واجب تعالیٰ میں اگر یہ صرف خارجی نہیں، بلکہ قائم بالذات، اور واجب بالذات کس طرح تسلیم کرتے ہیں، کیا یہ صریح تناقض نہیں ہے، وجود کو محض اعتباری مفہوم بھی قرار دینا، اور وجود واجب کو تمام خارجی صورتوں کی صورت، اور تمام اعیانی حقیقتوں کی حقیقت بھی سمجھنا کیا خود اپنے دعوی کی شکست نہیں ہے،

دوسرا اعتراض یہ ہے کہ خود اس قاعدے کا بنانے والا اور اس کلئے کا تراشنے والا (شیخ الاشراق) اس بات کا قائل ہے کہ ایک واحد مفہوم یا ایک معنی فرد کے متعلق بالکل ممکن ہے، کہ وہ کسی شئے کی صفت ہو، اور

پھر کسی دوسرے مقام میں اسی معنی یا مفہوم کا حصول نفس اپنی ذات سے ہو؛ اور اس کا تقوم خود اپنے نفس سے ہو،

حاصل یہ ہے کہ ایک مفہوم واحد، یا معنی مفرد کے لیے بالکل جائز ہے، کہ ہستی کی مختلف منزلوں، اور حصول وکون کے مختلف مدارج کے لحاظ سے متفاوت ہوتا چلا جائے، اور قوت، ضعف، نقص وکمال، کے مختلف اطوار میں اس کے احکام مختلف ہوتے چلے جائیں، پس جب اشراقی اس کو تسلیم کرتے ہیں، تو کیوں نہیں وہ ان معانی میں بھی اس قاعدے کو جاری کرتے ہیں، جیسا کہ وجود اور وحدت کے متعلق میں نے پہلے بھی بیان کیا ہے، کہ تحقق کے اعتبار سے یہ مختلف اطوار، کو بآسانی قبول کرتے ہیں، اور برتری وفضیلت نقصان، وکمی، کے لحاظ سے ان کے تحقق کے پیرائے متفاوت ہوتے ہیں، (میں نے بیان کیا تھا کہ) ان دونوں (وجود و وحدت) کا انتہائی کمال یہ ہے، کہ وہ ایک قیوم یکتا، واجب بالذات کے رنگ میں پایا جائے، اور نقص وکوتاہی کی ان کی آخری حد یہ ہے، کہ وہ صرف ایک ایسے عقلی اور ذہنی اضافی اور رابطی اعتبار بن کر رہ جائیں کہ جن کے مقابلے میں خارجی طور پر کوئی واقعی حقیقت نہیں ہوتی،

پس ایسی ماہیتیں جن کا تحقق نفس ان کی ذات کا اقتضاء نہ ہو، ان کی موجودیت وجود ہی کے ذریعے سے حاصل ہوتی ہے، نہ کہ نفس ان کی ذات کا یہ اقتضاء ہوتا ہے، اور خود وجود کی موجودیت نفس اس کی ذات کی بدولت ہوتی ہے، کیونکہ (اس اصطلاح کی بناء پر) وجود ہی ان تمام ماہیتوں کی حقیقت ہوتی ہے، جو اس وجود کی وجہ سے موجود ہوئی ہیں، ظاہر ہے، کہ ایسی صورت میں وجود کے لیے حقیقت کیوں نہ ہوگی، لیکن اس کی حقیقت چونکہ اس کی ذات کی عین ہوتی ہے، اس لیے اپنے موجود ہونے میں کسی دوسرے وجود کی محتاج نہیں ہوتی، اور اسی وجہ سے تسلسل کا جو سلسلہ چھڑتا تھا وہ بند ہو جاتا ہے، البتہ عقل کو اس کا اختیار ہے، کہ اس وجود کے لیے کوئی موجودیت فرض کرے (لیکن یہ علمی اعتبار ہے، جب تک عقل اعتبار کرے گی،

سلسلہ جاری رہے گا، اور جہاں چاہے گی روک دے گی

اور اس کی مثال ایسی ہو گی جیسے نور کی حقیقت کے متعلق (اشراقیہ) کہتے ہیں، کہ وہ اشیا کے ظہور کا نام ہے، یا ظہور اشیا کا یہ محل اور مظہر ہے، گویا دنیا کی ساری چیزیں نور کے ذریعے سے ظاہر ہوتی ہیں، اور خود نور اپنی ذات کے ذریعے سے ظاہر اور نمایاں ہوتا ہے، نہ یہ کہ نور کے ظہور کے لیے کسی دوسرے نور کی ضرورت ہوتی ہے، کہ ایسی صورت میں انوار کا سلسلہ پھیلے گا، اور لامتناہی حدود تک پھیلتا چلا جائے گا۔

البتہ عقل کے لیے یہ جائز ہے، کہ نور کے لیے بھی کوئی اعتباری اور ذہنی نورانیت فرض کرے اور فور کی اس نورانیت کے لیے پھر نورانیت تراشے، اور یوں ہی اس سلسلے کو آگے بڑھاتی چلی جائے پھر جس نقطے یا منزل پر چاہے، اعتبارات و ملاحظات کے اس سلسلے کو منقطع کر دے۔

اسی طرح اس "وحدت" کے متعلق گفتگو کی جا سکتی ہے، جس کا شمار صفات عینیہ میں کیا جاتا ہے، کیونکہ وحدت دراصل اپنی ذات کے اعتبار سے وجود کی ہوتی ہے، اگرچہ معنی اور مفہوم کے لحاظ سے وحدت، وجود کا غیر ہے، اور ایسا بسا اوقات ہوتا ہے، کہ کسی شے کی ذات، اور حقیقت اس کے اس مفہوم سے جدا ہوتی ہے، جسے عقل اپنے ذہنی عمل کے ذریعے سے حاصل کرتی ہے، مثلاً وجود اور اس کے کمالی صفات کا حال ہے، کہ ذاتاً یہ صفات وجود سے متحد ہوتے ہیں لیکن معناً و مفہوماً ان میں تغائر ہوتا ہے،

اور کبھی ایسا بھی ہوتا ہے، کہ کسی شے کے لیے صرف عقلی مفہوم ہوتا ہے، اور خارج میں ان کی کوئی واقعی حقیقت نہیں ہوتی، جیسے امکان، امتناع یا اجتماع نقیضین، شریک باری، اور اسی قسم کے مفہومات کا حال ہے، بلکہ تمام عدمی، سلبی، اضافی مفہوموں کی بھی یہی نوعیت ہے،

کبھی چند معانی اور متعدد مفہومات ہوتے ہیں، جو ایک ہی وجود کے ساتھ موجود ہوتے ہیں بلکہ حقیقت کے اعتبار سے بھی سب کے سب متحد ہوتے ہیں، جیسے علم، قدرت، حیات، وغیرہ ایسے صفات جو ذات حق کے عین ہیں،

اور اسی تقریر سے اس دعوے کی بھی تردید ہو جاتی ہے، جسے اس جلیل القدر شیخ نے اپنی کتاب "مطارحات" میں بڑے زور و شور سے درج کیا ہے، شیخ کے اس دعوے کا حاصل یہ ہے، کہ:-

ہم ان لوگوں سے بسا اوقات اغماض اور چشم پوشی سے کام لیتے ہیں، جو عموماً یہ بولا کرتے ہیں کہ موجودیت اور وجود دونوں ایک ہی چیز ہے، ورنہ اب ہم کہتے ہیں کہ وجود اور وحدت دونوں اس معاملے میں کہ تمہارے خیال میں یہ خارجی امور ہیں، اور ہمارے نزدیک یہ عقلی اعتبارات ہیں، اور ہم اس کو بھی تسلیم کر لیتے ہیں، کہ وجود میں لاتناہی سلسلے کا ماننا لازم آتا تھا، اس کو تم یہ کہہ کر رد کرتے ہو کہ وجود و موجودیت کے سوا کوئی دوسری چیز نہیں ہے، لیکن وحدت اور وجود ان دونوں کے مفہوم کا مختلف ہونا تو بدیہی ہے، کیونکہ ان میں سے کسی ایک کے مفہوم کا سوچنا یقیناً دوسرے کے مفہوم کے سوچنے سے جدا ہو جاتا ہے، (یعنی وحدت کے مفہوم کا ذہن میں آنا یقیناً اس کے معنی یہ نہیں ہیں، کہ ہم نے وجود کے مفہوم کو سوچا) بہرحال کسی وقت میں بھی یہ ممکن نہیں ہے، کہ وحدت کا مفہوم وجود کا ہم مفہوم، یا وجود کے معنی وحدت کے ہم معنی ہو جائے،

اس تمہید کے بعد اب ہم کہتے ہیں کہ اگر وجود کو بھی موجود مانا جائے تو یقیناً اس کو بھی کسی نہ کسی قسم کی وحدت ضرور عارض ہو گی، اب اگر وحدت کو بھی موجود فرض کیا جائے تو یقیناً اس وحدت کے لیے بھی کوئی وجود ہو گا، اور پھر اس وجود کے لیے بھی کوئی وحدت ہو گی، اور یہ وحدت بھی اپنے وجود کے ساتھ موجود ہو گی، یہ سلسلہ یونہی دراز ہوتا چلا جائے گا، جس کے بعد لاتناہی وحدتوں کے وجود، اور وجودوں کی وحدتوں کے ایک مرتب سلسلے کا ماننا ضروری ہو جاتا ہے،

اور یہ کوئی کہہ نہیں سکتا، کہ وجود کی وحدت، وجود کی عین ہوتی ہے، یا وجود کی وحدت وحدت کے سوا کوئی دوسری چیز نہیں ہے، کیونکہ وحدت اور وجود کے مفہوم میں یقیناً کھلی ہوئی مغائرت ہے، ایک کا معنی

دوسرے سے بالکل جدا ہے، اور ظاہر ہے کہ دو چیزیں کبھی ایسی ایک چیز نہیں بن سکتیں جس کی یکتائی اور وحدت خود اس کی ذات کا اقتضاء ہو، یہ تھا شیخ الاشراق کے کلام کا خلاصہ جس کی بنیاد صرف اس مقدمے پر ہے، کہ دو مختلف مفہوموں کے متعلق شیخ یہ محال سمجھتے ہیں کہ کسی ذات واحد، یا مصداق واحد سے دونوں حاصل کئے جائیں

مگر واقعہ یہ ہے کہ خود یہی مقدمہ غیر مسلم ہے، کیونکہ بسا اوقات صرف ایک امر یا کوئی ایک ہی حقیقت صرف ایک ہی حیثیت سے متعدد مفہومات اور مختلف معانی کی مصداق ہوتی ہے، یا کسی ایک فرد سے ان مختلف مفہوموں کو پیدا کیا جاتا ہے، مثلاً زید ہی کے وجود کو لو یہ معلول بھی ہے، معلوم بھی ہے مرزوق بھی ہے متعلق بھی ہے سب ہی کچھ ہے، باوجودیکہ سارے معانی باہم مختلف بھی ہیں، لیکن اس کی وجہ سے کیا یہ کہنا صحیح ہوگا کہ ان تمام مفہوموں اور معانی کے وجود بھی ایک دوسرے سے علیحدہ ہیں، آخر حکماء و فلاسفہ کا حق تعالیٰ کے وجود واحدی الٰہی کے متعلق یہ متفقہ عقیدہ نہیں ہے، کہ حق تعالیٰ کے تمام حقیقی صفات وجود حق کے عین ہیں،

خلاصہ یہ کہ محض مفہوموں اور معانی کا اختلاف اس امر کو مستلزم نہیں ہے، کہ ان میں ہر ایک کی حقیقت، یا ان میں ہر ایک کا وجود دوسرے کی حقیقت اور وجود کے تغائر ہو، تغایر کے لئے قطعاً اتنی بات کافی نہیں ہے، جب تک کہ علاوہ اختلاف معانی کے کسی اور دلیل سے ان کی باہمی مغائرت کو ثابت نہ کیا جائے، الہیات شفا میں شیخ الرئیس نے اسی کی طرف اپنے ان لفظوں سے اشارہ کیا ہے، جن سے میرے اس دعوے کی تائید ہوتی ہے کہ کسی شے کا عاقل و معقول ہونا، اس امر کو ضروری نہیں بناتا کہ ذات کے اعتبار سے بھی ان میں کوئی واقعی دوئی یا اثنینیت ہے، نہ واقعی طور پر یہ ضروری ہے، اور نہ اعتباری طور پر ہم اس دوئی کے سوچنے پر اپنے کو لاچار پاتے ہیں

یا جب کسی متحرک شے کے متعلق ہم یہ کہتے ہیں، کہ اس کے لیے

محرک کا ہونا ضروری ہے' تو متحرک میں صرف اقتضاء کو مان لینے کے بعد کہ محرک کوئی اور چیز ہے' بلکہ (محرک کو متحرک کا غیر ثابت کرنے کے لیے) علٰحدہ بحث کی ضرورت ہے' جس کے بعد ایسا ہونا ضروری ہو جائے' اور ثابت ہو جائے کہ متحرک کا بعینہٖ متحرک ہونا محال ہے، اور اسی لیے فلسفیوں سے ایک سرپھرے گروہ کو ابتدا میں اس امر کے ماننے میں کوئی دشواری پیش نہیں آئی' جب انھوں نے حکم لگایا کہ (تمام حرکت پذیر اشیاء) کی محرک بھی ایک ہی شے ہے' جو بالذات محرک ہے' (اور دنیا کی دوسری چیزوں کو وہی حرکت دے رہی ہے)

الغرض محرک کے لئے ان کو خدا کو فرض کرنے کی ضرورت نہیں پیش آئی (بلکہ اشیاء ہی میں سے ایک شے کو انھوں نے بالذات محرک تسلیم کر لیا) اور یہ خیال ان کا اس وقت تک رہا جب تک کہ اس دعوے کے محال ہونے پر ایک مستقل دلیل نہ قائم کی گئی ورنہ صرف محرک اور متحرک کے تصور کرنے کے ساتھ انھوں نے ایک کا دوسرے کے مغائر ہونا ضروری نہ خیال کیا' یہی ان دو چیزوں کا حال ہے' جن میں باہم اضافت کی نسبت ہو' کہ مضاف کا مضاف الیہ سے جدا ہونا' محض اس لیے ضروری نہیں ہے' کہ ان کی نسبت اور اضافت کا تصور ذہن کرتا ہے' (شیخ رئیس کا قول ختم ہو گیا)

میں کہتا ہوں کہ شیخ رئیس کے کلام کا مطلب یہ ہے' کہ صرف معانی اور مفہوم کا اختلاف اس امر کو ضروری نہیں ٹھیراتا' کہ ان کی ذاتوں میں مغائرت ہے' یا وحدت' بلکہ اس کے لئے ایک جداگانہ نظر و فکر کی حاجت ہے' صرف مفہومات کا اختلاف اس کے ثبوت کے لیے کافی نہیں ہے' بس جس طرح تحریک (حرکت دینا) تحرک (متحرک ہونے) کے مفہوم سے ایک جداگانہ امر ہے' یا ابوّت (باپ ہونا) بنوّت (بیٹا ہونے) کے مفہوم سے علٰحدہ ہے' بعینہٖ اسی طرح عاقلیت کا مفہوم معقولیت کے مفہوم سے الگ چیز ہے' (لیکن حقیقی اور ذاتی مغائرت کے لیے صرف اتنی مغائرت کافی نہیں) بلکہ مستقل دلائل اور براہین کے بعد کو

ثابت ہوئی، کہ پہلی صورتوں میں ان کی ذاتوں میں تعدد اور تکثر ضروری ہے، اور دوسرے میں یہ ضروری نہیں، بلکہ دلیل نے یہ ثابت کیا، کہ کسی مجرد ذات کا عاقل ہونا ہی اس کی معقولیت بھی ہے، یعنی اس کی معقولیت ذات اور وجود کے لحاظ سے کوئی علیحدہ چیز نہیں ہے، اگرچہ مفہوم کے اعتبار سے عاقلیت اور معقولیت میں مغائرت ہے بغیر کسی دغدغے اور وسوسے کے واقعہ صرف اس قدر ہے، چاہیے کہ اس نکتے کو ہمیشہ سامنے رکھا جائے، کیونکہ بہت سے پاؤں ایسے مقام پر آکر پھسلے ہیں،

اب جاکر تم پر شیخ الاشراق کے اس ساختہ پرداختہ قاعدے کی کمزوری ظاہر ہوئی ہوگی جو وحدت اور وجود کے متعلق بنایا تھا، اور اس کے ثبوت میں جو دلیل پیش کی ہے، وہ بھی بے کار ہو جاتی ہے، کیونکہ صرف مفہوم اور معانی کا اختلاف اس کے ثبوت کے لیے کافی نہیں، بلکہ کسی اور دلیل کی حاجت ہے، گزشتہ مختلف مباحث میں ان مفہوموں کے متعلق تمھیں بتایا جا چکا ہے، کہ ماہیتوں کے ساتھ ان کا لحوق اور عروض کس طرح ہوتا ہے، چاہیے ذرا غور و فکر سے اس مقام پر کام لو،

پھر ایک بات مجھے اور کہنی ہے، کہ تم یہ جان چکے ہو کہ امکان دراصل ماہیت کی ایک ایسی صفت ہے، جس کے ساتھ ماہیت کا اتصاف نفس اس کی ذات کی حیثیت سے ہوتا ہے، جس میں اس انتساب کو قطعاً دخل نہیں ہے جو ماہیت کو اپنے فاعل تام سے حاصل ہے، اس کے ساتھ یہ بات بھی محقق ہو چکی ہے، کہ ہر صفت جس کے ساتھ ماہیت اس طرح متصف ہو، وہ کوئی عینی اور خارجی ہستی نہیں، بلکہ صرف اعتباری ہوتی ہے۔

نیز تم یہ بھی جانتے ہو کہ امکان کا مفہوم سلبی اور عدمی ہے، پھر ظاہر ہے کہ سلوب یا نیستی کو جب خود اس کو اپنے نفس مفہوم کے لحاظ سے سوچا جائے تو اس وقت وجود اور ہستی سے ان کو کچھ حصہ نہیں مل سکتا، خواہ خارجی وجود ہو یا ذہنی،

جھگڑنے والوں کا وہ فرقہ جو امکان کو عینی، اور خارجی وجود

قرار دینے پر مصر ہے' اور ماہیت کے سوا اس کو خارج میں ثابت کرنا چاہتا ہے' ان کی رسوائی' اور فضیحت کے لیے چاہیے کہ ان کو معلول اول کی حقیقت پر غور کرنے کے لیے کہا جائے' ظاہر ہے کہ معلول اول ان موجودات میں سے ہے جس کا وجود ممکن ہے' کیونکہ معلول اول کو یہ لوگ ذاتی حوادث کے ذیل میں شمار کرتے ہیں' پس اس کے موجود ہونے کے لیے ضرور ہے کہ پہلے اس کو ممکن تسلیم کرلیا جائے' کہ اسی کے بعد وہ موجود ہوسکتا ہے' کیونکہ کسی کے وجود کا غیر کی جانب سے مرجح ہوجانا اس کا تصور اس وقت تک نہیں کیا جاسکتا جب تک کہ اس کو ممکن نہ مان لیا جائے'

پس یہ ضرور ہے کہ امکان کو معلول اول پر مقدم مانا جائے' اور جب امکان کو اس پر تقدم حاصل ہوگا تو ظاہر ہے کہ یہ امکان بھی ممکن ہی ہوگا کیونکہ اس کا واجب بالذات ہونا تو محال ہے' آخر ایسی صفت جس کا غیر سے تعلق ہو اس کے واجب ہونے کی کیا صورت ہے' نیز دو واجبوں کا ہونا بجائے خود ایک امر ممتنع ہے' اس لیے ضرور ہوا کہ اس امکان کو ممکن ہی مانا جائے' پھر اس کے لیے ایک مرجح اور علت کی ضرورت ناگزیر ہوجاتی ہے' اب اگر اس ذات کو جس کا وجود بالذات واجب ہے (یعنی حق تعالیٰ) اس کو اس امکان کا مرجح اور علت قرار دیا جائے تو اس وقت دو محالوں کا التزام کرنا پڑے گا'

پہلا محال تو یہ ہے کہ ایک ذات واحد میں دو جہتیں پیدا ہوجائیں گی۔ یعنی اس واحد کا اس طرح ہونا کہ اس سے دوسری چیز کا حصول ہوا' ایک پہلو تو یہ ہے'

دوسری جہت یہ کہ اسی واحد سے اس شے کا امکان بھی پیدا ہوا' حالانکہ ذات احدیت میں اس کی گنجائش نہیں'

دوسرا محال یہ لازم آتا ہے کہ ایسی صورت میں ممکن کا امکان بھی کسی فاعل کا فعل قرار پاتا ہے جس کا دوسرا مطلب یہ ہوا کہ ممکن کا امکان غیر کا معلول اور غیر سے حاصل شدہ ہے' حالانکہ تم نے ابھی جانا ہے کہ

ممکن کا امکان کسی غیر کا معلول نہیں ہو سکتا۔ پھر وہ غیر جو ممکن بھی نہیں ہے اس کا وہ معلول کس طرح ہو سکتا ہے،

باقی اس فرقے والوں کی یہ مجال نہیں ہے کہ وہ اس وقت یہ شور مچانے لگیں کہ معلول اول سے امکان کو خصوصیت کے ساتھ مقدم نہیں مانا جا سکتا بلکہ جتنی ازلی ہستیاں ہیں ان کا یہی حال ہے، کیونکہ اس کا مطلب یہ ہو گا کہ امکان کا حصول اشیاء کے موجود ہونے کے بعد ہوا ہے حالانکہ اس کا اقرار کیا جا چکا ہے کہ حدوث امکان کی ذاتی صفت ہے، جس کا مطلب یہ ہوا کہ امکانی ماہیات کے امکانات ان کے اس وجوب سے مقدم ہیں جو غیر کے ذریعے سے انھیں حاصل ہوتے ہیں، کیونکہ وہ وجوب جو غیر کے ذریعے سے حاصل ہوا کرتا ہے وہ ہمیشہ اسی امکان سے کے ساتھ وابستہ ہوتا ہے جو اشیا کو نفس اس کی ذات کی حیثیت سے حاصل ہو، اور اس کے سوا کوئی دوسری بات کس طرح ہو سکتی ہے، کیونکہ ظاہر ہے کہ کسی شے کی وہ حالت جو خود اس کے نفس کی حیثیت سے اس کے لیے ثابت ہو قطعاً یہ حال اس حال پر مقدم ہو گا جو غیر کی جانب سے اس شے کے لیے پیدا ہوتا ہو،

اس موقع پر یہ عذر کرنا بھی بیہودہ ہے کہ ازلیات کا امکان اس امکان سے ایک جداگانہ شے ہے جو دوسرے ممکنات کے لیے ثابت ہے کیونکہ وہ امکان جو وجوب اور امتناع کا قسیم ہے ناممکن ہے کہ معلولات کے ذیل میں داخل ہونے والی کوئی چیز اس کے دائرے سے باہر نکل جائے، اور یہ کیسے ہو سکتا ہے، آخر اگر ابداعیات (ازلیات) جن کا وجود دائمی ہے اگر وہ ایسے بالذات ممکن نہ ہوں گے جو واجب اور ممتنع کا قسیم ہے تو پھر ان کو واجب بالذات تسلیم کرنا پڑے گا یا ممتنع بالذات حالانکہ ایسا نہیں ہے،

نیز اس موقع پر یہ عذر بھی قطعاً بیکار ہے جو شیخ الرئیس کے

ان بچے کھچے مسودات سے اخذ کر کے پیش کیا جاتا ہے جن کا نام اس نے انصاف و اتصاف رکھا ہے' شیخ کی عبارت یہ ہے :۔

"وہ ہستی جو حق اور اول ہے وہ معلولات کو ایسا امکان نہیں عطا کرتی جس میں امکان کو ان معلولات پر تقدم حاصل ہو جائے،

کیونکہ اس وقت جو کچھ بھی بات ہو رہی ہے اس کا زمانی تقدم سے کوئی تعلق ہی نہیں ہے' ایسی صورت میں بلاشبہہ مبدع (خالق) اور کائن (مخلوق) میں یہ فرق پیدا ہو جاتا کہ ایک پر امکان کو تقدم حاصل ہے اور دوسرے پر نہیں'

لیکن ہم جب تقدم ذاتی اور تقدم بالطبع کے متعلق گفتگو کر رہے ہیں تو اب اس کی گنجائش کہاں ہے' اور اس میں کوئی شک نہیں ہے کہ اگر امکان کو کوئی خارجی امر قرار دیا جائے اور اس کے بعد پھر یہ مانا جائے کہ وہ وجود جو غیر سے حاصل ہوتا ہے ضرور ہے کہ نفس اپنی ذات کی حد تک وہ ممکن ہو'

اب ظاہر ہے کہ ایسی بات جو کسی شے کو خود اس کی ذات کی حیثیت سے ثابت ہو' قطعاً اس کو اس امر پر تقدم حاصل ہو گا جو غیر کی جانب سے اس شے کو ثابت ہو' خصوصاً جب اس غیر سے حاصل ہونے والے امر کے لیے یہ شرط ہو کہ پہلے اس شے کے لیے وہ چیز ثابت ہو جو نفس اس کی ذات کا اقتضا ہے' یقیناً ان لوگوں کے لیے جو امکان کی موجودیت کے قائل ہیں اس مشکل میں کوئی چارۂ کار نہیں ہے بجز اس کے کہ وہ اسی تاویل و معذرت کی طرف رجوع کریں جو میں نے ان کے مسلک کی تحقیق کرتے ہوئے پہلے کہا ہے' یعنی یہ کہ امکان اور اس کے ہم جنس جتنے معانی ہیں یہ نفس اپنی ذات کی رو سے معدومات ہیں' البتہ غیر کے اعتبار سے ان کو بھی موجودات کے سلسلے میں شریک کیا جا سکتا ہے'

اور یہ کیسے ہو سکتا ہے' آخر اگر امکان ایسا موجود خارجی تسلیم

کرلیا جائے جس کا وجود فی نفسہ ہوا کرتا ہے اگرچہ اس کے اس فی نفسہ وجود کا حصول غیر ہی کے ساتھ کیوں نہ ہو؛ جیسے ان تمام خارجی اعراض کا حال ہے جن کی صورتیں خارج میں موجود ہیں تو اس وقت امکان میں ماہیات کے ان لوازم میں سے ہونے کی صلاحیت قطعاً باقی نہیں رہتی جو ان ماہیتوں کو ہر حال میں ثابت ہوں، یعنی ان کے وجود اور عدم سے قطع نظر کر کے جس طرح بھی لحاظ کیا جائے، وہ بہر حال ان کے لیے ثابت ہوں، کیونکہ ماہیت کے ایسے لوازم جو ان کے لیے مطلقاً ثابت ہوں خواہ عام اصطلاح کی بنیاد پر ان کی شرح کی جائے یا نہ کی جائے، بہر حال ان کا عقلی اور ذہنی امور میں سے ہونا ضروری ہے،

نیز اگر ممکن کے امکان کی کوئی خارجی اور عینی صورت ہو تو پھر ماہیتوں کے لیے نہ وجود ہی کا لحوق و عروض ممکن ہے، نہ وہ وجوب ہی ان کے لیے ثابت ہو سکتا ہے جس کا حصول غیر سے ہوتا ہے کیونکہ اگر عدم اور وجود کی عدم ضرورت کو وجودی اور خارجی حال قرار دیا جائے گا تو یہ صرف اسی ماہیت کا حال قرار پا سکتی ہے جو موجود ہو، تو پھر عدم اور وجود کی ضرورت کے درمیان اور (امکان) کے درمیان منافات پیدا ہو جائے گی کہ ان ضرورتوں (یعنی وجوب اور امتناع) کو بھی (تو ایسی صورت میں) خارجی صفات میں شمار کرنا ہوگا،

البتہ امکان کو اگر ماہیت کی ایسی صفت قرار دی جائے جس کے ساتھ ماہیت کا اتصاف نفس اس کی ذات کی حیثیت سے ہوتا ہے اور جس کی طرف ماہیت کا وجود یا عدم منسوب ہے یا جس کے ذریعے سے ماہیت کو یہ باتیں حاصل ہوتی ہیں، اس اتصاف میں اس کے لحاظ کرنے کی قطعاً ضرورت نہیں اس شکل میں بلاشبہ امکان ماہیت کے لیے ثابت ہوگا اور وہ وجود یا عدم جو غیر کے ذریعے سے ماہیت کو عارض اور لاحق ہو وہ اس امکان کے ثبوت کے لیے نہ مضر ہے نہ منافی،

پس اصل واقعہ یہ ہے کہ ان دونوں صفات یعنی (عدم اور وجود) کے

موصوف اور موضوع متعدد ہیں، اور معین طور پر جب ان میں سے ایک ماہیت کو لاحق ہوتی ہے تو وہ ملحوق مختلف ہوتے ہیں،

باقی وہ جو بعضوں نے یہ کہا ہے کہ ممکن کا امکان دراصل اس کے وجود کے اس عدم ضرورت اور اس کے عدم کے اس عدم ضرورت کی تعبیر ہے جو خود ممکن کی ذات سے پیدا ہوتے ہیں، اور خود اس کی ذات کو سامنے رکھنے کے بعد (عقل) ان کا قیاس کرتی ہے،

امکان کی اس تشریح کی سخافت اور کمزوری ظاہر ہے، کیونکہ واجب، ممکن، ممتنع، کی طرف شے کی تقسیم اس کے وجود کی طبیعت کو سامنے رکھ کر کی گئی ہے اس کے سوا اس تقسیم میں کسی قسم کی کوئی دوسری تقئید یا قیاس آرائی کو دخل نہیں ہے،

چند مشکلات اور ان سے نجات کی راہیں

جن لوگوں کا یہ خیال ہے کہ امکان اور اسی قسم کے دوسرے مفہومات مثلاً وجوب وجود شئیت، وحدت، ان سب کی خارج میں بھی صورتیں ہیں، اور ممکن، واجب، موجود، واحد شے، وغیرہ کی ذات کے سوا یہ مستقل طور پر عینی ہویت اور حقیقت ہیں، اس دعوے کے ثبوت میں اس گروہ کے چند دلائل یہ بھی ہیں:-

پہلی دلیل یہ ہے کہ ہم جب کسی شے کے متعلق یہ کہتے ہیں کہ اعیان اور خارج میں وہ ممکن ہے تو یقیناً ہم اپنے اس قول میں اور اس قول میں کہ وہ شے صرف ذہن میں ممکن ہے ان دونوں باتوں میں بالبداہتہ فرق محسوس کرتے ہیں، اس فرق کی وجہ اس کے سوا اور کیا ہوسکتی ہے کہ جو ممکن، خارج میں ممکن ہے اس کا امکان بھی خارج میں ہے اور ذہنی ممکن کا امکان ذہن میں ہے اسی پر اس کے دوسرے نظائر (یعنی وجوب وجود شئیت وحدت) وغیرہ کو قیاس کرلو،

دوسری دلیل ان لوگوں کی یہ ہے کہ اگر اعیان اور خارج میں کوئی شے ممکن نہیں ہوتی تو اس کا مطلب پھر یہ ہوگا کہ خارج میں وہ شے یا ممتنع ہوگی یا واجب کیونکہ کوئی شے ان تین صفات کے احاطے سے باہر نہیں ہوسکتی، اسی طرح اگر اشیاء کو موجود خارج میں نہ قرار دیا جائے گا،

تو خارج میں وہ معدوم ہوں گی' یا اگر خارج میں کوئی چیز واحد نہ ہوگی تو پھر اس کو خارج میں کثیر ماننا پڑے گا' اس کا لازمی نتیجہ یہ ہوگا کہ ایسی صورت میں ہم جس چیز کے متعلق' اعیان اور خارج میں ممکن یا موجود یا واحد ہونے کا حکم کرتے ہیں وہ وجود کے اعتبار سے خارج میں یا تو ضروری ہوگی' یا عدم کے لحاظ سے ضروری ہوگی (کیونکہ جب خارج میں ممکن کا ہونا ممکن نہیں ہے تو اب اعیانی طور پر اس کے لیے وجود ضروری ہوگا' یعنی واجب ہوگا' یا عدم ضروری ہوگا یعنی ممتنع ہوگا) یا وہ خارج میں معدوم ہوگا (جب کہ موجود کے وجود کا خارج میں انکار کیا جائے) یا وہ کثیر ہوگا (جب واحد کی وحدۃ کا خارج میں انکار کیا جائے) حالانکہ یہ صراحۃ وہ تناقض ہے جس کا محال ہونا بدیہی ہے'

تیسری دلیل ان لوگوں کی یہ ہے کہ اگر یہ چیزیں (یعنی امکان' وجوب' وجود' وحدت' وغیرہ) صرف ذہنی اوصاف یا عقلی محمولات قرار دیئے جائیں اور اس کا انکار کیا جائے گا کہ یہ بجائے خود ایسے خارجی امور ہیں جن کی خارج اور اعیان میں اپنی مستقل حقیقت ہو تو اس کا دوسرا مطلب یہ ہوگا کہ ذہن انسانی کو ان مفہومات کے متعلق اس کا اختیار دیا جاتا ہے کہ جس ماہیت کو چاہے ان اوصاف کے ساتھ متصف کردے' گویا اس صورت میں ہر مفہوم کا ممکن بن جانا آسان ہے حتیٰ کہ شریک باری یا اجتماع نقیضین' یا عدم مطلق یہ سب کے سب ممکن ہوسکتے ہیں' اسی پر اس کے ہم رتبہ صفات کو قیاس کرلو'

چوتھی دلیل ان کی وہ ہے جو صرف امکان کو اعیانی حقیقت ثابت کرتی ہے' جس کی تقریر یوں کی جاتی ہے :-

> "ظاہر ہے کہ ہر وہ چیز جو حادث اور نوپیدا ہوگی ضرور ہے کہ اس کے وجود کا امکان اس سے پہلے ثابت ہو' اور فاعل کسی ممکن کو اسی وقت وجود عطا کرسکتا ہے جب وہ اعیانی طور پر خارج میں ممکن بھی ہو' ورنہ ایسی چیز جس کا امکان صرف

ذہنی ہو، محض اس امکان ذہنی کی وجہ سے فاعل اس کو ایجاد نہیں کرتا، کیونکہ صرف ذہنی امکان کی بنیاد پر اگر اس پر فاعل ایجادی عمل کرے گا تو اس کا تحقق بھی صرف ذہن میں ہو کر رہ جائے گا پس ہر وہ چیز جو خارج میں موجود ہوتی ہے ضرور ہے کہ اس کا امکان بھی خارج میں ہو"

بہر حال امکان اور اسی قسم کے دوسرے عقلی امور اور ذہنی اوصاف کے لیے خارجی حقیقت اور عینی صورت ثابت کرنے کے لیے قوی سے قوی دلیلیں جو پیش کی جا سکتی ہیں وہ یہی ہیں،

مگر حق کے طالب کا یہ فرض ہے کہ ان دلیلوں کو مسترد کر دے، یعنی ان سے کہنا چاہیے کہ امکان اور جو چیزیں اس کے مماثل ہیں بلاشبہ عقل اور ذہن میں یہ ان حقائق اور ماہیات پر زاید ہیں جن کی طرف ان چیزوں کو منسوب کیا جاتا ہے، لیکن اس کا مطلب سوا اس کے اور کیا ہو سکتا ہے کہ مثلاً انسان کی ماہیت کو جب عقلی تحلیل کے بعد سوچا جائے گا تو یقیناً نفس انسانی ماہیت کے لیے مثلاً امکان نہ اس کی ذات کا عین ہوگا اور نہ اس کی ذات کا ذاتی جز اور یہی حال ان تمام صفات اور نعوت کا ہے جو ماہیت کے نہ عین ہوتے ہیں نہ جز، لیکن اسی کے ساتھ ماہیت کے ان امور زائدہ کے متعلق یہ دعویٰ کرنا کہ اعیان اور خارج میں بھی ان کی کوئی صورت ہے، یہ قطعاً غیر مسلم ہے زیادہ سے زیادہ اگر یہ دعویٰ صرف وجود کے متعلق کیا جائے یا اس بنیاد پر کہ وحدت تخصیہ بھی دراصل وجود ہی ہے جیسا کہ برہان کے ماہرین کا دعویٰ ہے تو ایک حد تک صحیح ہے، لیکن یہ بات صرف وجود کی حد تک مخصوص رہے گی، لیکن وجود کے متعلق بھی یہ دعویٰ گذشتہ دلیلوں سے ثابت نہیں ہوتا ہے بلکہ وہ تو میرے اس مخصوص استدلال کا نتیجہ ہے جو غیبی الہام اور ملکوتی تائید، علوی امداد اور آسمانی توفیق کی بدولت خصوصیت کے ساتھ مجھے ہمدست ہوا ہے،

باقی جس نے یہ دعویٰ کیا ہے کہ ہم جب کسی شے کے متعلق کہتے ہیں کہ وہ اعیان اور خارج میں ممکن ہے، یا موجود ہے، اس کا لازمی نتیجہ یہ ہے اور ہونا چاہیئے کہ اس ممکن کا امکان اور اس موجود کا وجود بھی اعیان اور خارج میں ہو، میرے خیال میں یہ ملازمت قطعاً غلط ہے، کیونکہ کسی شے کا اعیان میں ممکن ہونا اس حکم کی صحت کے لیے بالکل اُس کی ضرورت نہیں ہے کہ اس کا امکان بھی اعیان میں وقوع پذیر ہو، کیونکہ تم یہ جان چکے ہو کہ کسی شے کا فی نفسہ وجود اس کے رابطی وجود سے بسا اوقات علیحدہ ہو جاتا ہے، پس اس بنیاد پر ہم جو ممکن کو کہتے ہیں کہ وہ اعیان میں ممکن ہے، یہ بھی ذہن ہی کا حکم ہے، اور جب اُس پر ممکن ہونے کا حکم اس طور پر کیا جائے کہ وہ ذہن میں ممکن ہے تو یہ حکم بھی ذہن ہی کا حکم ہے۔

الغرض امکان دراصل ایک ذہنی صفت ہے یعنی اس کے وجود اور ہونے کی خاص شکل اور پیرایہ یہی ہے کہ وہ ذہن میں ہو، اس کے بعد عقل اس کو (یعنی امکان کو) کبھی ان چیزوں کی طرف منسوب کرتی ہے جو خارج میں ہیں اور کبھی ان چیزوں کی طرف منسوب کرتی ہے جو ذہن میں ہیں اور کبھی یوں بھی منسوب کرتی ہے، جس میں اس کے محکوم علیہ کا ذہن یا خارج میں ہونا عقل کے سامنے نہیں ہوتا، یعنی ایک ایسا اطلاقی حکم ہوتا ہے جس کو ذہن اور خارج دونوں سے مساوات کی نسبت ہوتی ہے۔

اسی طرح اگر امتناع کے متعلق کوئی یوں تقریر کرے کہ امتناع کی خارج میں کوئی صورت اگر نہ مانی جائے گی تو لازم آتا ہے کہ ممتنع خارج اور اعیان میں ممتنع باقی نہ رہے، اور جب اس کا امتناع اعیان میں نہ ہوگا تو اعیانی طور پر وہ (ممتنع) واجب ہوگا یا ممکن، اگر یہ تقریر صرف مغالطہ ہے تو پھر گزشتہ دلائل میں سے دوسری دلیل بھی توبجنسہ اسی مغالطے پر مبنی ہے؛

پس واقعہ یہ ہے کہ امتناع، وجوب، امکان دراصل ایسے عقلی اوصاف ہونے میں

باہم مساوی ہیں کہ ان کی اعیان میں کوئی صورت نہیں ہوتی لیکن باوجود اس کے اشیاء کا ان کے ساتھ اتصاف اعیان اور اذہان دونوں میں ہوتا ہے، اور جب واقعہ یہ ہے تو ظاہر ہے کہ دعوے کی دو دلیلیں یعنی اول اور ثانی باطل ہو گئیں (یہاں ایک اور امر پہ تنبیہ بھی ضروری ہے) اور وہ یہ ہے کہ امکان، امتناع، وجوب، اور وجود وغیرہ کے لیے اعیان میں کوئی صورت نہیں ہوتی، اس کے ثبوت میں شیخ الاشراق نے اپنی کتاب مطارحات میں جو یہ تقریر کی ہے :-

"کہ ان مفہومات کا حال بجنسہٖ معقولات ثانیہ کا حال ہے یعنی کلیت، جزئیت، ذاتیت، عرضیت، جنسیت، فصلیت، وغیرہ جو علم منطق کے موضوعات ہیں کہ ان کے ساتھ بھی اشیاء کا اتصاف اعیان میں ہوتا ہے لیکن باوجود اس کے اعیان میں ان کی کوئی صورت نہیں ہوتی اور ان دو باتوں میں کوئی منافات نہیں ہے کہ اعیان میں زید جزئی ہو یا انسان کلی ہو لیکن اسی کے ساتھ کلیت اور جزئیت ایسی چیزیں ہوں جن کا تحقق خارج میں ممتنع ہو، پس اگر اشیاء کا اتصاف امکان و وجوب، امتناع وغیرہ سے بھی اسی طرز پر ہو تو اس میں کیا حرج ہے"

میرے خیال میں یہ تقریر محل نظر ہے، کیونکہ امکان، امتناع، یا اس کے نظائر کو کلیت، جزئیت اور اس کے مماثل مفہومات پر قیاس کرنا ایسا قیاس ہے کہ دونوں میں کوئی جامع امر پیدا نہیں ہوتا (یعنی قیاس بلا جامع ہے) کیونکہ علم منطق کے موضوعات کے ساتھ اشیا کا اتصاف صرف اس وجود کے ساتھ مخصوص ہے جو ان اشیا کو ذہنی طور پر ثابت ہوتا ہے، (یعنی اشیا کے وجود ذہنی کی بنیاد پر علم منطق کے موضوعات کے ساتھ ان کا اتصاف ہوتا ہے) بخلاف ان اوصاف کے جن کا ذکر علم کلی میں کیا جاتا ہے ان کے ساتھ اشیا کا اتصاف محض وجود ذہنی پر مبنی نہیں ہوتا، کیونکہ بسا اوقات یہ اتصاف اس نقطۂ نظر سے بھی ہوتا ہے جب

ماہیات کو عینی اور خارجی حیثیت سے لحاظ کیا جائے اگرچہ ان دونوں کا (یعنی علم منطق کے موضوعات اور علم کلی کے مفہومات کا) فی نفسہ تحقق صرف ذہن ہی تک محدود ہوتا ہے،

باقی ان لوگوں کی چوتھی دلیل جو صرف امکان کے ساتھ مخصوص تھی تو اس کے متعلق ہم یہ پوچھنا چاہتے ہیں کہ امکان سے وہ کیا مراد لیتے ہیں، اگر وہ امکان مراد ہے جسے امکان استعدادی کہتے ہیں اور جو کسی شے کی اس استعدادی کیفیت کی تعبیر کرتی ہے جس کے ذریعے سے اس شے کی ماہیت پر وجود کی بخشش اس کے فیاض کی جانب سے زیادہ قریب ہو جاتی ہے اور خود اس شے میں اپنے فاعل تام سے کسی خاص مناسبت اور ارتباط کی بنیاد پر وجود کے قبول کرنے کی صلاحیت زیادہ تیز ہو جاتی ہے کیونکہ فیض دینے والے اور لینے والے کے درمیان خاص مناسبتوں اور روابط کا ہونا ضروری ہے،

بہرحال اگر امکان سے یہی استعدادی امکان مراد ہے تو اس وقت تک کے لیے جب تک کہ اصل واقعہ کا اظہار نہ کیا جائے اور اس کی تحقیق کا وقت نہ آئے کہ اس امکان کو جو عینی موجودات میں شمار کیا جاتا ہے تو خود ان "عینی موجودات" سے قائل کی کیا غرض ہے، بالفعل ہم یہ مانے لیتے ہیں کہ اس معنی کے اعتبار سے یعنی ("استعدادی امکان") ہر حادث زمانی پر مقدم بھی ہوتا ہے، اور یہ امکان عین وخارج میں موجود بھی ہے،

اور اگر امکان سے مراد وہ امکان ہے جو کسی حقیقت ممکنہ کی نفس ذات کے لحاظ سے پیدا ہوتا ہے تو اس صورت میں یہ ایک تسلیم شدہ امر ہے کہ کسی شے کے وجود پر امکان ذاتی کا تقدم صرف ذہنی اعتبار سے ہوتا ہے، یعنی صرف عقلی لاحظے اور تحلیل کا ایک ذہنی نتیجہ ہے، اس امکان کا تو حال یہ ہے کہ ایسے ممکنات جن کے وجود پر کسی واقعی عدم کو تقدم حاصل نہیں ہوتا، وہاں بھی عقل اس امکان کا لحاظ کرتی ہے، لیکن صرف لحاظ یہ معنی نہیں ہے کہ اس کے وجود کو واقعی قرار دیتی ہے بلکہ اب تو مبر ادعو کی یہ ہے کہ کسی حادث چیز کے

وجود پر ایسے امکان کو جس کا وجود عینی اور خارجی ہو تقدم حاصل ہی نہیں ہو سکتا، کیونکہ ممکنات غیر متناہی ہیں، نیز مستقبل میں ایسے حوادث جو اگرچہ ابھی پیدا نہیں ہوئے ہیں لیکن ان کے حصول کی توقع کی جاتی ہے اور جو مصاف ہستی میں شریک ہونے کے لیے تیار ہیں اور بتدریج رفتہ رفتہ شیئاً بعد شیئ وہ حدوث کی راہ پر گامزن ہیں، مثلاً جنت والوں کے حرکات، یا اہل دوزخ کی سزاؤں کا نا متناہی سلسلہ کہ نہ صرف شرائع و ادیان بلکہ علمی براہین سے ثابت ہوتا ہے کہ (جنتیوں اور دوزخیوں کے حوادث ابدی ہیں اور کسی خاص حد پر پہنچنے کے بعد ختم نہیں ہو جائینگے) پس اگر اس کو ضروری قرار دیا جائے گا کہ ہر حادث اور وہ چیز جو سلسلۂ حدوث میں منسلک ہونے والی ہے ان میں ہر ایک کے لیے ایک خاص امکان ہے جیسا کہ اس دلیل کا اقتضاء ہے تو اس کے بعد یہ ماننا پڑے گا کہ مادے میں غیر متناہی امکانات وجود عینی کے ساتھ موجود ہیں، کیونکہ اگر کسی ایک حادث کے لیے بھی یہ قرار دیا جائے کہ ان کے لیے امکان کا ہونا ضروری نہیں ہے تو پھر جیسا کہ عام ممکنات کے متعلق صاحب دلیل نے کہا تھا لازم آتا ہے کہ ایسے حوادث ممتنع یا واجب کے صف میں شامل ہو جائیں، ان ہٹ دھرم لوگوں میں کچھ ایسے بھی ہیں جنھوں نے غیر متناہی امکانات کے سلسلے کو تسلیم کر لیا ہے لیکن اسی کے ساتھ یہ اضافہ کرتے ہیں کہ امکانات کا یہ غیر متناہی سلسلہ باہم مرتب نہیں ہے بلکہ ایک دوسرے کے مقابل و متکافی ہیں، کیونکہ ہر حادث کے لیے ایک خاص امکان ہے جو محض اس کی ذات کے ساتھ مخصوص ہے، مگر ہم اس کو بیان کریں گے کہ غیر متناہی امکانات خواہ ان کو کسی طرز سے مانا جائے دو وجہوں سے باطل اور محال ہیں،

پہلی وجہ تو یہ ہے کہ امکان کی ایک واحد حقیقت اور معنی ہے اسی طرح ممکن بھی بحیثیت ممکن ہونے کے نفس اپنی امکانی طبیعت کی رو سے باہم مختلف نہیں ہو سکتے، رہا اس مادہ اور ہیولیٰ کی جانب سے

امکانات میں اختلاف کا پیدا ہونا جو ان امکانات کا حامل اور محل ہے تو اس کی بھی کوئی گنجائش نہیں، اس لیے کہ مادّہ اور ہیولی نفس اپنی ذات کی رو سے صرف ایک قوۃ محضہ اور ابہام مطلق ہے، جیسا کہ عنقریب تم کو بتایا جائے گا تو اب ان امکانات کی ذاتوں میں اختلاف پیدا ہونے کی وجہ وہی چیزیں ہو سکتی ہیں جن کے یہ امکانات ہیں، اور وہ چیزیں کیا ہیں؟ وہی غیر متناہی معدوم حوادث، اور یہ محال ہے کہ کسی شے میں ان نسبتوں اور اضافتوں کی وجہ سے پیدا ہو جو اسی لیے معدومات کی طرف سے حاصل ہوتی ہوں، کیونکہ وہ چیز جس کی ابھی کوئی ذات ہی معین نہیں ہوئی ہے، اس کے ذریعے ایک شے دوسری شے سے کیسے ممتاز ہو سکتی ہے، اس مقام پر کوئی یہ بھی نہیں کہہ سکتا کہ ہم ان غیر متناہی امور کا جب تعقل اور ادراک کرتے ہیں تو (اس ذہنی وجود) کے بعد ان کی طرف غیر متناہی امکانات کی اضافت صحیح ہو سکتی ہے اور اس کے بعد یہ امکانات باہم ایک دوسرے سے ممتاز ہو جائیں گے، کیونکہ یہ قول مختلف وجوہ سے غلط ہے۔

پہلی وجہ تو یہ ہے کہ ایسے امور جو بالفعل عدداً غیر متناہی ہوں عقل کے لیے محال ہے کہ ان کا تصور کر سکے اور انھیں تفصیل کے ساتھ اپنے ادراکی خزانوں میں حاصل کر سکے، ہاں! اجمالی طور پر ان غیر متناہی امکانات کا ذہن تصور کر سکتا ہے اور اجمالی طور پر ذہن میں غیر متناہی امور کا بطور کلی مطلق کے خطرہ گزرنا، یہ اس سے بالکل علیحدہ بات ہے کہ ان غیر متناہی امور کو جو عدداً فعلیت کا درجہ حاصل کر چکے ہیں ان کو عقل تفصیل کے ساتھ تصور کرے، کیونکہ ثانی الذکر بات محال ہے، بخلاف پہلی صورت کے کہ ایسا ہونا جائز ہے، پس اگر غیر متناہی حوادث کے غیر متناہی امکانات کے اجمالی خاکے کا ذہن میں خطرہ گزرے تو ایسی صورت میں ہر حادث کو اس اجمالی تصور کے ساتھ مساوات کی نسبت ہو گی، اور ایسی صورت میں ایک امکان کو دوسرے امکان سے امتیاز حاصل

کرنے کی پھر کوئی شکل باقی نہیں رہی جس طرح اس درجے میں ایک حادثہ کو دوسرے حادثے سے کوئی امتیاز حاصل نہیں ہے۔

دوسری وجہ اس کے غلط ہونے کی یہ ہے کہ اگر اس مدعی کی بات مان لی جاتی ہے تو دراصل یہ دوسرے لفظوں میں اسی بات کا اقرار ہے جو میرا مقصود تھا کیونکہ یہ بالکل ظاہر ہے کہ اشیا کے باہمی امتیاز کا ظرف وہی ہوتا ہے جو ان کے حصول کا ظرف ہو، اب ان غیر متناہی امکانات کے اعداد میں اگر امتیاز صرف تعقل اور تصور کی بنیاد پر پیدا ہوا ہے تو پھر ان کے تحقق اور تحصل کا ظرف بھی بجز ذہن اور عقل کے اور کوئی چیز نہیں ہو سکتی، کیونکہ اگر ان امکانات کے اعیانی امتیازات کے معنی فقط یہ ہوں کہ ذہن نے ان کا تعقل اور تصور کیا تو ایسی صورت میں ان امتیازات کا تصور نفس ان امتیازات کا تابع ہو جائے گا، اب اگر ان امکانات میں امتیاز کا تحقق صرف ان کے تصور و تعقل ہی کی وجہ سے مانا جائے گا تو لازم آتا ہے کہ شے کو خود اپنے نفس پر تقدم حاصل ہو جائے یا شے خود اپنی ذات کی تابع ہو جائے، اور یہ محال ہے،

دوسری وجہ غیر متناہی امکانات کے محال ہونے کی یہ ہے کہ جس مادّے کو غیر متناہی امکانات کا حامل قرار دیا جائے گا، یعنی اس مادّے میں غیر متناہی امکانات کی گنجائش مانی جائے گی، ہم اسی مادے کے متعلق پوچھتے ہیں کہ اگر اس مادے کو دو برابر حصوں پر تقسیم کر دیا جائے، اس کے بعد چند ہی صورتیں ہو سکتی ہیں، یا تو ان دو حصوں میں سے ہر ایک حصے میں وہی غیر متناہی امکانات باقی رہیں گے جو پہلے سے تھے، یا ان میں اس تقسیم کے بعد جدید غیر متناہی امکانات پیدا ہو جائیں گے، یا ان میں سے ہر ایک حصے میں متناہی امکانات ہوں گے لیکن چونکہ تقسیم کے بعد یہ تینوں صورتیں باطل ہیں، (جو شرطیہ کے لیے بمنزلہ تالی کے ہیں) اس لیے اس کا مقدم بھی باطل ہو جائے گا، رہی پہلی شق اس کا باطل ہونا سو ظاہر ہے کہ اس صورت میں لازم آتا ہے کہ ایک ہی شے بجنسہ و بعینہ

ایک ہی حالت میں دو محل میں پائی جائے حالانکہ یہ محال ہے،
اور دوسری شق پر یوں گفتگو کی جائے گی کہ اگر یہ امکانات ان دو حصوں میں سے ہر ایک میں بعد تقسیم کے پیدا ہوں گے تو ظاہر ہے کہ یہ امکانات خود حوادث ہوں گے اور ہر حادث کے لیے یہ ضرور ہے کہ اس کا امکان اس پر مقدم ہو، نتیجہ یہ ہے کہ ان امکانات حادثہ پر دوسرے امکانات کو مقدم ماننا پڑے گا، پھر یہی گفتگو ان امکانات کے متعلق ہو گی کہ اگر وہ حادث ہیں تو ان کے لیے دوسرے حادث امکانات کی ضرورت ہو گی۔ نتیجہ یہ ہو گا کہ فاعل امکانات کے ان طبقات میں سے کسی ایک طبقے کو بغیر اس کے وجود نہیں بخش سکتا جب تک کہ اس سے پہلے دوسرے امکانات کے غیر متناہی طبقات قطعی شکل میں موجود نہ ہولیں، اور ظاہر ہے کہ جس چیز کا وقوع ایسے غیر متناہی امور پر موقوف ہو جو باہم مرتب ہوں محال اور ممتنع ہے،
نیز امکان کے "خارجی وجود" ہونے کی جو دلیل پیش کی گئی ہے اگر اس کو صحیح تسلیم کر لیا جائے تو لازم آتا ہے کہ وہ حوادث جن کے امکانات بھی امکانات حادثہ ہیں وہ ان امکانات کی پیدائش اور حدوث سے پہلے ممتنع ہوں، کیونکہ اس دلیل کی بنیاد ہی یہ تھی، کہ جس چیز کا امکان خارج میں نہ ہو گا تو پھر خارج میں اس کا ممتنع ہونا ضروری ہو گا' اور اس صورت میں لازم آئے گا کہ کسی شے کا امتناع ذاتی امکان ذاتی بن جائے' (حالانکہ مواد کا یہ انقلاب ناجائز ہے۔)
اور تیسری شق اس لیے باطل ہے کہ دو متناہی اعداد کے مجموعے کا چونکہ متناہی ہونا ضروری ہے اس لیے وہ امکانات جو مادّے میں اس وقت تھے جب وہ واحد تھا متناہی ہو جائیں گے حالانکہ مادّے کے ان دونوں قطعوں میں غیر متناہی حوادث کے ظہور کا امکان ہے، کیونکہ جسم کی تقسیم (جیسا کہ بجائے خود ثابت ہو چکا ہے) لامتناہی حد تک جاری ہوتی ہے، اور کوئی یہ احتمال بھی پیدا نہیں کر سکتا، کہ مادّے کو دو حصوں پر تقسیم

کرنے کے بعد اس کے ہر ایک حصے سے اگرچہ امکانات غیر متناہی کا تعلق پیدا ہو جاتا ہے لیکن یہ امکانات ابھی حادث اور پیدا نہیں ہوئے ہیں، وجہ ظاہر ہے کہ یہ دونوں حصے اسی ایک مادے کے دو حصے ہیں اور جب مادے میں غیر متناہی امکانات کا حدوث فرض کر لیا گیا تھا تو اس کی تقسیم سے جو دو حصے حاصل ہوئے ان کے اندر امکانات غیر حادث کس طرح رہ جائیں گے، بہر حال چونکہ جسم کی تقسیم لامتناہی حدود تک چلی جاتی ہے، اس لیے ہر تقسیم پر وہی سوالات پیدا ہوں گے جو پہلی تقسیم میں پیدا ہوئے اور یہ امکانات جیسا کہ مسلم ہے تقسیم کے بعد حادث نہیں ہوتے بلکہ مادے میں پہلے ہی سے موجود ہیں، اس لیے اب ماننا پڑے گا کہ انقسام سے پہلے امکانات اپنے اپنے محل کے اعتبار سے باہم ایک دوسرے سے جدا اور متمائز تھے پس ان کا محل بھی عدداً بالفعل غیر متناہی رہے گا، اور صورت یہ پیدا ہو جائے گی کہ انقسام کے بعد بھی ان امکانات غیر متناہی کا ہر جز اپنے محل کے ہر ہر جز میں پایا جائے گا کیونکہ اعراض کا اپنے محل سے منتقل ہونا محال ہے اور ان امکانات کا حدوث تقسیم کے بعد ہوا ہے جیسا کہ یہ پہلے سے تسلیم شدہ ہے،

بہر حال جب (ان غیر متناہی امکانات) کے محل بھی باہم ایک دوسرے سے متمائز اور جدا جدا ہوئے اس لیے عدداً یہ بھی بالفعل غیر متناہی ہو جائیں گے نتیجہ یہ نکلے گا کہ جسم کے اندر غیر متناہی اجزا بالفعل اس طور پر پیدا ہو جائیں گے کہ ان کے اعراض یعنی امکانات بھی غیر متناہی ہیں، ایسی صورت میں ان اجزا کا ہر ہر جز یا تو ایسا ہوگا کہ اس کی آئندہ تقسیم ناممکن ہو گی، حالانکہ کسی جز کا غیر منقسم ہونا محال ہے، جس کا بیان آگے آتا ہے، یا بالفعل ایسے مقادیر کو ماننا پڑے گا جو عدداً غیر متناہی ہیں جس کا لازمی نتیجہ یہ ہے کہ جو مجموعہ ان غیر متناہی مقادیر سے مرکب ہے وہ مقدار کے اعتبار سے غیر متناہی ہو جائے، اور ظاہر ہے کہ یہ بھی محال ہے جس کی تفصیل بھی آئندہ آئے گی، آخر اب جسم جو مقدار کے اعتبار سے متناہی ہے

اس میں ان اعراض کے بالفعل غیر متناہی اور باہم متمائز محلوں کا ہونا کس طرح ممکن ہے، جو اس کے ساتھ قائم ہیں حالانکہ وہ جسم حاصروں (گھیرنے والوں) کے درمیان گھرا ہوا ہے، ماسوا اس کے دوسری خرابی یہ بھی ہے کہ بجنسہ یہ حجت ہر ایک محل کے اندر پیدا ہو گی کیونکہ آخر ان کی تقسیم کا امکان تو بہر حال موجود ہی ہے، ان لوگوں پر جو حوادث کے امکان کو خارجی اور عینی قرار دینا چاہتے ہیں، ایک اعتراض یہ بھی وارد ہوتا ہے کہ کسی شے کا امکان اس امر کا مقتضی ہوتا ہے کہ اس امکان کی اضافت اس شے کی طرف ہو، اب اگر امکان کو کوئی عقلی اور ذہنی صفت قرار دی جائے گی تو اس کی اضافت بھی کسی ذہنی اور عقلی حقیقت کی طرف اس طرح ہو گی کہ عقل اس صفت کو اس شے کی طرف منسوب اور مضاف کرے لیکن اگر وہ کوئی خارجی اور عینی صفت ہے تو پھر ضروری ہو گا کہ اس کی اضافت بھی کسی خارجی اور عینی ہستی کی طرف ہو، کیونکہ جو چیز خارج میں معدوم ہے یعنی وہ معدوم خارجی ہے، اس کی طرف خارجی اضافت کس طرح جائز ہو سکتی ہے، ہاں! یہ ہو سکتا ہے کہ وہ شے جس کا حصول خارج میں ممکن ہے عقل اس کا تصور کرے اور اس کے بعد یہ حکم لگائے کہ اس شے کا ہونا ممکن ہے یا ناممکن، پھر یہ انتساب کبھی نفس اس شے کی خود ذات کی حیثیت سے درست ہوتا ہے، جیسا کہ امکان ذاتی کا حال ہے، یا یہ انتساب اس حیثیت سے کیا جاتا ہے کہ جو مادہ اپنے اندر اس شے کی پیدائش کی صلاحیت رکھتا ہے اس میں اس چیز کے ہونے کے اسباب کس حد تک مہیا ہو گئے ہیں، اور خود اس مادے میں اس کے قبول کی استعداد کہاں تک پیدا ہوتی ہے، اس کے اضداد کا انعدام کہاں تک ہوا ہے اور اس کے موانع کتنے اٹھ چکے ہیں، جیسا کہ امکان استعدادی کی اضافت کا حال ہے،

فصل
ممکن بالذات کی خصوصیات

واجب بالذات کی خصوصیتوں کے ذکر کو میں نے قصداً مؤخر کیا ہے، ارادہ ہے کہ "ربوبیات" کے آئندہ مباحث میں

اسے بیان کروں کیونکہ اس کے لیے پیرایۂ بحث کو ذرا امتیاز اور معمولی مباحث سے جدا ہونا چاہیے یہ بحث اپنی جلالت قدر اور برتری کے لحاظ سے چاہتی ہے کہ کلی مفہومات اور عقلی معانی جو عموماً انتزاعی اور ذہن کی تراشیدہ چیزیں ہیں ان کی صف سے اسے علحدہ کردیا جائے، باقی بقدر ضرورت محض اس لیے کہ علمی سلوک میں اس کی حاجت ہے، یا عقلی عبارت کا بیان اس کے ساتھ وابستہ ہے اس حد تک تو اس کا ذکر گزشتہ بیانوں میں آچکا ہے، اور آئندہ قدسی مسلک اور علوی طریق کے سلسلے میں ان شاء اللہ تعالیٰ میں اس کی طرف پھر پلٹوں گا۔

ایک خاص نتیجے کا استنباط

معلوم ہونا چاہیے کہ ٹھیک جس طرح وہ ضرورت جسے ہم ازلی کہتے ہیں اس کے لیے بساطت، احدیت ضروری ہے اور فردیت و وتریت (طاق ہونا) اس کے لیے لازم ہے، اسی طرح اس کے بالعکس امکان ذاتی کے لیے ترکیب، اختلاط، آمیزش، شرکت، ازدواج، (جفت ہونا) یہ تمام امور لازم اور ضروری ہیں، اس لیے کہا جاتا ہے کہ ہر ممکن کے لیے جفت اور ترکیبی ہونا لابدی ہے کیونکہ امکانی ماہیت کا قوام تیار ہی نہیں ہوسکتا جب تک اس کا تعلق وجود سے نہ ہو، اور امکانی وجود کا تعین جب ہوگا تو قصور اور کوتاہی کے کسی درجے میں ہوگا وجود کے اسی نزولی مرتبے سے ماہیت کی آفرینش ہوتی ہے اور اسی اعتبار سے امکانی معانی کا انتزاع جائز ہوتا ہے اور اسی حیثیت سے اس پر امکان کے خصوصی آثار مرتب ہوتے ہیں، یعنی وہ عام اور مطلق آثار نہیں جو واجب بالذات سے ہر قابل پر فائض ہوتے ہیں، اگرچہ یہ بھی واقعہ ہے کہ سارے جزئی آثار جو ایک ایک ممکن کے ساتھ مختص ہیں وہ بھی حق اول کی تخلیق اور ابداع کا نتیجہ ہوتا ہے اور نور ازلی ہی کی وہ بھی شعاعیں ہیں بلکہ جیسا کہ عنقریب تم کو معلوم ہوگا کہ ان جزئی آثار کا انتساب بھی امکانی موجودات کی طرف ایک تشبیہی حد تک ہے جس میں صرف اغماض اور تسامح سے کام لیا جاتا ہے۔

بہر حال اب یہ ضروری ہے کہ کوئی شے بھی امکانی ہویت اور شخصیت ہو اس کی ساخت اور پرداخت میں عقلی مادّہ اور صورت کا شریک ہونا ضروری ہے، ہماری مراد عقلی مادّے اور صورت سے ماہیت اور وجود ہے اور ان دونوں کا حال یہ ہے کہ ہر ایک دوسرے کی بغل میں دبا ہوا ہے، اگرچہ ان دونوں کو آخری فصول اور اجناس عالیہ قرار دیا گیا ہے، نیز ضرور ہے کہ تمام امکانی ذاتیں نفس اپنی طبیعت اور حقیقت کی رو سے محض بالقوۃ رہتی ہیں اور ان میں فعلیت علت اور اپنے سبب کی جانب سے پیدا ہوتی ہے، اسی لیے کہا جاتا ہے کہ امکانی ذوات اور حقائق کے لیے نفس اپنی اپنی ذات کی حیثیت سے کوئی سرمایہ بجز لیسیت صرفہ (یا عدم ونیستی محض) کے سوا کچھ نہیں ہے اور ایسیت (یعنی ہستیت) ان کو اپنے ایک فاعل اور سبب تام کے وجود کے اعتبار سے حاصل ہوتی ہے جس سے ان کی یہ ایسیت (ہستیت) فائض ہوتی ہے اور ان ہی دونوں حیثیتوں کی رو سے امکانی موجودات کو ما بالقوۃ (یعنی ایسی چیز جو ابھی نہیں ہے لیکن اس کے ہونے کی توقع ہے) اور ما بالفعل (یعنی ایسی چیز جو بالفعل موجود ہے) دونوں کا مصداق ٹھیرایا جاتا ہے، اور کوئی ممکن اس کی ماہیت جب وجود کے دائرے میں داخل ہو ان دونوں حیثیتوں سے خالی نہیں ہو سکتا،

الغرض واجب بالذات کے سوا کوئی چیز ایسی نہیں ہے جس کی ذات قوۃ اور استعداد کی آلودگی سے پاک ہو، واجب بالذات کے علاوہ جو بھی ہوگا ضرور ہے کہ ان دونوں معنیوں سے مرکب و مزدوج ہو، گویا ان کی قوت اور امکان مادّے سے مشابہ ہے اور ان کی فعلیت اور وجود صورت سے،

پس ہر ممکن دراصل ایک ایسی ترکیبی کثرت ہے کہ اس میں ایک چیز مادّے سے مشابہ ہے اور دوسری صورت سے،

پس سچی اور حقیقی بساطت ایک ایسی صفت ہے کہ عالم امکان میں

اس کا تحقق ناممکن ہے، یہ بساطت نہ ان جواہر کو میسر ہے جن پر کائنات کی بنیاد قائم ہے اور نہ ان اعراض وصفات کو جنھیں (امکانی موجودات) کے فروع اور اس کی شاخیں قرار دی جاتی ہیں، اسی طرح وتریت "یعنی طاق ہونا" یہ بھی ایک ایسی صفت ہے جس سے بجز حقیقت الہیہ کے اور کوئی چیز متصف نہیں ہو سکتی، کیونکہ نفس ماہیت کے اعتبار سے ہر ممکن کے لیے ایسا مفہوم کلی ہونا ضروری ہے جس کے معانی کو مختلف کثرتوں اور متعدد ہستیوں کی صورت و قالب میں جلوہ گر ہونے سے انکار نہ ہو، یقیناً ہر ایسی شخصی ہستی جسے ہم امکانی وجود کہتے ہیں اس کے لیے ضرور ہے کہ وہ کسی کلی طبیعت کے نیچے درج ہو، خواہ وہ طبیعۃ کلیہ اس کی ذاتی ہو یا عرضی، بہرحال ایسی کلی کے نیچے کے اس امکانی تشخص کا مندرج ہونا یقینی ہے جس کا مفہوم اس امر سے مانع نہ ہوگا کہ یہاں اور بھی ایسے افراد ہیں جو اس کلی مفہوم میں اس کے شریک وسہیم ہیں، اگرچہ کسی خارجی وجہ سے ایسا ہونا ممکن نہ ہو، لیکن نفس مفہوم کلی کا اقتضا یہی ہے اور ہونا چاہیے، بہرحال مطلب یہ ہے کہ کسی ممکن کے لیے حقیقی وحدت اور فردانیت ثابت نہیں ہو سکتی، ہاں! اضافی وحدتوں کا انتساب اس کی طرف اس وقت ہو سکتا ہے جب اس کو ان امور کے مقابلے میں لایا جائے جو کثرت میں اس سے زیادہ اور شرکت میں اس سے بڑھے ہوئے ہیں، پس ممکنات کی وحدت دراصل اپنی بساطت میں بہت ضعیف ہوتی ہے بلکہ واقعہ یہ ہے کہ ممکنات کی وحدت دراصل ایک قسم کے اتحاد کے ہم معنی ہوتی ہے، اور اتحاد کے مفہوم پر اگر غور کیا جائے گا تو ایک اعتبار سے اس میں وحدۃ ہوگی اور ایک اعتبار سے کثرت، اور ممکنات میں وحدت کی جو جہت پیدا ہوتی ہے وہ بھی دراصل اس حقیقی وحدت کی ظل ہوتی ہے جس کا موصوف ذات حق ہے اور وہی الہٰی وحدت ہے جو تنزلی طور پر مختلف مراتب میں مختلف ممکنات پر فائض ہوتی ہے، پس "ان ممکنات" میں سے جن کے اندر وحدت جتنی اشد اور تیز ہوگی اسی حد تک وہ حقیقی

حقیقی وحدت سے قریب ہو گی، مثلاً عقل اول کی وحدت شخصیہ کہ دراصل یہی وحدت اس کی (عقل اول) کی ہستی بھی ہے اور یہی اس کا تشخص بھی ہے، اسکے بعد عقول فعالہ کی وحدت کا درجہ ہے، اور اس کے بعد نفوس کی وحدت کا، نفوس کی وحدت کے بعد صورتوں کی وحدت کا، اس کے بعد اس وحدت کا مرتبہ ہے جسے ہم جسم کی اتصالی وحدت کہتے ہیں جو قوۃً و مآلاً دراصل کثرت ہے، اور آخر میں اس وحدت کا نمبر آتا ہے جسے ہیولیٰ اور مادّے کی وحدت کہتے ہیں، کہ ہیولیٰ کی بجنسہ یہی وحدت صور توں کی کثرت اور ان کی ان تمام تفصیلات کی جامع بھی ہے جو نوعی اور شخصی حقائق کی صورت میں ظہور پذیر ہوتی ہیں، (اور ہیولیٰ کی وحدت کا یہ درجہ) اس لیے ہے کہ دراصل اس کی وحدت بالکل ابہامی اور غیر معین ہوتی ہے، اسی لیے اس کو وحدت ابہامیہ جنسیہ کہتے ہیں،

تم کو یہ بھی معلوم ہونا چاہیئے کہ امکان جس طرح اپنی حقیقت کے لحاظ سے ایک ترکیبی چیز ہے اسی طرح ترکیب بھی دراصل امکان کی صورت ہے، کیونکہ اگر کسی مرکب کو نفس مرکب ہونے کی حیثیت سے اس طور پر تصور کیا جائے کہ اس کے کسی جز یا اجزا کی طرف کوئی توجہ نہ ہو، تو اس وقت واقعہ یہ ہے کہ وجود اور وجوب اور عدم یا امتناع، ہر حال کے اعتبار سے کسی مرکب کا حال بالکل عدم استقلال کی صورت میں ہو گا،

اور کسی شے میں افتقار و احتیاج کس طرح پیدا کر ہو سکتی ہے جب تک کہ اس میں امکان کی صفت نہ ہو، باقی ایسے مرکبات کا تصور مثلاً دو واجبوں سے مرکب بنانا یا دو ممتنعوں سے یا ایک واجب اور ایک ممتنع سے، یا دو نقیضوں کو ممکن الاجتماع تصور کر کے مرکب بنانا، یہ سب صرف فرضی مفہومات ہیں، ایسے حقائق کے یہ عنوان بن نہیں سکتے جنھیں واقعی تقرر حاصل ہے، یا جن کی حقیقتیں نفس الامر میں کوئی جوہری حیثیت رکھتی ہوں اور ان مفہومات کو خود ان کی ذات پر محمول کرنا بھی درست نہ ہو گا، ٹھیک اس کی مثال شریک باری کے مفہوم کی ہے کہ یہ بجز اس کے اور کچھ نہیں ہے کہ وہ

شریک باری کا مفہوم ہے، لیکن اس مفہوم کو شریک باری پر اس لیے محمول کرنا درست نہیں ہے کہ یہ مفہوم بھی انسانی ذہن کی ایک کیفیت ہے، جو قوۃ متخیلہ اور واہمہ کی شیطانی تصرفات کی بدولت ذہن پر فائض ہوتی ہیں،

یہی حال ان فرضی مرکبات کا ہے کہ ان کے مفہومات خود ان کے افراد نہیں ہیں (بلکہ اگر سوچا جائے) تو دراصل ان کے نقائض سے یہ افراد ہوتے ہیں، ماسوا اس کے (ان فرضی مرکبات) کا وجوب و امتناع دراصل ان کے اجزا کے وجوب و امتناع کا تابع ہوتا ہے، پس ان مرکبات کا مقام تو ہر حال میں وہی فقر و احتیاج، امکان اور تعلق ہی رہا، خواہ وجود کے نقطۂ نظر سے سوچا جائے یا عدم کے، اور نقیضوں یا ضدوں میں جو چیز محال ہوتی ہے وہ ان نقیضین یا ضدین کی ذات نہیں ہوا کرتی بلکہ کسی ایک موصوف میں وجوداً ان کا اجتماع محال ہوتا ہے،

یہاں ایک نکتہ قابل ذکر ہے اور وہ یہ ہے کہ ہر وہ معنی جو کسی کلی حکم یا کسی قاعدۂ کلیہ کے لیے موضوع ہو اس میں وحدت ضرور معتبر ہوتی ہے، مثلاً جب ہم کہتے ہیں کہ ہر مرکب ممکن ہوتا ہے یا ہر واجب بسیط ہوتا ہے یا ہر حیوان یہ ہوتا ہے وہ ہوتا ہے تو اس کا مطلب کیا ہوتا ہے یہی کہ مثلاً ہر وہ مرکب جس نے وحدت کی صورت اختیار کرلی ہے وہ ممکن ہے یا جو واجب الوجود ہوگا بسیط ہوگا یا ہر وہ شے جس کی ماہیت اور طبیعت واحدہ حیوانیہ ہو، اس کے لیے یہ حکم یا وہ حکم ثابت ہے، پس وہ جس کو دو واجبوں سے مرکب فرض کیا جائے گا، وہم کے اس مفروضہ مرکب کی ذات کیا ہوگی ؟ وہی ان دونوں واجبوں کی ذات، اور اس کے لیے نہ کوئی امتناع ہوگا نہ امکان نہ وجوب ہوگا، بجز اس وجوب کے، جو ان دونوں واجبوں کے لیے ثابت ہے اور یہی حال اس مرکب کا ہوگا جسے ہم دو ممتنعوں سے مرکب فرض کریں کہ اس مرکب کے لیے بھی جو امتناع ثابت ہوگا وہ اس کے دونوں اجزا کے سوا

کوئی نیا اور مستقل امتناع نہ ہوگا، اور وہ جو ایک ممتنع اور ایک واجب سے ترکیب دے کر مرکب فرض کیا جائے گا تو اس کے لیے ایک جز کا وجوب اور ایک کا امتناع ثابت ہوگا، اس کے سوا اور کوئی نئی چیز کا یہ مرکب مستحق نہیں ہو سکتا، آخر دو حیوانوں سے جو چیز مرکب ہوگی اس میں اس کے سوا اور کیا ہوگا کہ اس کے لیے اس جز کی حیوانیت اور اس جز کی حیوانیت ثابت ہو، ان دو حیوانیتوں کے سوا کوئی جدید حیوانیت اس کو ثابت نہیں ہو سکتی جو باہم ایک دوسرے سے بالکل علیحدہ علیحدہ ہیں، اب اگر ان دو حیوانی اجزا میں سے ایک حیوانی جز ناطق ہو اور دوسرا حیوانی جز صاہل ہو تو اس وقت یہ مجموعہ بحیثیت مجموعہ ہونے کے نہ ناطق کہلانے کا مستحق ہوگا اور نہ صاہل کہلانے کا، بلکہ اس کو تو شاید موجود بھی نہیں کہہ سکتے، کیونکہ اس مرکب میں اگر موجود ہے تو اس کے اجزا ہیں، نہ کہ کوئی تیسری چیز، جس کے لیے کوئی تیسری قسم کی حیوانیت ثابت ہو، اور عنقریب وحدت کی بحث میں یہ بات آئے گی کہ وحدت وجود سے جدا نہیں ہو سکتی، اور وہیں یہ بھی ثابت کیا جائے گا کہ جس چیز کے لیے وحدت نہیں ہے اس کے لیے وجود بھی ثابت نہیں ہو سکتا،

اور یہ جو ایک بات کہی گئی ہے کہ دو ممتنع بالذات سے جو چیز مرکب ہوگی اگر اس کو ممکن ذاتی قرار دیا جائے تو اس صورت میں اس کے وجود کا عدم اس کی علت کے عدم کی طرف منسوب ہوگا (یعنی اس کے وجود کے عدم کی علت اس کے سبب اور علت کا عدم ہوگا) اور اس مرکب کے وجود کی علت اور سبب وہی ہوگا جو اس کے اجزا کے وجود کی علت ہے لیکن اس مرکب کے اجزا کے متعلق یہ بات ناقابل تصور ہے، کیونکہ ان اجزا کو تو ممتنع فرض کیا گیا ہے اور علت کی ضرورت وہاں ہوتی ہے جہاں امکان ہو، لیکن تقریر یوں رد ہو جاتی ہے کہ یہاں مرکب کو جب نفس مرکب کی حیثیت سے تصور کیا جائے گا تو اس مرکب کے عدم کی علت دراصل اولاً و بالذات اس کے جز کا عدم ہو، جیسا کہ اس مرکب کے وجود کا حال ہے، (کہ مرکب کے وجود کی علت وہی اجزا کے

وجود کی علت ہے) یہاں تک کہ اگر اجزا کے وجود کو ایسی چیز فرض کیا جائے جو علت کی محتاج نہیں ہے تو پھر مرکب بھی اسی طرح موجود ہوگا ورنہ واقعہ تو یہی ہے کہ اجزا کے لیے علت اور سبب کی ضرورت اسی وقت واقع ہوتی ہے جب اجزا کا وجود ممکن ہو' پس ان اجزا میں سے کسی جز کا عدم دراصل مرکب کے عدم کا علت تامہ ہوگا' جب اس مرکب کو نفس مرکب کی حیثیت سے لحاظ کیا جائے' اور مرکب کا یہ عدم اجزا کے عدم کی طرف منسوب ہوگا' پس ایسی صورت میں مرکب کا معدوم ہونا دراصل اجزا کے معدوم ہونے کے مرادف ہوگا' اور اب یہ صورت ہوگی کہ مرکب کے عدم کا استناد اجزا کے عدم کی علت کی طرف بالواسطہ ہوگا۔ اب اگر مرکب کے کسی جز کو ممتنع فرض کیا جائے گا تو مرکب کا عدم اب جز کے اس عدم پر ختم ہوگا جو اس کے ضروری اور ذاتی عدم کی طرف منسوب ہو' اور یہ سلسلہ بس اسی پر ختم ہو جائے گا' اس کے بعد کسی اور امر کی ضرورت نہ ہوگی' ٹھیک اس کی مثال ایسی ہوگی کہ جس طرح وجود کا سلسلہ بالآخر کسی ذاتی ازلی ضروری وجود پر ختم ہو جاتا ہے'

فصل

اس فصل میں یہ بیان کیا جائے گا کہ ممکن کس وقت اور کس شکل ممتنع بالذات کو مستلزم ہوتا ہے'

بحث و تحقیق کے کاروبار رکھنے والوں کی وہ جماعت جو بغیر کسی غور و تعمق کے' فکر و نظر کے میدان میں اتری ہوئی ہے' ان کا خیال ہے کہ ممکن اور ممتنع میں ملازمت محال ہے' بلا تردد ان لوگوں نے یہ فیصلہ صادر کیا ہے' کہ ہر وہ چیز جس کا وقوع کسی ایسے امر کو مستلزم ہو جائے جو ممتنع بالذات ہو تو سمجھنا چاہیئے کہ خود وہ امر ہی محال اور ناممکن ہے' اور اسی بنیاد پر وہ کہتے ہیں کہ ملزوم کا امکان لازم کے امکان کے بغیر اس امر کو مستلزم ہو جاتا ہے کہ ملزوم تو ممکن قرار پائے لیکن اس کا لازم ممکن نہ ہو' اور یہ ملازمت کے مفہوم سے متناقض ہو جاتا ہے' مگر ان لوگوں کے اس بیان کو صحیح قرار دیا جاتا ہے تو پھر واجب اور ممکن میں

ملازمت اور تلازم باقی نہیں رہتا، بلکہ ہر علت موجبہ کا لزوم اپنے معلول سے غیر ضروری ہو جائے گا، کیونکہ بسا اوقات علت اور سبب واجب ہوتا ہے لیکن اس کا معلول واجب نہیں ہوتا، خواہ وجوب سے وجوب بالذات مراد لیا جائے یا بالغیر، جیسا کہ عنقریب میں اس کی تحقیق کروں گا،

اور اس سے بھی عجیب تر وہ بات ہے جس کا ذکر بعض تعلیقات میں پایا جاتا ہے، کہ ملزوم کا امکان نفس اس کی ذات کی حیثیت سے ہوتا ہے، اور لازم کا امکان بھی ملزوم ہی کی ذات پر نظر کرنے کی حیثیت سے ثابت ہوتا ہے نہ کہ لازم کا یہ امکان خود اس کی ذات کا اقتضاء ہوتا ہے، اب اگر ممکن اور محال میں لزوم مانا جائے تو ایسی صورت میں لازم کے نقیض کا غیر ضروری ہونا یہ ملزوم کی ذات کی حیثیت سے ہوگا، نہ کہ اس کا غیر ضروری ہونا، خود لازم کی ذات کا اقتضاء ہوگا، خواہ لازم نفس اپنی ذات کی حیثیت سے ضروری العدم ہو، یا ضروری الوجود، یا وجود و عدم دونوں حیثیتوں سے وہ غیر ضروری ہو، یہاں کسی کو یہ وہم نہ ہونا چاہئے کہ یہ بحث امکان بالغیر کے متعلق ہو رہی ہے کیونکہ میں ثابت کر چکا ہوں کہ غیر کے ذریعے سے کسی میں امکان کا پیدا ہونا محال ہے، بلکہ گفتگو اس وقت اس امکان کے متعلق ہو رہی ہے جس کا حصول غیر کو پیش نظر رکھنے سے ہو، اور ان دونوں میں جو فرق ہے اس کی توضیح میں کر چکا ہوں،

میں کہتا ہوں کہ اگرچہ یہ باتیں بہ ظاہر بہت محققانہ معلوم ہوتی ہیں لیکن غور کرنے سے معلوم ہوگا بالکل بودی ہیں، آخر جب یہ معلوم ہو چکا ہے کہ غیر کو پیش نظر رکھنے کے بعد جو امکان پیدا ہوتا ہے یہ امکان ان ہی چیزوں میں ممکن ہے جن میں باہم ایجاب یا وجوب، افاضے اور استفاضے کے تعلقات نہ ہوں، یعنی وجود و عدم کے اعتبار سے ان میں ذاتی سببیت اور مسببیت کا علاقہ نہ ہو،

اور جس طرح یہ قول بالکل ضعیف تھا اسی کے قریب وہ کلام بھی کچھ مہمل ہی سا ہے جو محقق طوسی کی طرف منسوب ہے،

محقق موصوف کا خیال ہے کہ معلول اول کے عدم کا واجب لذاتہ کے عدم کو مستلزم ہونے کی وجہ سے یہ حکم کرنا صحیح نہیں ہے کہ کوئی ممکن محال بالذات کو بھی مستلزم ہو سکتا ہے، کیونکہ معلول اول کا عدم اگر مستلزم بھی ہے تو علت اولیٰ کی علیت کے عدم کو مستلزم ہے، نہ کہ علت اولیٰ کی ذات کے عدم کے ساتھ یہ استلزام ہے، کیونکہ مبدءِ اول کے علت ہونے کی صفت کا اگر لحاظ نہ کیا جائے تو مبدءِ اول کی نفس ذات کا معلول اوّل سے کوئی تعلق نہیں ہوتا، وجہ یہ ہے کہ مبدءِ اول بالذات واجب ہوتا ہے اور اس کی ذات کا عدم محال ہے، خواہ اس کی ذات کا کوئی معلول ہو یا نہ ہو، پس ایسی صورت میں اگر ممکن محال کو مستلزم بھی ہو گیا ہے تو یہ استلزام محض عارضی اور اتفاقی ہے اور یہ بات محض اس لیے ہے کہ علت کا بحیثیت اپنی صفت علیتہ کے واجب بالذات ہونا ضروری نہیں ہے، پس (علۃ اولیٰ کا عدم) محض اس لیے محال ہو گیا ہے کہ اتفاقاً واقع میں وہ واجب بالذات تھی اور اس کا محال ہونا محض اُس کی ذات کا اقتضاء ہے نہ کہ علت ہونے کی وجہ سے اس کا عدم ممتنع قرار پایا ہے (الغرض معلول اول کا عدم واجب لذاتہ کے عدم کو اگر مستلزم ہے تو اس کی واقعی صورت یہ تھی) لیکن اگر اسی صورت کو معکوس کر لیا جائے یعنی علت اولیٰ کے عدم کو فرض کیا جائے تو برخلاف پہلی صورت کے یہ عدم معلول اول کے عدم کو مطلقاً مستلزم ہو گا کیونکہ معلول اول کا افاضہ محض علت اولیٰ سے ہوتا ہے نہ کہ کسی اور سے،

لیکن سمجھ میں نہیں آتا کہ اس جلالت قدر اور دقت نظر کے باوجود محقق جیسے فاضل مفکر سے یہ امر کس طرح مخفی رہا کہ واجب بالذات نہ صرف ذات کی حد تک واجب ہوتا ہے بلکہ ذات کے ساتھ ساتھ وہ اپنے تمام نعوت اور صفات کے لحاظ سے بھی واجب ہی ہوتا ہے اور علت اولیٰ کی علیت بھی نفس اس کی ذات ہی کا اقتضاء ہوتا ہے جس میں کسی اور حالت منتظرہ یا کوئی امر خارج از ذات اسباب و دواعی کی ضرورت

نہیں ہوتی، اور وہ بذاتِ خود ایسا قیوم وجود ہے کہ اس کی قیومیت اور اس کا افاضہ بالکل تام ہے اور جس وجہ سے اس کی ذات متحقق ہوتی ہے، اس کی علیت کا تحقق بھی نفسِ ذات ہی کا اقتضاء ہوتا ہے جس میں کسی خارجی یا ایسی عقلی مغائرت کو دخل نہیں جو ذہنی تحلیل کے ذریعے سے پیدا ہوتی ہے اور اگر سبب اوّل کی سببیت کو (بجائے واجب ہونے کے) ممکن فرض کیا جائے تاکہ اس میں اور معلول اول میں لزوم کے تعلق کی تصحیح ہو جائے تو ہم اپنی گفتگو کو یہاں سے ہٹا کر خود سبب اول اور اس کی سببیت کی طرف منتقل کر دیں گے، اور پوچھیں گے کہ سبب اول اور اس کی سببیت ممکن ہے، اب اگر بات بڑھائی جائے گی تو سبب اول اور سببیت کے سلسلے میں یہ کلام تسلسل کے حدود تک پہنچ جائے گا، ورنہ وہی پہلی خرابی واپس لوٹ آئے گی، آخر اس کے سوا اور کیا ہو سکتا ہے، جب کہ یہ مسلم ہے کہ موجود اوّل میں کوئی امکانی جہت نہیں ہے، خواہ یہ جہت اس کی ذات کی حیثیت سے فرض کی جائے یا ذات کے کمالات کی رو سے اعتبار کیا جائے یا اس کے اضافی محاسن و خیرات اور افاضی برکات کو سامنے رکھ کر پیدا کی جائے، پس اس معاملے میں حق یہی ہے کہ معلول اول کے لیے ایک تو امکانی ماہیت ہے اور ایک ایسا وجود ہے جو واجب سے مستفاد ہے، پس معلول اول اپنی اعیانی ہویت کے لحاظ سے دراصل ایسی دو چیزوں سے مرکب ہے جو مادّہ اور صورت سے مشابہ ہیں، جن میں ایک تو صرف فقر و فاقہ اور قوۃ و استعداد، پوشیدگی و بطون، یعنی امکان ہے اور دوسرا صرف استغنا، اور فعلیت ظہور و وجوب ہے، اور تم کو میرے مسلک کے متعلق یہ معلوم ہو چکا ہے کہ موجودات میں تعلق اور علیت کا منشا اس کے سوا کچھ نہیں ہے کہ یہ وجود وں کے مختلف بھیس اور پیرائے ہیں، اور ماہیت کا علت کے ساتھ بالذات کوئی تعلق نہیں ہے، اور جو کچھ ہے وہ محض اس وجود کی بدولت ہے جو اس ماہیت کی طرف منسوب ہے، اور یہ بات بھی گزر چکی کہ وجود ممکن

میں امکان کے جو معنی ہیں وہ اس معنی سے بالکل مغائر ہیں جو ماہیات ممکنہ کے امکان کے لیے جاتے ہیں اور یہ کہ ان دونوں امکانوں میں ایک امکان ایسا ہے جو ضرورت ذاتی کے ساتھ جمع ہوتا ہے، بلکہ وہ بجنسہ ضرورت ذاتی ہی ہے، بخلاف دوسرے امکان کے کہ اس میں اور ضرورت ذاتی میں منافاۃ کی نسبت ہے،

اس کے بعد اب یہ کہیں گے کہ اگر معلول اول، کو نفس اس کی ماہیت کے لحاظ سے پیش نظر رکھا جائے، جس مرتبے میں کمال اتم تک اس کی رسائی نہیں ہوتی اور اس کی وہ تعیینی خصوصیت جس کی بدولت تاریکی اور عدم سے وہ آلودہ ہوتا ہے اگرچہ کبریا اول کی تیز روشنی کے اندر اس کا یہ عدم اور اس کی تاریکی پوشیدہ ہوجاتی ہے اور اول کے نور کی شعاعوں کے طوفان میں اس کی ظلمت مضمحل شدہ محسوس ہوتی ہے، لیکن با ایں ہمہ اس اعتبار سے اس کا عدم ممکن ہی کی صف میں داخل ہوگا، بلکہ سچ تو یہ ہے کہ اس کے عدم کا حال ازلاً اور ابداً اس حیثیت سے اس کے ہم دوش ہی رہے گا، دونوں کا حال یکساں ہوگا، یقیناً اس نقطۂ نظر سے جب معلول اول کی نفس ماہیت کو صرف اس کی ماہیت کی حیثیت سے سوچا جائے اور کسی دوسری چیز کا اس وقت لحاظ نہ ہو تو یہ اس کا ایسا مرتبہ ہوگا جس کے متعلق کہا جاسکتا ہے کہ اس مرتبے میں اس (یعنی معلول اول) کو عدم اور وجود دونوں کی بو بھی میسر نہیں ہوئی،

لیکن کیا اس حیثیت سے اس کا یہ عدم واجب کے عدم کو مستلزم ہوگا؟ یقیناً نہیں، کیونکہ اس حیثیت سے تو اس میں (معلول اول میں) اور واجب میں کوئی ربط ہی پیدا نہیں ہوتا،

اور اسی معلول اول کو اگر (ماہیت کے اعتبار سے نہیں بلکہ) اس وجود کے اعتبار سے لحاظ کیا جائے جس کا قوام خود ذات حق سے حاصل ہوا ہے اور واجب اول اپنے وجوب کے ذریعے سے

اس کا متقوم ہے تو اس وقت اس کا عدم اس لیے ممتنع ہو جائے گا کہ اس کے قیوم کا عدم ممتنع ہے اور اس کا (یعنی معلول اول کا) وجود واجب اول (حق تعالیٰ) کے وجود کو مستلزم ہے اور ان دونوں میں اسی قسم کا لزوم ہوگا جیسا کہ معلول کا وقوع علت موجبہ کے وقوع کو مستلزم ہوا کرتا ہے مگر ایسی صورت میں قطعاً یہ لازم نہیں آتا کہ ممکن محال کو مستلزم ہو گیا، کیونکہ نفس اس عدم کو کوئی امکانی جہت اور پہلو حاصل نہیں ہے، جب اس عدم کو نفس عدم اور اس کی ذات کی حیثیت سے فرض کیا جائے ٹھیک جو حال اس کے وجود کا ہے، جب اس وجود کو نفس اس وجود کے اعتبار سے لحاظ کیا جائے اور اس سے یہ بھی لازم نہیں آتا کہ ہر وجود کے لیے بالذات واجب ہونا ضروری ہو جائے جیسا کہ ہم ازلی ضرورت اور اس ذاتی ضرورت میں فرق بیان کر چکے ہیں، جس میں ذاتیت کو بطور قید کے فرض کیا جاتا ہے اور اسی فرق کی وجہ سے ہر عدم کا ممتنع بالذات ہونا بھی غیر ضروری ہو جاتا ہے، خصوصاً اس کتاب میں (ادراک حقائق) کی جو روش اختیار کی گئی ہے اس کو سامنے رکھنے کے بعد یہ بات بالکل روشن اور بیّن معلوم ہوتی ہے۔

البتہ فلسفے کی تعلیم و تفہیم کا جو عام مروج طریقہ ہے اس کے اعتبار سے کچھ بعید نہیں ہے کہ کسی کے دل میں وسوسہ پیدا ہو (اور گزشتہ تقریر کی پہلی شق کو لے کر وہ سوال کرے اور یوں پوچھے) کہ معلول اول کی ذات کو عقل اس طرح مجرد کر کے تصور کرے کہ اس کے ساتھ کسی غیر کا قطعاً کوئی لحاظ نہ ہو اور ایسی صورت میں ہر قسم کے لزوم کا علاقہ اس سے منقطع ہو جاتا ہے اگر اس سے یہ مقصد ہے کہ معلول اول کا عدم واجب اول کے عدم کو نفس الامر اور واقع کے لحاظ سے مستلزم ہو یا نہ ہو، لیکن یہ عدم استلزام صرف اس عقلی اعتبار کی حد تک محدود ہے اور محض اس حال کی حد تک یہ حکم محفوظ ہے تو اس سے یہ کب لازم آتا ہے کہ دونوں میں لزوم کا علاقہ نفس الامر کے اعتبار سے بھی نہیں، کیونکہ اس خاص حال کا عدم لزوم نفس الامری

لزوم کے منافی نہیں ہے، اور اگر شق اول کا مطلب یہ ہے کہ معلول اول کے عدم اور واجب کے عدم میں نفس الامری لزوم بھی باقی نہیں رہتا تو اس کا بطلان قطعاً بیّن اور ظاہر ہے کیونکہ جب معلول اول واجب کا نفس الامر اور واقع کے لحاظ سے معلول ہے تو پھر وہ اپنی علت اور سبب کو مستلزم نہ ہوگا اس کے کیا معنی ہو سکتے ہیں؟

لیکن اس کا جواب یہ دیا جا سکتا ہے کہ (واجب کا) معلول دراصل ممکن کی ماہیت ہوتی ہی نہیں بلکہ ممکن کا وجود دراصل واجب کے وجود کا معلول ہوتا ہے، اور اسی طرح ممکن کا عدم واجب کے عدم کا معلول ہوتا ہے، (عام مسلک کی بنیاد پر) ایک شبہہ یہ بھی کیا جا سکتا ہے کہ گزشتہ دو شقوں میں آخری شق سے اگر یہ مقصد ہے کہ جو عدم علت کی وجہ سے ممتنع ہو جاتا ہے وہ ممکن بالذات باقی نہیں رہ سکتا، تو اس کا فساد بالکل ظاہر ہے، کیونکہ جو امتناع غیر کے ذریعے سے حاصل ہو اس میں اور امکان بالذات میں کوئی تصادم اور تناقض ہی نہیں ہے، اور یہ دونوں ایک دوسرے کے منافی ہی نہیں ہیں، بلکہ واقعہ تو یہ ہے کہ امتناع بالغیر کا معروض اور موصوف ہمیشہ وہی ممکن ہوتا ہے جس کا امکان ذاتی ہو، مگر ہم اس کے جواب میں اب کہتے ہیں کہ اچھا ہماری غرض اس تقریر سے یہی تھی کہ عدم کو جب نفس عدم کی حیثیت سے تصور کیا جائے گا تو اس وقت امتناع کی جہت کے سوا اور کوئی دوسری جہت پیدا ہی نہیں ہو سکتی جس طرح وجود کی حقیقت کو جب نفس وجود کی حیثیت سے تصور کیا جائے گا تو بجز وجوب کے اس میں اور کوئی جہت باقی نہیں رہتی، آخر اس کے سوا اور کیا ہوگا، کیونکہ عدم کے لیے تو یہ محال ہے کہ وہ امکانی وجود کے ساتھ متصف ہو سکے جیسا کہ وجود کے لیے یہ محال ہے کہ وہ عدم کو قبول کرے ورنہ پھر یہ ماننا پڑے گا باہم ماہیتوں میں انقلاب ممکن ہے اور یہ جو کہا جاتا ہے کہ امتناع بالغیر یا وجوب بالغیر سے جو چیز موصوف ہوگی وہی ممکن بالذات ہوتی ہے، یعنی وجود اور عدم کی نسبت اس میں مساوی ہوتی ہے

یا وجود و عدم دونوں کی عدم ضرورت کو اس کے ساتھ مساوات کی نسبت ہوتی ہے،

میں نفس وجود اور عدم کے سوا کسی اور چیز کے متعلق اس مقدمے کی صحت کو تسلیم نہیں کرتا، اور ان دونوں (وجود و عدم) میں بھی،

وجوب غیری کا دراصل حقیقی موصوف وہ وجوب ہے جو غیر سے متعلق ہوتا ہے، اسی طرح امتناع غیری کا موصوف وہ عدم ہے جو اپنے وجوب کا مقابل ہوتا ہے،

اس پر اگر تم یہ اعتراض کرو کہ جس طریقے سے تم نے ممکن اور ممتنع میں لزومی علاقے کو جائز قرار دیا ہے اگر اس کو صحیح تسلیم کر لیا جائے تو قیاس خلف کی ساری عمارت گر پڑے گی جس کا سارا دار و مدار محض اسی علاقے کے عدم جواز پر مبنی ہے، کیونکہ قیاس کی اس قسم میں کسی شئے کا محال ہونا اس بنیاد پر ثابت کیا جاتا ہے کہ اس کے وقوع سے کسی ممتنع بالذات کے وقوع کو تسلیم کرنا پڑتا ہے، لیکن جب ممکن بالذات ممتنع بالذات کو مستلزم ہو سکتا ہے جیسا کہ یہاں دعویٰ کیا گیا ہے تو یقیناً اس قیاس کے نتیجے کی صحت مشکوک ہو جاتی ہے کہ استدلال کی تکمیل جس مقدمے پر مبنی تھی اسی کو مشتبہ کر دیا گیا، (اب کہنے والا مثلاً کہہ سکتا ہے) کہ غیر متناہی بعد باوجود محال بالذات کو مستلزم ہونے کے اب اس کا وقوع محال نہیں قرار دیا جا سکتا، یعنی یہ جو کہا جاتا تھا کہ اگر کسی بعد کو غیر متناہی فرض کیا جائے گا تو لازم آئے گا کہ غیر متناہی دو حاصرین (یعنی گھیرنے والے خطوط) میں محصور اور محدود ہو جائے، اب یہ محال باقی نہیں رہا کیونکہ زیادہ سے زیادہ یہاں یہ لازم آیا کہ غیر متناہی بعد کے ماننے کی وجہ سے ایک ممتنع بالذات کا ماننا ناگزیر ہو جاتا ہے، لیکن اس سے بعد کا غیر متناہی ہونا کیوں ناممکن قرار پائے جب کہ ممکن بالذات اور ممتنع بالذات میں لزومی علاقے کے جواز کا فتویٰ دیا جا چکا ہے،

میں اس کے جواب میں کہتا ہوں کہ اس پیچیدگی کے حل کی

ایک صورت تو پہلے گزر چکی ہے، اور اب ہم یہاں مزید ایک اور جواب کا اضافہ کرتے ہیں، اور وہ یہ ہے کہ وہاں (یعنی قیاس خلف) میں ممکن کے معنی اور ہیں، اور یہاں اس کے معنی دوسرے ہیں، (قیاس خلف) میں ممکن سے ایسی چیز مراد تھی جس کے امکان کی تعریف یہ ہے کہ جس میں طرفین (عدم و وجود) کے وقوع اور تحقق کی عدم ضرورت نفس الامر کے اعتبار سے ہو، اور یہ کہ خارجی ماحول یا کون (ہستی) کی نفس طبیعت اس کے وقوع اور عدم وقوع سے سرتابی نہ کرتی ہو، اور لفظ ممکن سے مراد یہاں دراصل کسی شے کی وہ ماہیت ہے جس کو نفس اس کی ذات کی حیثیت سے صرف ذات ہی کے اعتبار سے پیش نظر رکھا گیا ہے، نہ کہ واقع اور نفس الامر کے اعتبار سے، کیونکہ مثلاً معلول اول یا تمام ابداعیات (یعنی وہ چیزیں جو کسی مادّے سے نہیں پیدا ہوئی ہیں، نفس الامر کے اعتبار سے اس کا حال بجز تحقق، یافتگی اور تحصل کے کچھ نہیں ہے، اور یہ بات گزر چکی ہے کہ ایسے ممکن کے امکان کی ظلمت و تاریکی قیوم تعالیٰ کے نور کی جگمگاہٹ کے اندر چھپ کر رہ جاتی ہے پس جس ممکن کے متعلق یہاں دعویٰ کیا گیا ہے کہ وہ ممتنع کو بھی مستلزم ہو سکتا ہے اس سے یہی ممکن مراد ہے یعنی ایسا ممکن اپنی ذات کی حیثیت سے نہیں بلکہ اپنے خاص وصف کی رو سے جس کا نام عدم ہے اور جس طرح وہ ممتنع کو مستلزم ہے اسی طرح وہ واجب کو بھی مستلزم ہوتا ہے، لیکن یہاں بھی اپنی ذات کے اعتبار سے نہیں بلکہ اسی حال کی وجہ سے جس کا نام وجود ہے، اور قیاس خلف میں جو ممکن بولا جاتا ہے، اس سے مراد وہ ممکن ہے جس کے امکان کو نفس الامر کے اعتبار سے تصور کیا جائے، نہ کہ مرتبۂ ذات کے لحاظ سے، اور ان دونوں میں جو فرق ہے وہ ظاہر ہے کہ ٹھیک اس کی مثال ایسی ہے کہ امتناع ذاتی سے کبھی عدم اور نیستی کی وہ ضرورت مراد لی جاتی ہے جو بہ اعتبار ذات اور اس کی اس ماہیت کے اعتبار سے پیدا ہوئی ہے جسے مقدر اور فرض کر لیا جاتا ہے مثلاً شریک باری اور اجتماع نقیضین کا اجتماع،

اور کبھی اس امتناع سے مراد عدم کی وہ ضرورت ہوتی ہے جو نفس الامر کے اعتبار سے حاصل ہو، خواہ اس کا مصداق وہی مفروضہ ماہیت ہو، یا اس کا مصداق کوئی اور شے ماہیت کے سوا ہو، جو اس امتناع کو نفس الامر اور واقع میں مقتضی ہو، یا اس کا مصداق وہ علت ہو جو اس امتناع کو وجود کے پیرایۂ خاص یا کون اور واقعے کی ہیئت خاصہ کی بنیاد پر مقتضی ہو،

اسی طرح سے ذاتی ضرورت کی اصطلاح سے کبھی مقصد یہ ہوتا ہے کہ جو کسی شے کو نفس مرتبۂ ذات کے اعتبار سے ثابت ہو، اور کبھی اس کا اطلاق اس پر ہوتا ہے جو مرتبۂ ذات یا اس سے عام تر حیثیت سے ثابت ہو، یعنی یہ ضرورت مطلقاً نفس الامر کے اعتبار سے ثابت ہوتی ہے خواہ وہ مرتبۂ ذات کے اعتبار سے بھی ثابت ہو جیسا کہ ذات قیوم احدی کا حال ہے یا یہ ضرورت اس علت کی بدولت پیدا ہوئی ہو جو اس شے کی مقتضی ہوتی ہے، کبھی اس کی تعبیر یوں کی جاتی ہے کہ ضرورت کی پہلی قسم کو دوام ازلی کہتے ہیں، اور دوسری کو دوام ذاتی کے نام سے موسوم کرتے ہیں،

بہرحال اب یہ ثابت ہو گیا کہ خلفی قیاسوں یا شرطیہ قضایا سے جو استثنائی قیاس بنائے جاتے ہیں، ان کے نتائج عقلی بداہت کی بنیاد پر کیوں واضح ہوتے ہیں؛ وجہ یہ ہوتی ہے کہ خلفی یا استثنائی قیاسوں کے قضایا جن کے وقوع کے فرض کرنے سے ممتنع بالذات کا وقوع ماننا پڑتا ہے وہ نفس الامر کے اعتبار سے کبھی ممکن نہیں ہو سکتے بلکہ امتناع ذاتی سے وہ جدا ہو ہی نہیں سکتے خواہ ان کا امتناع نفس اپنی ذات اور ماہیت کی وجہ سے ہو، یا اس سبب امتناع کی بدولت ہو، جس کی سببیت تام اور کامل ہوتی ہے، مثلاً کہا جاتا ہے کہ عقلی اور بسیط جواہر کا عدم عدم سابق ولاحق محال ہے، کیونکہ اگر ایسا نہ ہوگا یعنی ان کا عدم کسی وجہ سے بھی ممکن ہوگا تو ان کا عدم اس علت کے عدم کی وجہ سے ہوگا جس نے انھیں ان کی ذاتیں عطا کی ہیں یا ان جواہر بسیطہ عقلیہ کے لیے بھی اس مادے کی ضرورت تسلیم کرنی پڑے گی جو عدم اور وجود دونوں کو قبول کر سکتا ہو حالانکہ تالی کی دونوں شقیں بالذات محال ہیں جیسا کہ اپنی جگہ پر

یہ بات بیان کی جا چکی ہے، بہر حال جب تالی کی دونوں شقیں محال ہوئیں تو مقدم کا محال ہونا ظاہر ہے،

اب ظاہر ہے کہ اس قیاس میں جس امکان کا ذکر کیا گیا ہے اس سے مقصود وہ امکان نہیں ہے جو فقط مرتبۂ ماہیت میں ثابت ہوتا ہے، کیونکہ اگر اس میں عدم کے امکان کی نفی سے یہ مراد ہو کہ نفس مرتبۂ ماہیت کی حد تک صرف اس کی نفی کی جاتی ہے، اور یہ سمجھا جائے کہ ان جواہر عقلیہ میں نفس مرتبۂ ماہیت میں بھی امکان نہیں ہے تو اس کا مطلب پھر یہ ہوگا کہ ہر عقلی جوہر واجب بالذات اور قیوم واحد بن جائے حالانکہ حق تعالیٰ کی ذات (اس شرکت) سے بلند و برتر ہے، اور حکماء اس بدترین تصور سے قطعاً بری ہیں،

امکان کے ساتھ کسی شے کے موصوف ہونے پر بعض علمی کتابوں میں ایک شبہہ کیا جاتا ہے، ممکن ہے کہ وہ تمھارے گوش زد بھی ہوا ہو اور وہ شبہہ یوں کیا جاتا ہے کہ جو چیز امکان کے ساتھ موصوف قرار دی جائے گی اس کی دو ہی صورتیں ہو سکتی ہیں یعنی وہ موجود ہو گی یا معدوم، لیکن ہر صورت میں اس کے لیے نا ممکن ہے کہ جس صفت کے ساتھ موصوف ہے اس کے مقابل کو قبول کرے کیونکہ اگر یہ ممتنع نہ ہوگا تو ماننا پڑے گا کہ ایک ہی محل میں دو متقابل و متضاد صفات جمع ہو گئے، اور جب ان دونوں (وجود و عدم) میں سے ایک ممتنع ہو جائے گا تو اس کا لازمی نتیجہ یہ ہوگا کہ ان میں ایک کا امکان (یعنی امکان خاص) ممتنع ہو جائے، کیونکہ طرفین (وجود و عدم) میں سے ایک کا امتناع دوسرے پہلو اور طرف کے وجوب کو مستلزم ہوا کرتا ہے، حاصل یہ نکلا کہ کسی صورت میں اب اس شے میں امکان کے محکوم علیہ بننے کی صلاحیت جاتی رہی،

نیز اسی کی تقریر یوں بھی کی جا سکتی ہے کہ جس چیز کو ممکن قرار دیا جاتا ہے اس کو اس سبب تام کے وجود کے ساتھ فرض کیا جائے گا تو ظاہر ہے کہ ایسی صورت میں ایسا ممکن واجب ہو جائے گا یا اس ممکن کو اس کے سبب کے ارتفاع اور نفی کے ساتھ فرض کیا جائے گا تو اس وقت

وہ ممکن ممکن نہیں بلکہ ممتنع ہو کر رہ جائے گا، پھر اب بتایا جائے کہ ممکن بے چارہ آخر کس وقت ممکن باقی رہتا ہے،

اس شبہے کے ازالے میں تم نے سنا ہو گا کہ پہلی تقریر کی مدافعت عام طور سے یوں کی جاتی ہے کہ تقریر اول میں جو دو شقیں قائم کی گئی ہیں، بات ان ہی دو شقوں میں منحصر نہیں ہے، یعنی تردید ان تمام شقوں کو حاوی و حاصر نہیں ہے، جن کا یہاں احتمال پیدا ہو سکتا ہے، کیونکہ اشبہے میں وجود اور عدم کا جو ذکر کیا گیا ہے اس سے کیا مقصد ہے، اگر تحیث مراد ہے (یعنی جن تمام حیثیتوں میں ممکن کو لحاظ کیا جا سکتا ہے اس میں کل ہی دو حیثیتیں پیدا ہوتی ہیں) تو یہ غلط ہے، اس لیے ایک شق ابھی اور باقی ہے، یعنی یہ کہ ممکن کو اس حیثیت سے تصور کیا جائے کہ وجود اور عدم دونوں میں سے کسی ایک کا بھی اعتبار نہ کیا جائے، کیونکہ امکان سے جو چیز موصوف ہوتی ہے، وہ تو ماہیت کا وہ مرتبہ ہے جسے اطلاقی مرتبہ کہتے ہیں اور جو وجود اور عدم دونوں سے مطلق ہے اور اگر کوئی چیز عدم کو اس لیے قبول نہ کر سکتی ہو کہ بحیثیت اتصاف بالوجود کے وہ فرض کی گئی ہے، تو اس سے یہ کب لازم آتا ہے کہ وہ عدم کو کسی اور حیثیت سے بھی قبول نہ کر سکے اور اس کی بالعکس صورت کا بھی یہی حال ہے، بلکہ وجود اور عدم کے قبول کی تصحیح کے لیے صرف اس کی ضرورت ہے کہ ماہیت کو ہر قسم کے قیود سے مطلق اور آزاد فرض کیا جائے، اور اگر تقریر کی تردید میں تحیث نہیں بلکہ صرف توقیت مقصود ہے تو ایسی صورت میں ہم اپنے کو اس کا مجاز پاتے ہیں کہ ان دو شقوں میں سے جس کو چاہیں تسلیم کر لیں اور کوئی خرابی پیش نہیں آتی اور شک کا ازالہ اس طرح کیا جائے گا کہ شبہے میں جو یہ کہا گیا ہے کہ "لیکن ہر صورت میں ناممکن ہے" الخ یہاں صورت کی شرح میں کہا جائے گا، یعنی ہر وقت میں یہ ممتنع ہے کہ وہ اس صفت کے مقابل کو قبول کرے، جس کے ساتھ وہ موصوف ہے، پس یہیں پر کہا جائے گا کہ یہ مقدمہ غیر مسلم ہے، البتہ جو بات تسلیم کی گئی ہے وہ یہ

ہے کہ کسی ایسی صفت سے کوئی شے موصوف نہیں ہوسکتی جس کے مقابل کے ساتھ اس کا اتصاف متحقق ہو چکا ہے اور ممکن کے اندر یہ بات لازم نہیں آتی، حاصل یہ ہے جو بات ناجائز ہے وہ لازم نہیں آرہی ہے، اور جس کا لزوم ہورہا ہے وہ ناجائز نہیں ہے،

اسی طرح دوسری تقریر کے متعلق یہ کہا جاسکتا ہے کہ وہ جو شبہے کی تقریر میں یہ بات کہی گئی کہ "جس چیز کو ممکن قرار دیا جاتا ہے اس کو اس کے سبب تام کے وجود کے ساتھ فرض کیا جائے گا" یا اس کے عدم کے ساتھ" ہم کہتے ہیں یہاں ساتھ اور "معیت" سے اگر ماہیت اور اس کے مراتب کی معیت مراد لی گئی ہے تو دونوں شقوں میں تردید محتمل ہو جاتی ہے، ہاں! اگر شق ثانی میں رفع اور نفی کی معیت نہیں بلکہ معیت کی نفی اور رفع مقصود ہو تو پھر اختلال باقی نہیں رہتا، اور باعتبار وجود کے یہاں معیت کا ذکر کیا گیا ہے تو اس میں شک نہیں کہ تردید صحیح ہو جاتی ہے؛ لیکن امکان کے ساتھ ماہیت جو موصوف ہوتی ہے یہ اتصاف وجود کے اعتبار سے کب ہوتی ہے، خواہ ماہیت سبب کے ساتھ ہو یا نہ ہو، بلکہ امکان کے ساتھ ماہیت کا اتصاف تو نفس اس کی ذات کی حیثیت سے ہوتا ہے جب اس کو اس کی ذات کے اعتبار سے پیش نظر رکھا جائے، یعنی من حیث ھی ھی، تصور کی جائے،

بہرحال اب یہ ثابت ہوگیا کہ ہر ممکن اگرچہ ایسے دو وجودوں میں لپٹا رہتا ہے جس میں ایک سابق ہوتا ہے یعنی وہ وجوب جو اس کی علت کا اقتضاء ہوتا ہے اور دوسرا اس کا وہ وجوب جو لاحق ہوتا ہے، اور جو اس ماہیت کا ایک حال باعتبار واقع کے ہوتا ہے، یا ایسے دو امتناعوں میں گھرا ہوتا ہے جن میں سے ایک لاحق ہوتا ہے، اور ایک سابق، لیکن ان دونوں حالوں میں کوئی حال ایسا نہیں ہے جو ماہیت کے اس حال کے ساتھ متصادم ہوتا ہو، جو من حیث ھی ھی خود اس ماہیت کے لیے پیدا ہوتا ہے، عامۂ فلاسفہ یوں ہی تقریر کرتے ہیں:۔

لیکن ایک عارف بصیر یہ سمجھ سکتا ہے کہ ان ساری تقریروں میں درحقیقت ان لوگوں نے اس کا اعتراف کیا ہے کہ ماہیت کو وجود کی علت کے ساتھ کوئی ربط نہیں ہے، اور وجوب سابق ہو یا لاحق ان کے ساتھ خود امکانی ماہیتوں کی نفس ذات نہیں بلکہ صرف ان کا وجود موصوف ہوتا ہے، کیونکہ ماہیت کی وہ حیثیت جس میں اس کو وجود اور عدم دونوں سے مطلق قرار دیا جاتا ہے خود اس کی یہ حیثیت وجوب کے ساتھ متصف ہونے کی منافی ہے، خواہ اس کا منشا خود اس کی ذات کو قرار دیا جائے یا اس علت کو جو اس کی مقتضی ہے،

خلاصہ یہ ہے کہ امکانی ماہیتیں دراصل نفس اپنی ذات کی حیثیت سے پردۂ خفا اور حجاب بطون سے باہر نکل کر ظہور و شہود کی جلوہ گاہ میں نہ اب تک آئی ہیں اور نہ آیندہ ابد تک وہ باہر آسکتی ہیں، گویا ازلاً و ابداً وہ ہمیشہ بطلان، اور پوشیدگی خفا اور بطون کی حالت میں تھیں اس وقت ہیں اور آیندہ رہیں گی، اور جب وجود ہی کے ساتھ موصوف نہ ہوئیں نہ ہو سکتی ہیں تو پھر ایسے خارجی صفات جن کا مرتبہ وجود کے بعد ہے، ان سے ان امکانی ماہیتوں کا مفلس ہونا بالکل ظاہر ہے، پس ہر قسم کے کمالی حالات، اور وجودی صفات ان کے ساتھ صرف وجود ہی متصف ہوتا ہے، اور بیچاری ماہیت ان تمام حالات میں صرف وجود کی تابع ہوتی ہے، اور وجود کے مختلف اطوار و انحاء میں خاص خاص ماہیتیں اس کے ساتھ لگی چلی جاتی ہیں، مخصوص ماہیتوں کے اسی لحوق کی بعض لوگ تعین خاص وغیرہ الفاظ سے تعبیر کرتے ہیں اور بعضوں نے اسی کا نام وجود خاص رکھا ہے، وجود کے ساتھ ماہیت کس طرح تابع ہوتی ہے، اس کی اچھی مثال آئینے کی وہ صورت ہے جو اس اصلی صورت کی تابع ہوتی ہے جس کے مقابلے میں آئینے کے اندر صورت کا ظہور ہوتا ہے جس طرح آئینے کی عکسی صورت اس صورت کے وجود کے ساتھ پائی جاتی ہے جس کا وہ عکس ہے، اور اپنی مقدار، شکل، رنگ ڈھنگ ہر بات میں وہ اپنے اصل کی تابع ہوتی ہے،

اس کی حرکت سے اس میں حرکت اور اس کے سکون سے اس میں سکون پیدا ہوتا ہے، الغرض وہ سارے صفات جن کا تعلق بینائی اور باصرہ سے ہے، ان سب کا عکس اپنے اس اصل کا تابع ہوتا ہے، جس کی وہ اصل ہے، لیکن آئینے کے عکس کا ان تمام صفات کے ساتھ اتصاف کیا واقعی طور پر ہوتا ہے؟ قطعاً نہیں، بلکہ یہاں جو کچھ ہے صرف بطور نقل و حکایت کے ہے اور یہ صرف زور تخیل کا نتیجہ ہے، کسی ایک صفت کے ساتھ بھی عکس حقیقی طور پر متصف نہیں، یہی نسبت ماہیت اور وجود کے دیگر متعلقات کے درمیان ہوتی ہے، ماہیت نفس اپنی ذات کی حیثیت سے صرف وجود کا ایک خیال اور اس کا ایک ایسا عکس ہے جس کا ظہور عقلی اور حسی مدارک اور آئینوں میں ہوتا ہے، پس اصل واقعہ وہی ہے جس کی طرف اکابر ارباب معرفت اور اولیائے کاملین گئے ہیں، یعنی یہ کہ "سارا عالم خیال میں ایک خیال ہے" مشہور لاہوتی بزرگ و عارف حضرت شیخ محی الدین بن العربی (رحمۃ اللہ علیہ) فتوحات مکیہ کے تریسٹھویں (۶۳) باب میں ارقام فرماتے ہیں:-

جب کوئی آدمی آئینے میں اپنی صورت دیکھتا ہے تو بغیر کسی شک کے اگر یہ یقین کرتا ہے کہ ایک طرح سے وہ اپنی ہی صورت دیکھ رہا ہے تو اسی کے ساتھ دوسری وجہ سے وہ یہ بھی سمجھتا ہے کہ اپنی صورت نہیں دیکھ رہا ہے، کیونکہ آئینے کے چھوٹے بڑے ہونے کی وجہ سے اس کی صورت چھوٹی اور بڑی ہو جاتی ہے، مگر باایں ہمہ وہ اس کا انکار نہیں کر سکتا کہ اس نے اپنی صورت نہیں دیکھی ہے، پھر بھی وہ جانتا ہے کہ آئینے میں اس کی صورت نہیں ہے، اور اس کا بھی یقین رکھتا ہے کہ اس کی صورت آئینے اور اس کے درمیان میں بھی نہیں ہے،

پس اگر ایسا آدمی یہ کہے کہ اس نے اپنی صورت دیکھی بھی ہے اور نہیں بھی دیکھی ہے تو یقیناً وہ اپنے اس قول میں نہ صادق ہے اور نہ کاذب،

اب بتایا جائے کہ آئینے میں جو صورت نظر آتی ہے، اس کی حقیقت

کیا ہے اور وہ کس جگہ ہے ؟ اس کے کیا حالات ہیں،

یقیناً یہ صورت منفی بھی ہے اور ثابت بھی ہے، موجود بھی ہے، معدوم بھی ہے، معلوم بھی ہے، مجہول بھی ہے،

حق تعالیٰ نے دراصل اپنے بندوں کے لیے (آئینے کے عکس کی) ایک مثال قائم فرمائی ہے، تاکہ جب وہ ایک ایسی ادنیٰ درجے کی چیز جس کا تعلق اسی عالم سے ہے جب اسی کی حقیقت جاننے سے انسان معذور و عاجز، ششدر و حیران ہے، اور باوجود کوشش کے اس کی حقیقت سے واقف نہ ہو سکا تو ظاہر ہے کہ اپنے خالق کی حقیقت کے علم میں وہ اس سے زیادہ عاجز و لاچار ہے اور وہاں اس کی علمی حیرت کو زیادہ شدید ہونا چاہیے،

فصل

اس فصل میں اس خیال کو باطل کیا جائے گا کہ کسی شے کے لیے وجود یا عدم اسی حد تک اولیٰ ہو سکتا ہے جب تک یہ اولویت درجۂ وجوب کو نہ پہنچے، ماہیات کے جو حالات نفس ان کی ذات کی حیثیت سے بیان کیے گئے ہیں، نیز امکان کا تعلق ان ماہیتوں کے ساتھ کس طرز پر ہوتا ہے ان پر غور کرنے کے بعد تم شاید اسی سے یہ سمجھ سکتے ہو کہ ذاتی طور پر اس قسم کی اولویت کے ابطال کے لیے مزید کسی بار استدلال کے برداشت کرنے کی ضرورت نہیں ہے، خواہ اس اولویت کی شرح یہ کی جائے کہ ممکن کی ذات اس اولویت کی مقتضی اس معنی کے اعتبار سے ہوتی ہے کہ طرفین (وجود و عدم) میں سے کسی ایک کی طرف ممکن کا رجحان ضروری اور وجوبی طور پر تو نہیں ہوتا لیکن اس حد تک ہو سکتا ہے کہ ماہیت اس رجحان کے بعد بھی ممکنیت کے دائرے سے نہ نکلنے پائے، یا اس کی تفسیر یوں کی جائے کہ ماہیت کے لیے ان دو طرفوں میں سے ایک طرف زیادہ مناسب اور الیق ہے، لیکن یہ لیاقت اور موزونیت اس حد تک نہیں پہنچ سکتی کہ ضرورت اور وجوب کی سرحد تک وہ پہنچ جائے، نہ یہ لیاقت و موزونیت

کسی خارجی سبب کی وجہ سے پیدا ہوئی ہو اور نہ یہ بات اس قسم کی ذاتی اقتضا کی بدولت ہو، جیسا کہ وجوب ذاتی میں ہوا کرتا ہے،

آخر اب تک جو کچھ بیان کیا گیا ہے اس سے کیا یہ بات واضح نہیں ہوچکی ہے کہ ماہیت کا علاقہ وجود کے جاعل سے دراصل موجود یا اس وجود فی نفسہ کے طفیل میں پیدا ہوتا ہے جو دراصل جاعل ہی کا فیض ہوتا ہے، پھر جیسا کہ جاعل فیاض نفس اپنی ذات کی حیثیت سے ان مختلف مراتب کی بنیاد پر وجود بخشتا ہے جو کمال ونقص، قوت وضعف کے اعتبار سے مختلف ہوتے ہیں، ورنہ ماہیت کو نفس اپنی ذات کی حدتک کسی غیر سے کوئی علاقہ نہیں ہوتا، پس جب تک ماہیت وجود کے عالم میں خواہ وہ عرضی ہی طور پر کیوں نہ ہو، داخل نہ ہولے اس وقت تک وہ اپنی ذات کے اعتبار سے دنیا کی چیزوں میں سے کوئی ایسی چیز نہیں ہے کہ اس کی طرف کسی مفہوم کا انتساب بجز تقدیری اور فرضی طریقے کے کسی اور طریقے سے درست ہو، اور امکان اگرچہ نفس ماہیت ہی کے اعتبارات میں سے ایک ایسا اعتبار ہے جو اس میں وجود کے اتصاف سے پہلے بھی پیدا ہوتا ہے، لیکن جب تک ماہیت کی رسائی ہستی اور وجود کی منزل تک نہ ہولے، اور جب تک جاعل اس کے وجود کے ساتھ فیاضی نہ کرے اس وقت تک اس پر یہ حکم بھی نہیں لگایا جاسکتا کہ "وہ وہ ہے" یا یہ کہ "وہ ممکن ہے"

اگرچہ ماہیت کا ماہیت ہونا یا اس کا ممکن ہونا، یہ اس کے ایسے حالات ہیں جو یقیناً وجود اور وجود کے صفات سے پہلے بھی اس کے لیے ثابت ہیں اور تم کو یہ بھی معلوم ہوچکا ہے کہ ماہیت کو اپنی موجودیت پر عقلاً اسی قسم کا تقدم حاصل ہے، جس طرح موصوف کو اپنی صفت پر تقدم حاصل ہوتا ہے، پس یہی نسبت ماہیت کے ذاتی صفات اور اس کے وجودی صفات کے درمیان تصور کرنا چاہیے۔ لیکن یہ ہمارے اعتبارات صرف عقلی حدتک ہیں ورنہ عقلی اعتبارات سے کنارے ہوکر نفس خارج کے لحاظ سے یہاں نہ کوئی ایسا موصوف ہے اور نہ ایسی کوئی صفت جو باہم

ایک دوسرے سے ممتاز ہو، بلکہ خارج میں تو صرف ایک ہی چیز ہے اور وہ وجود ہے، اور موجود بحیثیت موجود ہونے کے ہے، اب اس کے بعد عقل اپنے خاص ذہنی کرتبوں اور تحلیلی کارستانیوں کے ذریعے سے یہ حکم پیدا کرتی ہے کہ بعض موجودات کے ساتھ کوئی ایسی بات پیدا ہوتی ہوتی ہے جو نفس وجود اور موجود کے مفہوم سے ایک علٰحدہ شے ہے، پھر ذہنی میدان میں ایک اس میں موصوف قرار دیا جاتا ہے، اور دوسرا صفت، اور خارج میں معاملہ بالعکس ہوتا ہے کیونکہ عقل کے لیے زیادہ مناسب یہی ہے کہ ماہیت کو وجود پر تقدم حاصل ہو، اس لیے کہ عقل اور ذہن میں ماہیت کی کنہ اور ذات خود حاصل ہوتی ہے بخلاف وجود کے کہ اس کا عقل میں حصول بالکنہ نہیں ہوتا جیساکہ اس کا ذکر پہلے گزر چکا ہے، اسی طرح خارج از عقل دائرے کے لیے یہی مناسب اور لائق ہے کہ یہاں وجود کو ماہیت پہ مقدم قرار دیا جائے کیونکہ بالذات جو چیز واقع میں ہے وہ تو وجود ہی ہے، پس خارجی طور پر وہی اصل ہے اور ماہیت کو اس کے ساتھ ایک عرضی اتحاد ہے اور ماہیت کے یہی وہ لطیف معنی ہیں جس بنیاد پر وہ عرض ہے، اگرچہ جمہور اس سے غافل ہیں،

خلاصہ یہ ہے کہ کسی ماہیت پر امکان کا جو حکم لگایا جاتا ہے یہ صرف عقل کے اس اعتبار پر مبنی ہے جب عقل ماہیت کو وجود سے مجرد اور جدا کر کے فرض کرے یا اس سے قطع نظر کر لینے کے بعد کہ ماہیت وجود کے نور سے رنگین ہے، ورنہ اس قسم کے عقلی فرض سے کنارہ کش ہو کر صرف خارج کے لحاظ سے اگر دیکھا جائے تو اس کے وجود کی وہ ضرورت جو اس کے جاعل تام کی جانب سے پیدا ہوئی ہے، اس لحاظ سے خود ماہیت بھی ایک ضروری حقیقت بن جاتی ہے، رہا نفس اپنی ذات کی حیثیت سے تو ماہیت کے لیے صفات کے سلسلے میں کوئی صفت ثابت ہی نہیں ہوتی، نہ ضرورت اور نہ امکان نہ ان کے سوا کوئی اور صفت، اور ایسا معدوم جو ممکن ہو اس میں اور اس معدوم میں جو ممتنع ہے فرق صرف اس قدر رہ جاتا ہے کہ عقل اپنی

جستجو اور تلاش کے بعد یہ حکم لگاتی ہے کہ وہ معدوم جو ممکن ہے، اگر تقدیری ماہیت کے دائرے سے نکل کر مستقل اور حقیقی ماہیت بن جائے، تو اس وقت امکان بھی اس کے اعتبارات میں سے ایک اعتبار ہوگا، بخلاف ان تقدیری ماہیتوں کے جو ممتنع ہیں، اگر کسی ایسے فرض کے زور سے جسے فرض محال کہتے ہیں، یعنی بفرض محال وہ مستقل اور حقیقی ماہیت قرار بھی دی جائیں تو اس وقت نفس ان ممتنع ماہیتوں کی فطرت و طبیعت امتناع کی کیفیت سے علٰحدہ نہیں ہو سکیں، اور اس امتناع کے سوا اس میں کوئی اور چیز کی صلاحیت پیدا ہی نہیں ہو سکتی، ورنہ یہ مطلب کبھی نہیں ہو تا کہ معدوم بحیثیت معدوم ہونے کے امکان یا امتناع سے موصوف ہوتا ہے، آخر یہ کیسے ہو سکتا ہے جب معدوم نام ہی اس کا ہے کہ "وہ کچھ نہیں ہے" وجود بننے سے پہلے ماہیت ہے کہاں، جو اس کے لیے وجود کو اولیٰ اور احق قرار دیا جائے، یا ماہیت کو پیش نظر رکھ کر کسی اور صفت یا بات کا استحقاق اس کے لیے زیادہ ثابت کیا جائے، باقی یہ تجویز کرنا کہ کوئی شے خود اپنی ذات کو ہستی اور کون بخش سکتی ہے، یا خود شے اپنی ذات کو تقرر و ثبوت عطا کرے، قطع نظر اس ذاتی بطلان کے جو اس تجویز کے اندر پوشیدہ ہے قطعاً انسانی عقل اس بوجھ کے برداشت کرنے پر آمادہ نہیں ہو سکتی، جب تک وہ مریض اور ماؤف نہ ہو،

بہر حال جو باتیں میں نے اب تک بیان کی ہیں اور ماہیت کے جن حالات کی میں نے تشریح کی ہے ان پر جمنے کے بعد ہر وہ شخص جس کی فطرت میں سلامتی ہے وہ "ذاتی اولویت" کے مسئلے کی نفی اور بطلان کے لیے مزید بیان و استدلال کا محتاج نہیں ہو سکتا،

اسی کی طرف اشارہ کرتے ہوئے معلم ثانی ابو نصر فارابی نے اپنے اس مختصر رسالے میں جس کا نام "فصوص الحکم" ہے یہ تقریر کی ہے:-

کہ "اگر وجود کے سلسلے کو بغیر کسی وجوب کے مانا جائے تو اس وقت یا تو یہ ماننا پڑے گا کہ شے خود اپنی ذات کی موجد ہے، اور یہ ایک بیہودہ بات ہے، یا یہ تسلیم کرنا پڑے گا کہ شے کی نیستی اور اس کا عدم خود اپنی

ذات سے جائز ہے، اور یہ بات پہلی بات سے بھی زیادہ بیہودہ تر ہے"
اس کی تشریح یہ ہے کہ وہ اولویت اور احقیت جو نفس ذاتیات کی بدولت پیدا ہوتی ہو، اگر یہ اس شے کے وقوع کے لیے کافی اور تام علت ہے تو اس وقت لازم آتا ہے کہ شے اپنے نفس کی علت آپ ہو، یا یہ مانا جائے کہ کوئی شے محض طرفین میں سے کسی ایک طرف کے رجحان کی وجہ سے..... یوں بھی وقوع پذیر ہوسکتی ہے کہ اس کے وقوع کا نہ کوئی مقتضی ہے اور نہ اس کا کوئی ایسا موجب ہے (جو اس کے وجود کو اس کے عدم پر ترجیح دے) اور نہ خود اس شے کی ذات میں اس کے وجود کا اقتضاء یا ایجاب ہے اور نفس شے کے لیے عدم جائز ہے، کیونکہ ابھی تک وہ اس امکان ذاتی کے دائرے سے باہر نہیں نکلی ہے،
پھر یہ امر بھی قابل غور ہے کہ ایسی صورت میں اس کے عدم کی علت بننے کی صلاحیت بجز وجود کی علت کے عدم کے سوا اور کسی چیز میں نہ ہوگی، اور یہاں مانا یہ گیا ہے کہ اس کے وجود کے لیے علت ہی نہیں ہے، تو نتیجہ کیا ہوا؟ یہی کہ اس چیز کے لیے عدم خود اس کی ذات کی جانب سے درست اور جائز ہوگا، یعنی وہ صحیح العدم بنفسہٖ ہوگی،
نیز اگر ذاتی رجحان کی بنیاد پر ممکن کا وجود ہو تو ممکن وجود کے ساتھ اس رجحان کی بدولت موصوف ہوگا اور ظاہر ہے کہ وجود ممکن کا عین تو ہے نہیں، تو ایسی صورت میں وجود کے ساتھ ممکن کے اتصاف کا رجحان محض ممکن کی ذات کی بدولت ہوگا، اسی طرح وجود کے ساتھ ممکن کے اتصاف کی علت بھی ممکن ہی کی ذات ہوگی، کیونکہ علت سے ہماری مراد بجز اس کے اور کیا ہوتی ہے کہ علت اس چیز کا نام ہے، جس کی وجہ سے معلول کا ایک پلہ جھک جائے، اور ممکن کا وجود اس بات کے لیے کہ وہ خود اپنے تئیں وجود کے ساتھ متصف ہونے کی علت ہے اسی کے ساتھ اپنے عدم کی بھی وہی علت ہوجاتی ہے، کیونکہ اس کے رجحان کی رسائی وجوب کی حد تک ہوتی نہیں، پس نتیجہ یہ ہوا کہ ممکن کے عدم کا وقوع اس طور پر جائز ہوجاتا ہے، کہ اس کے عدم کا کوئی مرجح

نہیں ہے، بلکہ یوں کہئے کہ اس کا وقوع اسی صورت میں جائز ہے کہ وجود کو ترجیح دینے والا سبب بھی اس وقت موجود ہے، حالانکہ یہ بجز ایک مغالطے اور فریب کے اور کیا ہے،

اس وجہ سے کہ یہ بحث صانع کے اثبات اور مطلق نفس الامر کے ثبوت سے پہلے چھیڑی گئی ہے، کسی کو یہ کہنے کی گنجائش نہیں ہے کہ بعض ماہیتوں کا علمی وجود اس کے وجود خارجی کے رجحان کو مقتضی ہے، اور ماہیتوں کے علمی وجود سے مراد ان کا وہ وجود ہو جو علم باری تعالیٰ میں ہے، یا ان کی صورتوں کے جو ارتسامات بعض عالی اذہان (یعنی عقول اور ملائکہ میں) ہیں،

نیز وجود ذہنی اور وجود کے ساتھ ماہیت کے اتصاف کے مرتبے کے متعلق وہی باتیں ہو سکتی ہیں جو وجود خارجی کے متعلق اس باب میں کی جاتی ہیں کہ وجود خارجی بغیر جاعل وجود کے جعل کے نہیں پایا جا سکتا کیونکہ ماہیت بغیر وجود کے ماہیت ہی نہیں بنتی،

علاوہ اس کے اگر اولویت وجود کے محال ہونے سے قطع نظر بھی کر لیا جائے جب بھی یہ کہا جا سکتا ہے کہ اگر اولویت کسی ماہیت کے موجود ہونے کے لیے کافی ہوگی تو اس سے یہ لازم آتا ہے کہ ایک ہی شے اپنی ہستی کی عطا کرنے والی بھی ہو، اور پھر خود ہی اس وجود سے اپنی ہستی حاصل بھی کرے، یعنی ایک ہی چیز کی مفید بھی ہو اور اس سے مستفید بھی ہو، نتیجہ یہ ہو گا کہ شے کو وجود پر خود اپنے وجود کے ساتھ تقدم حاصل ہو جائے

ہدم　خبردار! کہ حق کے روشن ہونے کے بعد کہیں تم اپنے دل پر عالم ملکوت کے دریچے سے ان شعاعوں کو نہ چمکانا شروع کر دو جو بعض جزئی افکار والوں کا حصہ ہے، یعنی خطیب رازی نے "عیون الحکمۃ" کی شرح میں جو یہ لکھا ہے، اور بعض متاخرین نے جس کی ستائش کی ہے کہ وہ چیز جس کی وجہ سے کسی ایک پہلو اور طرف کا رجحان پیدا ہو گا، دوسرے پہلو کی مرجوحیت بھی بجنسہ اسی سے حاصل ہو گی کیونکہ دونوں میں ہی اضافی نسبت ہے، اور تحقیق کے مقام میں دونوں کی اضافی نسبت

اور تضائف ایک ساتھ واقع ہوں گے، اور دوسری طرف کی مرجوحیت دراصل اس کے امتناع کو مستلزم ہوگی، کیونکہ مرجوح کا راجح ہونا تو محال ہے، اور جب کسی ایک شے کی ایک طرف ممتنع ہو جائے گی تو یقیناً اس کی دوسری طرف جو راجح ہے واجب بن جائے گی۔

پس جس چیز کی رسائی وجوب کے مقام تک نہیں مانی گئی تھی وہ اس طریقے سے وجوب کے درجے تک پہنچ گئی، اور یہ خلاف مفروض ہے، اسی کو دہرا کر ہم پھر یوں کہتے ہیں کہ اگر ایک طرف کے رجحان کا اقتضاء اولویت کے طرز پر مانا جائے تو دوسری طرف کی مرجوحیت بھی اولویت کے طور پر ہوگی، کیونکہ ان دونوں میں تضائف کی نسبت ہے، لیکن ایسی مرجوحیت جو اس طرف کے وقوع کو ممتنع بنا دے یہ اس مرجوحیت کا نتیجہ ہوتا ہے، جب وجوبیت کی بنیاد پر مرجوحیت پیدا ہوئی ہو، نہ وہ مرجوحیت جس کا حصول بربناء اولویت ہو، پس مرجوحیت اگر اس بنیاد پر ثابت بھی ہوتی ہے تو وہ اس پہلو کو آخر حد تک کھینچ کر نہیں پہنچاتی یعنی مرجوح پہلو کی راجحیت کو قطعی طور پر ممتنع نہیں ٹھیراتی، بلکہ یہاں بھی بات وہی زیادہ مناسب اور زیادہ لائق کی حد تک پہنچ کر رک جائے گی، الغرض مرجوح پہلو کی مرجوحیت کا حال بھی وہی رہے گا جو خود اس پہلو کا حال تھا، اسی طرح راجح پہلو کی راجحیت کا حال بھی وہی رہے گا جو خود اس پہلو کا حال تھا، پس جس طرح وجود اولویت اور رجحان کے طور پر ترجیح حاصل کرتا ہے اسی طرح اولویت کی اولویت کا بھی حال رہے گا، اور جس طرح عدم کو اولویت کے طور پر مرجوحیت حاصل ہوتی ہے، مرجوحیت کی لاراجحیت بھی رجحان کے نہج پر رہے گی (نہ کہ امتناع کے طرز پر) اور اسی طرح دونوں پہلوؤں (عدم و وجود) کا حال رہے گا، جس طرح ایک پہلو کی راجحیت بر سبیل رجحان اس امر کو مقتضی ہوتی ہے کہ دوسرے پہلو کی مرجوحیت بھی بر سبیل رجحان ہی حاصل ہو اسی طرح دوسرے پہلو کی مرجوحیت بھی اس سے زیادہ اور کسی بات کو مقتضی نہیں ہو سکتی کہ وہ اس کے وقوع کا سبب

طرف رجحانی طور پر ہے، پس یہ کہنا کہ یہ مرجوحیت امتناع کو مقتضی ہے یہ قول کس طرح درست کر سکتا ہے،

نیز اگر اس کو مان بھی لیا جائے تو ایک کھلی ہوئی بات ہے کہ مرجوح پہلو کی مرجوحیت اگر امتناع کو مقتضی بھی ہو گی تو یہ اقتضاء صرف بہ نظر ذات ہو گا بشرطیکہ اس ذات کے ساتھ مرجوحیت کی قید کو بھی ملحوظ رکھا جائے، یعنی وہ ذات جو مرجوحیت کی حیثیت سے محیّث و مقید ہے، نہ کہ نفس ذات صرف ذات کی حیثیت سے، پس یہ امتناع صرف وصفی امتناع قرار پاتا ہے، اور ایسا امتناع امتناع بالغیر ہو گا، جو دوسرے پہلو کے اگر وجوب کو مستلزم بھی ہو گا تو اسی قسم کی وجوب کا جس قسم کا وہ امتناع ہے یعنی وجوب بالغیر کا نہ کہ بالذات کا،

پس وہ جو الزام دیا گیا کہ خلاف مفروض لازم آتا ہے غلط ہو گیا، کیونکہ یہ بات خلاف فرض نہیں ہے،

اور ایسا امتناع جو کسی ایسے وصف کی بدولت ہو جو خود قابل انفکاک وازالہ ہے تو ظاہر ہے کہ یہ امتناع بھی قابل انفکاک ہو گا، پھر بیچارے اس وجوب کا اندازہ بھی تم اسی سے کر لو کہ اس کا حال کیا ہو گا، اور اس تقریر کے ذریعے سے وہ ساری بنیادیں ڈھے جاتی ہیں جو اس مقصد کے اثبات میں اب تک جمائی گئی تھیں، اور بہت کم ایسے وجوہ کے لزوم سے اس قسم کے مقامات میں کوئی محفوظ رہ سکتا ہے،

اوہام وخرافات

بعضوں کی تجویز یہ ہے کہ بعض ممکنات کے لیے ہستی بہ نسبت نیستی کے بہتر اور اولیٰ ہے لیکن وجود کی یہ اولویت صرف اس ممکن کی ذات کی خاص خصوصیت ذاتی کے لحاظ کرنے سے پیدا ہوتی ہے، یہ مطلب نہیں ہے کہ اس کی یہ اولویت اس درجے تک پہنچ جائے کہ اس ممکن کی غیر کی طرف احتیاج وافتقار ہی باقی نہ رہے، اور اس کے ذریعے سے اثبات صانع کا طریقہ ہی مسدود ہو جائے، کیونکہ باوجود اس اولویت کے امکان کے حدود سے وہ خارج نہیں ہوتا، بلکہ اس اولویت کے فقط معنی یہ ہیں کہ علت ہی کی اور جاعل ہی کے افاضے کی بدولت اس

قسم کے ممکن کا وجود زیادہ کثرت سے واقع ہوتا ہے، یا اس ممکن کا وجود زیادہ اشد ہوتا ہے یا یہ کہ اس کے وقوع کے شرائط کم ہیں، اور بعض ممکنات اس قسم کے ممکنوں کے بالکل برعکس ہوتے ہیں، بعضوں کا خیال یہ ہے کہ اس قسم کی اولویت ذاتی خصوصیت کی بنیاد پر بعض ممکنات میں اس طور پر حاصل ہوتی ہے کہ (وجود کے اعتبار سے نہیں) بلکہ یہ اولویت عدم کے اعتبار سے پیدا ہوتی ہے،

اور بعض کہتے ہیں کہ عدم کے لحاظ اولویت چند ممکنات ہی میں نہیں بلکہ تمام ممکن حقائق کے لیے عام ہے، یہ کہتے ہیں کہ عدم کا وقوع پذیر ہونا بہ نسبت وجود کے زیادہ آسان ہے،

بہر حال اس قسم کے مختلف اقوال کے قائلوں کا شمار ان لوگوں میں ہے جن کی طرف فلسفہ اس وقت منسوب تھا، جس وقت تک حکمت کی پوری شرح وتفسیر نہیں ہوئی تھی اور نہ کمال کے مدارج اس نے طے کیے تھے،

اور علم کلام والوں کے ایک گروہ کا یہ مذہب ہے کہ طرفین (عدم و وجود) میں سے جو واقع ہو گیا ممکن کے لیے وہی اولیٰ تھا، کیونکہ یہ لوگ واجب تعالیٰ کے سوا کسی دوسری شے میں وجوب ماننے کے لیے قطعاً تیار نہیں ہیں، خواہ یہ وجوب ذاتی یا غیر ہی سے کیوں نہ پیدا ہوا ہو،

بسا اوقات بعض وہم پرستوں میں اس وہم کا زور ہوتا ہے کہ ایسے موجودات جن کو "موجودات سیالہ" کہتے ہیں، مثلاً آواز "زمانہ" حرکات وغیرہ، ان کے متعلق یہ وہم گزرتا ہے کہ نیستی اور عدم ان کے لیے بہ نسبت وجود کے اَولیٰ ہے، ورنہ ان کی بقاء جائز ہوتی، اور اسی کے ساتھ وجود بھی اس قسم کے موجودات پر طاری ہوتا ہے کیونکہ اگر یہ نہ مانا جائے تو پھر یہ موجود ہی نہیں ہو سکتے، بہر حال جب ان کے ایک پہلو یعنی عدمی پہلو کے لیے اولویت ثابت ہوئی تو چاہیے کہ وجود کی جانب اولویت بدرجۂ اولیٰ جائز ہو، نیز یہ لوگ یہ بھی کہتے ہیں کہ بسا اوقات کسی چیز کی علت اور اس کا سبب موجود ہو چکتا ہے، لیکن اپنے معلول کا جو اقتضاء اس کے اندر پوشیدہ ہوتا ہے

اس کے عمل اور اثر کا ظہور اس پر موقوف رہتا ہے، کہ مثلاً کسی شرط کے پائے جانے کا انتظار ہوتا ہے یا یہ کہ کسی داعی کو بھی اس کے ساتھ ملا لیا جائے یا یہ کہ کسی مانع کے زوال کی ضرورت ہوتی ہے، ایسی صورت میں کیا شبہہ ہے کہ معلول کے ایجاب کے لیے اور اس کے عدم پر وجود کو ترجیح دینے کی حیثیت سے یہ علت زیادہ اولیٰ ہے، ورنہ علت میں اپنے معلول کی نسبت سے اگر یہ اولویت نہ تسلیم کی جائے تو پھر اس میں جو اس معلول کی علت ہے اور وہ جو اس کی علت نہیں ہے دونوں میں کیا فرق و امتیاز رہ جاتا ہے، نتیجہ یہ ہوا کہ اس علت میں تاثیر اور ایجابی عمل سے پیشتر اس معلول کے اقتضاء کو بھی ماننا پڑے گا، اور عدم اقتضاء کو بھی، لیکن اسی کے ساتھ اس علت میں اپنے معلول کا ایجاب بہ نسبت عدم ایجاب کے اولیٰ تر ہوگا،

پس اسی طرح وجود کو بھی کسی ماہیت کی نسبت سے اولویت حاصل ہو تو اس میں کیا مضائقہ ہے، اس وقت اس ماہیت کے لیے یہ وجود اکثری وجود قرار پائے گا، نہ کہ دائمی، ٹھیک جو ایجاب کا حال ہے، جس طرح تم بعض علتوں کو دیکھتے ہو کہ ان کی تاثیر اکثری ہوتی ہے نہ کہ دائمی مثلاً زمین کی فطرت ہے کہ وہ طبعاً ہبوط اور نیچے کی طرف گرنا چاہتی ہے، لیکن اسی کے ساتھ جب کسی قسری اور خارجی قوت کے ذریعے سے زمین کا کوئی ٹکڑا اوپر کی جانب، پھینکا جاتا ہے تو اس کا یہ اقتضاء رک جاتا ہے، لیکن سچ پوچھو تو یہ دونوں قول صرف سخن سازی اور خلط ملط ہیں، پہلی صورت میں وجود کے قوت و ضعف اور ماہیت کے اعتبار سے وجود کو اولویت یا عدم اولویت حاصل ہوتی ہے، اس میں اشتباہ پیدا کر دیا گیا ہے، حالانکہ یہ بات گزر چکی کہ ہر شے کا وجود کے اعتبار سے ایک درجہ ہوتا ہے، جس سے وہ متجاوز نہیں ہو سکتی، بعض چیزوں کو وجود سے ایک مستحکم اور موکد حصہ ملتا ہے، اور بعضوں کو اس کے برخلاف جیسے حرکت اور اس کے مماثل موجودات کا حال ہے، ورنہ یہ مطلب ہرگز نہیں ہوتا کہ وجود ان کے لیے بہ نسبت عدم کے زیادہ اولیٰ ہے، یا عدم بہ نسبت وجود کے اولیٰ ہے، پس کسی شے کے اجزا کا قرار بقاء

اور ان میں سے ایک جز کا دوسرے جز کے ساتھ ٹھیراؤ، یہ غیر قار موجودات کے وجود کا کوئی پیرایۂ خاص نہیں ہے، بلکہ قرار و بقا کا ثبوت ان کے لیے ممنوع ہے، اور میری گفتگو مطلق وجود ممکن کے متعلق ہے جو کسی ماہیت کا ہو، کیونکہ ماہیت کے امکان ذاتی کو دیکھتے ہوئے جس چیز کا اعتبار کیا جاتا ہے، وہ صرف مطلق وجود اور مطلق عدم ہے، پس اگر وجود کی کوئی خاص قسم یا اس کا کوئی خاص پیرایہ اگر کسی شے کے لیے ممتنع ہو، تو یہ بات اس کو اس امکان ذاتی کے دائرے سے باہر نہیں کرتی جس کی بدولت اس شے کو عدم اور وجود کے ساتھ مساوات کی نسبت حاصل ہوتی ہے، استمرار یا عدم استمرار در اصل ہر غیر قار چیز کی نفس ذات کی نسبت سے برابر ہے، پھر عدم یا وجود میں سے کسی ایک کے وقوع کے لیے ضرورت کسی ایسے مرجح کی ہوتی ہے جو اس کی حقیقت سے خارج ہو اور یہ بات بجز اس اولویت کے حاصل ہو جو کسی ماہیت کو وجود یا عدم کی نسبت سے پیدا ہوتی ہو،

پس اگر حرکت یا اس کے مماثل ایسی فطرتیں جو غیر قار ہیں جب ان کو اس وجود کی نسبت سے سوچا جائے جو تجدد پذیر ہے یا عدم کی طرف تو اس اعتبار سے ان حقائق میں صرف قابلیت پائی جائے گی ان میں وجود یا عدم کا کوئی اقتضا نہیں ہوگا۔ نہ ایسا اقتضاء جو اس کے اس پہلو کو قطعی کر دے اور نہ ایسا جو اس پہلو کو ترجیح عطا کرے، ان کے لیے وجود یا عدم کی تخصیص علت تامہ کے ایجاب یا عدم ایجاب سے پیدا ہوتی ہے، لیکن جب اس قسم کی ماہیتوں کو ایسے وجود کی نسبت سے تصور کیا جائے جس کے تحلیلی اجزا باہم ایک دوسرے کے ساتھ جمع ہوتے ہیں تو اس قسم کے وجود کے اعتبار سے ان کے لیے ایسے وجود کا قطعی امتناع ایسا قطعی امتناع جس میں امکان اور کسی عقلی جواز کی کوئی گنجائش نہ ہو، ثابت ہوگا، اور یہ بات گزر چکی کہ ہستی اور کون کے کسی خاص قسم کا امتناع امکان ذاتی کے منافی نہیں ہے،

دوسری بات جو انھوں نے کہی اس میں در اصل غلطی یہ

ہوئی ہے کہ جو چیز علت نہیں تھی اس کو انھوں نے علت قرار دیا ظاہر ہے کہ کوئی فاعل ایجاب کے شرائط کی تحقق سے پیش تر دراصل نہ فاعل ہی ہوتا ہے نہ موجب ہاں با شرائط کے بعد وہ یقیناً علت موجبہ بن جاتا ہے' باقی شرائط کی علت وکثرت کی وجہ سے کسی چیز کا وقوع سے قریب وبعید ہونا تو یہ بات عدم و وجود کے اعتبار سے ممکن کی ماہیت میں کوئی اختلاف پیدا نہیں کرتی' بلکہ یہاں اگر کچھ اختلاف پیدا بھی ہوتا ہے تو امکان کے ایک دوسرے معنی کے اعتبار سے جس کو امکان استعدادی کہتے ہیں' یعنی کسی شئے کی وہ صلاحیت و استعداد جو شدت وضعف کو قبول کرتی ہے' اور اس کا شمار خارجی کیفیات میں ہے' یہ وہ امکان نہیں ہے جس کو امکان ذاتی کہتے ہیں' وہ جو کسی شئے کے اعتبار عقلی سے پیدا ہوتا ہے' نجات کی راہ ڈھونڈنے والوں کے لیے اب اس کا کافی موقع ہے کہ جو اصول انھیں گزشتہ بالا بیانات میں عطا کیے گئے ہیں وہ ان کے ذریعے سے اس قسم کی تمام ہوسناکیوں کا قلع قمع کر دیں جن کا مظاہرہ ایسے مواقع میں جھگڑالو لوگ کیا کرتے ہیں' اسی لیے اب اس قسم کے خرافات کا ذکر بغیر کسی غرض کے محض وقت کی بربادی ہے اور زندگی کے قیمتی اوقات کو بلا کسی معاوضے کے یوں ہی رائگاں کرنا ہے'

فصل اس فصل میں یہ بیان کیا جائے گا کہ ماہیتوں کو علت کی طرف جو حاجت اور افتقار ہوتا ہے اس کی علت امکان ہے اور وہ ان ماہیتوں کی وہ کوتاہی اور ان کا وہ قصور ہوتا ہے جو وجود کے لحاظ سے ان میں پایا جاتا ہے' جھگڑنے والوں کا ایک گروہ جو بطور نام نہاد کے اپنے کو اہل نظر کی جماعت میں داخل کیے ہوئے ہے اپنے کو ارباب تمیز میں شمار کرتے ہیں حالانکہ علم کے لباس سے وہ قطعاً عاری اور ننگے ہیں' جن کی ساری باتیں اپنے حدود سے متجاوز ہوتی ہیں' خواہ مخواہ ان لوگوں نے اس بوجھ کے برداشت کرنے کی تکلیف گوارا کی' اور گزشتہ بالا دعوے کے انکار میں زور لگا رہے ہیں' باطل کی حمایت میں پھر یہ مختلف فرقوں میں تقسیم ہو گئے ان میں بعضوں کا خیال ہے کہ ممکن کی احتیاج کا

سبب صرف ممکن کا حدوث اور اس کی نوزائیدگی ہے، بعضوں نے حدوث کو علت تامہ تو نہیں لیکن انھوں نے اس کو اس کا ایک اہم جز قرار دیا ہے جو اس احتیاج کی علت ہے،

ان میں بعضوں نے تو اس مسئلے میں وہ غل مچایا ہے کہ ایسے بدیہی اور فطری احکام پر رد و قدح کرنے میں مشغول ہوئے، جن کی بداہت بچوں کی فطرت میں بھی راسخ ہے، بلکہ حیوانوں اور جانوروں کو دیکھتے ہو کہ لکڑی اور کاٹھ کی آواز سے رہ بھڑکتے ہیں، ان لوگوں کی باتیں اس قابل بھی نہیں ہیں کہ ان کی مذمت کی جائے کیونکہ بلا وجہ یہ عمر کی اضاعت ہے، لیکن عوام الناس کے دل خصوصاً مدارس کے عام طلبہ کا رجحان ان کی طرف ہے اسی لیے ہمیں کچھ کہنا پڑا،

ہم کہتے ہیں کہ کیا کسی صفت کا وجوب یا اس کا امتناع نفس ذات پر نظر کرتے ہوئے اس ذات کو (جس کے یہ صفات ہوں) غیر کے افتقار و احتیاج سے مستغنی نہیں بنا دیتے، پس اگر حدوث کو احتیاج کے سبب کی شرط فرض کی جائے، یا اس کا جز ٹھیرایا جائے، ظاہر ہے کہ یہ بات اسی ذات کے متعلق ہو سکتی ہے جو ممکن ہو، ورنہ واجب اور ممتنع میں اس کی کہاں گنجائش ہے، پس نتیجہ کیا ہوا؟ یہی کہ بات بالآخر پھر اسی امکان پر آکر ٹھیر گئی اور یہ خلاف مفروض ہے،

دوسرے طریقے سے اس کو یوں سمجھو! کہ حدوث دراصل ایک کیفیت ہے، کس کی کیفیت؟ اس نسبت کی جو اس کیفیت کے بعد پیدا ہوئی ہے، اور وجود کے بھی بعد پیدا ہوئی ہے، اور خود یہ وجود ایجاد کے بعد ہے، اور یہ ایجاد احتیاج کے بعد ہے، اور احتیاج امکان کے بعد ہے، پس اگر احتیاج کی علت حدوث ہو خواہ شرطاً ہو یا شطراً (جزءً) تو لازم آئے گا کہ حدوث کو خود اپنی ذات پر تقدم ایک درجے کا نہیں بلکہ متعدد درجات کا حاصل ہو جائے، کسی کی یہ مجال نہیں کہ بجنسہ اس قسم کی تقریر اس دعوے کے متعلق جاری کرے جس میں حاجت و افتقار کی علت ممکن کے امکان کو

ٹھیرایا جاتا ہے، اور معارضہ کرے کے حدوث کی طرح امکان کی علت ہونے کی اس لیے نفی کرے کہ آخر امکان بھی تو وجود ہی کی ایک کیفیت ہے،

کیونکہ امکان دراصل ایک ایسے حال کا نام ہے کہ جب عقل وجود کے مفہوم کا لحاظ کرکے اس کو ماہیت کی طرف منسوب کرتی ہے، اس انتساب کی وجہ سے ماہیت اور وجود میں جو نسبت پیدا ہوتی ہے امکان اسی نسبت کو عارض ہوتا ہے، ورنہ واقع میں کوئی ایسی خارجی نسبت نہیں ہوتی جس کو واقعی امکان عارض ہوتا ہو، پس امکان اگر متاخر ہوگا بھی تو وجود کے مفہوم اور ماہیت کے اس مفہوم سے جب اس کو من حیث ھی ھی لحاظ کیا جائے۔ ورنہ وہ نسبت جو ظرف وجود میں فعلیت حاصل کیے ہوئے ہے اور واقع میں ہے، اس سے امکان کے متاخر ہونے کے کیا معنی ہو سکتے ہیں،

اور حدوث کا یہ حال نہیں ہے، کیونکہ یہ تو شے کا ایسا وصف ہے جو خارجی اعتبار سے اسے عارض ہوتا ہے، ماہیت یا وجود کا اس کے ساتھ اگر اتصاف ہوتا ہے تو اسی وقت ہوتا ہے جب وہ موجود ہو، ورنہ نفس اپنی ذات کے اعتبار سے نہ ماہیت ہی حدوث سے موصوف ہوتی ہے اور نہ وجود،

اور وہ جو بعضوں نے اس قضیے کے متعلق :-

> کہ "جب عدم ضرورت کے لحاظ سے بالنظر الی الذات کسی شے میں طرفین (عدم و وجود) مساوی ہو جائیں تو اس وقت ان میں ترجیح بغیر کسی خارجی امر کے نہیں ہو سکتی"

اس قضیے کی فطری بداہت کا انکار کرتے ہوئے انھوں نے جو یہ کہا ہے کہ ہم اس قضیے کو بھی عقل پہ پیش کرتے ہیں، اور اسی کے ساتھ اس قضیے کو کہ "ایک دو کا آدھا ہوتا ہے" تو فطرۃً ہمیں یہ محسوس ہوتا ہے کہ ثانی الذکر قضیے کی قوت اور ظہور کے لحاظ سے ہماری فطرت پہ بہ نسبت پہلے کے گرفت زیادہ سخت اور مضبوط ہے،

اثر کے اختلاف کی توجیہ بجز اس کے اور کیا ہو سکتی ہے کہ پہلے قضیے میں بہ نسبت دوسرے کے کسی نہ کسی قسم کے شک اور احتمال کی گنجائش ہے

اور نقیض کا ادنیٰ احتمال بھی کامل یقین کو متزلزل کرنے کے لیے کافی ہے، اس تقریر میں جس ظلم کا ارتکاب کیا گیا ہے وہ ظاہر ہے، واقعہ یہ ہے کہ یہاں اس حقیقت سے چشم پوشی برتی گئی ہے کہ نظریات میں تفاوت کبھی کبھی حکم کی وجہ سے نہیں بلکہ اس حکم کے اطراف کے خصوصیات کا نتیجہ ہوتا ہے ورنہ خود اس حکم میں کوئی تفاوت نہیں ہوتا،

نیز جس طرح اکتسابی اور اقتناصی احکام میں تفاوت ہوتا ہے اسی طرح فطری اور حدسی احکام میں بھی مختلف اذہان اور زمان و مکان کے اور مختلف مفہومات یا قضایا کے خصوصیات کی بنیادوں پر بھی تفاوت پیدا ہو جاتا ہے کیونکہ ابتدائی صلاحیت اور اوّلی استعداد جو نفوس کا فطری اور خلقی سرمایہ ہوتا ہے اس میں اور اس ثانوی استعداد و صلاحیت میں جو کسی طور پر حاصل کیا جاتا ہے، ان وجوہ سے بھی نفوس میں بہت کچھ اختلاف اور امتیاز پیدا ہو جاتا ہے، اور اس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ جو سلیقہ عقلی محنتوں سے پید ہوتا ہے ایسے سلیقے والوں کو حقائق کے نظم و ترتیب کا ادراک اسی طرح ہوتا ہے جس طرح قوت شنوائی کا حال الفاظ کے اوزان اور آوازوں کی تالیف کے متعلق ہوا کرتا ہے، الغرض عقلی امور میں وحدۃ و تخالف کا احساس عقل کو اسی طرح ہوتا ہے جس طرح سمعیات کے متعلق قوت سمع کا حال ہے، وہ جس کی عقل کی قوت ذائقہ میں قصور و خلل نہیں ہے، اور ان نفسانی امراض اور بیماریوں سے اس کی عقل پاک ہے جو جدل و مناقشہ، قیل و قال کی بدولت پیدا ہوتی ہیں، یقیناً اس میں کسی قسم کا شک نہیں کر سکتا، کہ کسی شے کو اپنے ہی مانند کسی شے پر ہر اعتبار سے رجحان بغیر کسی ایسے امر کے ناممکن ہے جو اس شے سے بالکل علیحدہ اور جدا ہو، ایسا آدمی جو کسی شے کی ترجیح بلا مرجح کو حلال قرار دینا چاہتا ہے، دراصل ایک ایسی راہ پر چل پڑا ہے، جہاں سے بشری فطرت کے دائرے سے اسے نکل جانا پڑے گا کیونکہ اس کی اصلی قابلیت میں ذاتی خیانت کی خرابی گھس گئی ہے، اور یہ ایک جبلی نقصان ہے جس نے اس کی جبیست ذات کو ایک ظالم بستی اور فاسق و کمینہ شہر تک بھٹکا کر

پہنچا دیا ہے،

وہمی تاریکیاں

دو برابر کی چیزوں میں سے ایک کو دوسرے پر بغیر کسی سبب کے ترجیح کو جو لوگ حلال و جائز قرار دیتے ہیں یہ بھی مختلف گروہوں میں منقسم ہیں،

ان میں سے ایک فرقے کا قول یہ ہے کہ حق تعالیٰ نے تمام اوقات میں سے کسی ایک وقت میں عالم کو بغیر ایسی خصوصی وجہ کے پیدا کیا ہے جو اس خاص وقت کی تخصیص کا باعث ہو،

دوسرے فرقے کا خیال یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے افعال انسانی کو وجوب و نہی، حسن و قبح وغیرہ مخصوص احکام کے ساتھ جو مخصوص کیا ہے اس باب میں ان افعال کے خاص طبائع کو قطعاً دخل نہیں ہے، جن کی وجہ سے سمجھا جائے کہ خدا نے اس فعل کو اس حکم کے ساتھ مخصوص کیا ہے، ٹھیک اس کی مثال ایسی ہے کہ کسی درندے سے کوئی آدمی اگر بھاگے اور اس کے سامنے دو ایسی راہیں ہوں جن میں سے ایک کو دوسری پر کسی وجہ سے کوئی ترجیح نہ ہو، یا کسی بھوکے کے سامنے دو روٹیاں بالکل برابر درجے کی ہوں، تو ان حالات میں جس طرح دو باتوں میں سے کسی ایک امر کو بغیر کسی ترجیحی وجہ کے اختیار کیا جاتا ہے اسی طرح بغیر کسی ترجیحی وجہ کے کسی ایک فعل کو کسی ایک حکم کے ساتھ حق تعالیٰ نے بھی مخصوص فرمایا ہے، ان میں ایک گروہ کا خیال یہ بھی ہے کہ باہم ملتے جلتے احکام کے ساتھ حق تعالیٰ کا مختلف افعال کو مخصوص کرنا کسی سبب اور وجہ پر مبنی نہیں ہے کیونکہ ان امور کے متعلق جو علل و اسباب بھی بیان کیے جا سکتے ہیں سب کو غلط اور فاسد قرار دیا جا سکتا ہے، کچھ لوگ ان میں ایسے ہیں جو کہتے ہیں کہ اشیا اپنی ذات کے اعتبار سے باہم بالکل مساوی ہیں، پھر ان میں کسی ایک کو کسی خاص صفت کے ساتھ مخصوص کر دیا گیا ہے، الغرض جدال اور ہنگاموں کے میدانوں میں یہ لوگ جن دلائل سے کام لیتے ہیں وہ یہی ہیں، لیکن اگر غفلت کی نیند سے یہ ذرا سا بھی چونکیں، اور جہالت کے خواب سے تھوڑی دیر کے لیے بھی انھیں بیداری نصیب ہو تو بہ آسانی ان کی سمجھ میں یہ بات

آسکتی ہے کہ قطعاً کائنات کی آفرینش میں اس کے خالق تعالیٰ اجل مجدہ نے خاص حکمتیں پوشیدہ رکھی ہیں، اور ان کی پیدائش میں عظیم الشان مصالح مضمر ہیں، جو ہمارے شعور اور ہماری بصیرتوں سے اگرچہ پوشیدہ ہوں، لیکن واقع میں ان کے وجود سے کوئی انکار نہیں کر سکتا) کیا ہم جس چیز کو نہیں جانتے ہیں ضروری ہے کہ وہ چیز موجود بھی نہ ہو، انھوں نے اپنی ہرزہ درائیوں کی تائید میں جن جزئی مثالوں سے کام لیا ہے اور یہ ثابت کرنے کے لیے کہ دو مماثل باتوں میں سے ایک کو دوسری پر ترجیح بلا کسی وجہ اور اولویت کے دی گئی ہے، انھوں نے پیاسے کے آگے پانی کے دو پیالوں یا بھوکے کے سامنے کی دو روٹیوں سے اپنا مدعا ثابت کرنا چاہا ہے، واقعہ یہ ہے کہ ان امور میں ایسے ترجیحی وجوہ باطنی طور پر پوشیدہ ہوتے ہیں جن سے صرف وہی لوگ ناواقف ہو سکتے ہیں جنھوں نے اتفاق و "بخت" کی دنیا میں زندگی بسر کرنے کی عادت ڈال لی ہے، کیونکہ زیادہ سے زیادہ یہاں اگر کوئی بات ہے بھی تو فقط اس قدر کہ ان کو "اولویت" اور "ترجیح" کا علم نہیں ہے، یہ اس سے جاہل ہیں، نہ یہ کہ واقع میں اولویت کی یہاں کوئی واقعی وجہ ہی نہیں ہے، کم از کم تحتانی مدارج کے اسباب مثلاً ستاروں کے ساتھ حوادث کی جو نسبتیں ہیں یا افلاک کے مختلف موقف و اوضاع، یا دوسرے استعدادی حالات و ہیئات کو ان کی ترجیح میں دخل ہوتا ہے اور یہ تو ادنیٰ درجے کی بات ہے، ورنہ ان سے اوپر جو اسباب اعلیٰ کا وہ نظام جسے حق تعالیٰ نے سمجھ بوجھ کر مقدر فرمایا ہے، اور جن صورتوں اور حالتوں کے متعلق علم الٰہی میں فیصلہ ہو چکا ہے، وہاں کامل طریقے سے ان میں جنبش و سکون کے ترجیحی وجوہ کے اسباب وعلل موجود ہیں،

اور وہ جو انباذقلس حکیم کی جانب یہ مسلک منسوب کیا گیا ہے کہ وہ "بخت" و "اتفاق" کا قائل تھا، تو بظاہر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اس کی گفتگو کچھ رمز اور رمیے پر مبنی ہے جیسا کہ اس فلسفی کی عام عادت تھی، بلکہ قدیم فلاسفروں کا یہ عام طریقہ تھا، کہ وہ ربوبیت ولاہوتیت کے اسرار وغوامض کو "رموز" اور "مجاز" کے رنگ میں بیان کیا کرتے تھے، بعض علماء نے اس قول کی یہ توجیہ کی ہے کہ انباذقلس دراصل صرف واجب الوجود کے فعل کے متعلق یہ عقیدہ رکھتا تھا کہ افعال الٰہی کی علت خود ذات واجب الوجود ہی ہے اس کے سوا ان افعال کی کوئی اور علت غائی نہیں ہو سکتی،

کیونکہ انباذقلس بھی تمام (حکما کی طرح) اس بات کا قائل تھا کہ جب تک شے واجب نہیں ہو لیتی (یعنی اس کا وجود عدم پر ترجیح نہیں حاصل کر لیتا) اس وقت تک موجود نہیں ہو سکتی' البتہ ان لوگوں کی ایک اصطلاح تھی کہ ماہیات کے ساتھ جو امور غیر کے ذریعے سے لاحق ہوتے ہیں یعنی بالذات ان کا لحوق ماہیتوں کے ساتھ نہیں ہوتا' ایسے امور کو یہ لوگ اپنی اصطلاح میں اتفاقیات کے نام سے موسوم کرتے تھے' اس اصطلاح کو پیش نظر رکھنے کے بعد اگر عالم کو کہا جائے کہ وہ صرف ایک اتفاقی واقعہ ہے تو اس میں کیا حرج ہے' کیونکہ اس کے معنے یہ نہیں ہیں کہ عالم خود بخود (بغیر کسی مرجح) کے موجود نہیں ہو گیا ہے' قطعاً اس کا مطلب یہ نہیں ہے اور نہ اس کا مطلب یہ ہے کہ حق تعالی نے عالم کو بغیر کسی نتیجے کے یوں ہی خرافی طور پر پیدا کیا ہے' بلکہ صاف اور واضح مطلب اس کا یہ ہے کہ عالم کے ساتھ وجود کا تعلق خود عالم کی ذات کا اقتضا نہیں ہے بلکہ اس کی موجودیت اور اس کا وجود غیر سے حاصل ہوا ہے'

اسی کے قریب قریب وہ بات ہے جو انباذقلس کے قول کی توجیہ کے متعلق میرے دل میں آئی ہے' اور وہ یہ ہے' جیسا کہ میرے طریقے سے معلوم ہو چکا ہے کہ ممکنات کی ماہیتیں اپنے موجود ہونے میں در اصل وجودوں کے ظلال اور عکوس ہیں' اور خدائی صنعت (خلق و آفرینش و ایجاد کا تعلق ہر ماہیت کے وجود کے ساتھ ہے نہ کہ خود ماہیتوں کے ساتھ اسی طرح سے اگر علت غائی کسی کی ثابت کی جائے گی تو ماہیتوں کے وجودوں کی نہ کہ خود ماہیات کی' پس واقعہ یہ ہے کہ ماہیتوں کا تحقق تو بغیر کسی غایت اور بغیر کسی ایسے فاعل کے ہوا ہے' جو اس کا فاعل بالذات ہو' بلکہ ان ماہیتوں کا وجود در اصل فاعل اور علت غائی کا محتاج ہوتا ہے' پس یہی بات تھی' جس کی تعبیر اس بے چارے نے یہ کی کہ "عالم اتفاقی چیز ہے" یعنی اس کا وقوع بالعرض ہوا ہے (بلکہ واقع میں تو صرف وجود ہے) اس کی مثال ایسی ہے جیسے عام حکما معلول اول میں اس لیے تاکہ کثیر کا صدور اس سے ممکن ہو جائے متعدد جہات اور پہلوؤں کا اضافہ کرتے ہیں' آخر اس میں کون شک کر سکتا ہے کہ واجب بالذات سے جو چیز واقعی طور پر صادر ہوئی (جیسا کہ ان حکما کی رائے ہے) وہ

معلول اول کے مختلف جہات میں سے صرف کوئی ایک ہی جہت ہو سکتی ہے مثلاً معلول اول کا وجود (در اصل واجب تعالیٰ سے صادر ہوا) باقی اس کے (یعنی معلول اول) کے دوسرے جہات مثلاً ماہیت امکان یا وجوب بالغیر ان سارے جہات کا صدور بالعرض اس طور پر ہوا ہے کہ ان کا کوئی ذاتی سبب نہیں تھا، ورنہ پھر ماننا پڑے گا کہ ایک امر وحدانی اور ذات یکتا سے بہت سی چیزوں کا صدور ہوا، یا موجود اوّل (یعنی حق تعالیٰ) کی ذات میں ترکیب ماننی پڑے گی، حالانکہ حق تعالیٰ اس سے منزہ اور پاک ہے،

خلاصہ یہ ہے کہ قدیم فلاسفے کے کلام میں بہت سے معمّے اور چیستاں ہیں اس میں کچھ رموز اور اصطلاحات تھے، لیکن جو لوگ ان کے بعد آئے انھوں نے ان بیچاروں کی باتوں کے ظاہر پہلو کی تردید شروع کر دی اب اس کے اسباب کم فہمی و غفلت ہوں، یا ان بزرگوں کے مرتبے سے ناواقف ہونے کا نتیجہ ہو، یا اس دار فانی میں عام مخلوق پر اپنی فضیلت و برتری کا رعب جمانا مقصود ہو،

اسی کے مقابلے میں ایک اور جماعت تھی جسے ان لوگوں کے ظاہر کلام سے دھوکا لگا، اور قائل کے معتقد ہونے کی وجہ سے انھوں نے بطور اندھی تقلید کے ان کے کلام کے ظاہری خول ہی کو اپنے ایمان و یقین کا جز قرار دیا، اور کھلے لفظوں میں انھوں نے "بخت" و "اتفاق" کا ڈھول پیٹنا شروع کیا، نتیجہ یہ ہوا کہ یہ لوگ گمراہ ہوئے اور بڑی دور دراز گمراہیوں میں مبتلا ہوئے حالانکہ ان غریبوں نے یہ نہ جانا کہ پیروی صرف یقینی برہان یا کشف کی کی جاتی ہے، اور حقائق کا علم صرف الفاظ کے گورکھ دھندوں سے حاصل نہیں ہو سکتا، کیونکہ الفاظ اور لغات کے طبائع بہت مختلف ہوتے ہیں،

چند مشکلات اور ان کی مشکل کشائیاں

اتفاق کے جو لوگ قائل ہیں اپنے دعوے کے ثبوت میں چند دلائل پیش کرتے ہیں :-

پہلی دلیل یہ ہے کہ اگر اشیا کے وجود کو کسی علت کی تاثیر کا نتیجہ قرار دیا جائے تو سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ یہ تاثیر اثر پر اس کے وجود کے حال میں ہوتی ہے یا عدم کے حال میں، ظاہر ہے کہ پہلی

صورت تحصیل حاصل ہے، اور دوسری صورت دو نقیضوں کے اجتماع کو ماننا ہے،

اس شبہے کا حل یہ ہے کہ ان دو باتوں میں فرق سمجھا دیا جائے یعنی ایک بات تو یہ ہے کہ اثر کا اپنے حصول کے زمانے میں ہونا، یہ اور بات ہے، اور اثر کو بشرط حصول فرض کرنا، یہ امر دیگر ہے، پہلی صورت میں حصول کی حیثیت صرف ظرف کی رہتی ہے، اور دوسری صورت میں حصول سبب اور شرط بن جاتا ہے، اور ظاہر ہے کہ پہلی صورت میں کوئی محال لازم نہیں آتا، بلکہ موثر کا بحیثیت موثر کے اپنے اثر کے ساتھ ٹھیک یہی تعلق ہوتا ہے، کیونکہ کوئی سی بھی علت موثرہ ہو، اپنے معلول کے ساتھ اس کا ایک زمانے میں ہونا یا جو چیز زمانے کے حکم میں ہو، اس میں اس طرح اس کا ہونا ناگزیر ہے، کہ وجوداً علت اپنے معلول سے جدا نہیں ہو سکتی، اور علت موثرہ کا اپنے معلول میں تاثیری عمل معلول کے حصول کے وقت ہوتا ہے، لیکن اس طور پر کہ معلول کو خود نفس اس کی ذات کی حیثیت سے تصور کیا جائے، ورنہ اگر معلول کو اس حیثیت سے فرض کر لیا جائے کہ معلول حاصل ہو چکا، یعنی اثر کو بشرط الحصول مانا جائے گا، تو یقیناً اس وقت پہلی خرابی (تحصیل حاصل والی لازم آجائے گی) یا اگر معلول کو اس حیثیت سے تصور کیا جائے، کہ ابھی وہ حاصل نہیں ہوا ہے، یعنی اثر کے عدم حصول کو تاثیر کے لیے شرط ٹھیرایا جائے گا تو دوسری خرابی لازم آجائے گی،

خلاصہ یہ ہے" کہ علت کی تاثیر ٹھیک اس وقت ہوتی ہے جب کہ وہ اثر حاصل ہو رہا ہے، اور خود اسی تاثیر کی وجہ سے حاصل ہو رہا ہے، پس یہاں کسی ایسے حاصل کی تحصیل کی جاتی ہے، جو اسی تحصیل سے حاصل ہو رہا ہے، نہ کہ کسی اور تحصیل کے ذریعے سے، اور اس میں محال ہونے کی کیا بات ہے، اس شبہے کا جواب ایک اور طریقے سے دیا جا سکتا ہے، یعنی پوچھا جاتا ہے کہ سائل نے جو یہ سوال کیا تھا کہ تاثیر اثر کے حصول کے وقت ہوتی ہے اس میں "حصول کے وقت" سے کیا مطلب ہے، اگر یہ غرض ہے کہ اثر اور موثر میں وجودی طور پر معیت اور رفاقت ضروری ہے تو ہم یہ مان لیتے ہیں کہ تاثیر اثر کے وجود کے

وقت ہوتی ہے،

اور اگر یہ مطلب ہے کہ اثر و موثر میں ایسی ذاتی معیت ہونی چاہیے جو عقلی لحاظ و تحلیل سے پیدا ہوتی ہے تو اس وقت ہم اس شق کو تسلیم کرتے ہیں کہ تاثیر اثر پر نہ اثر کے وجود کے حال میں ہوتی ہے اور نہ اس کے عدم کے حال میں، لیکن اس کے بعد دونوں خرابیوں میں سے ایک خرابی بھی پیش نہیں آتی کیونکہ معلول کی ماہیت میں علت کی تاثیر بحال وجود جو ہوتی ہے تو وہ اس حیثیت سے نہیں ہوتی کہ معلول کی ماہیت کو موجود یا معدوم فرض کیا جائے بلکہ صرف اس حیثیت سے کہ معلول کی ماہیت کو صرف ماہیت کے اعتبار سے پیش نظر رکھا جائے، اور ماہیت کو جب اس حیثیت سے تصور کیا جائے تو اس کے اور علت کے درمیان کوئی ذاتی اور لزومی مقارنت اور معیت نہیں ہوتی، رہی ماہیت سو اس کو جب موجود یا معدوم فرض کیا جائے تو ظاہر ہے کہ علت کے وجود اور عدم سے اس کا مرتبہ پیچھے ہو جاتا ہے اور ماہیت کو علت سے جو مقارنت اور تعلق ہوتا ہے وہ اس حیثیت سے ہوتا ہے کہ ماہیت کا خارج میں وقوع پذیر ہونا مانا جائے اس جواب میں ذرا غور سے کام لو،

(یہ جواب تو سنجیدہ لوگوں کی جانب سے دیا جاتا ہے) لیکن جھگڑالوؤں نے جواب کے متعلق ایک اور راہ اختیار کی ہے، وہ کہتے ہیں:—

کہ علت کی تاثیر اثر میں بحالت حدوث اثر ہوتی ہے، یہ لوگ کہتے ہیں کہ اثر کا یہ حال یعنی حالت حدوث نہ وجود کی حالت ہے اور نہ عدم کی،

ان میں بعضوں نے غباوت میں ترقی کر کے یہاں تک جرأت دکھائی کہ علت و معلول کی باہمی مقارنت ہی کی ضرورت کا سرے سے انکار کر دیا، اور آواز کی مثال کو اپنے دعوے کی دلیل میں پیش کرتے ہیں، کہتے ہیں کہ دیکھو! آواز کا وجود جس آن میں ہوتا ہے، یہ قطعاً اس آن کے بعد آتی ہے جس میں اس کا صدور آواز والے سے ہوتا ہے،

دوسری دلیل بخت و اتفاق کے مدعیوں کی یہ ہے کہ علت کی تاثیر معلول کی کس چیز میں ہوتی ہے، معلول کی ماہیت میں ہوتی ہے یا وجود میں؟ یا ماہیت کا اتصاف وجود کے ساتھ جو ہوتا ہے علت کی تاثیر کا تعلق اسی اتصاف

کے ساتھ ہوتا ہے؛

کہتے ہیں کہ ان تین شقوں میں سے پہلی شق تو اس لیے محال ہے کہ جس چیز کا تعلق غیر سے ہوا کرتا ہے یقیناً اس کا عدم بھی غیر کے عدم سے ہوگا' حالانکہ ماہیت کی خود اس کی ذات سے نفی کرنی یعنی سلب النفس عن نفسہ محال ہے' اور دوسری شق میں یہ خرابی ہے کہ ایسی صورت میں وجود اس وقت وجود باقی نہیں رہے گا جس وقت تاثیر کو معدوم فرض کیا جائے' اور یہ خیال نہ کرنا چاہیے کہ مثلاً انسان پر باوجود انسان ہونے کے یہ حکم لگایا جا سکتا ہے کہ "وہ انسان نہیں ہے" بلکہ یہاں صرف انسان منتفی اور معدوم ہو جاتا ہے' اور انسان باقی نہیں رہا' کیونکہ اس خیال کا ازالہ اس طرح کیا جاتا ہے کہ انسان کی نفی خود قضیہ ہے' اور قضیے کے لیے ضرورت[1] ہے کہ اس کا موضوع حکم لگانے کے وقت متقرر اور ثابت ہو' پس ایسی صورت میں جس کو فانی تسلیم کیا گیا ہے وہی ثابت ہو جاتا ہے' اور لازم آتا ہے کہ ایک ہی چیز ثابت بھی ہو اور منتفی بھی ہو' متقرر بھی ہو' اور غیر متقرر بھی ہو' پس اگر وجود میں اسی قسم کی گفتگو کی جائے گی تو اس کے سوال و جواب کی بھی یہی شکل ہوگی'

اور تیسری شق اس لیے درست نہیں ہے کہ اتصاف تو صرف عقل کا ایک ذہنی اختراع اور ذہن کی ایک تحلیلی چیز ہے' بھلا ایسے اعتباری اور فرضی امر کو تمام مخلوقات اور صوادر میں اول قرار دینا کہاں تک جائز ہو سکتا ہے'

رہا اتصاف کا امر اعتباری ہونا سو ظاہر ہے' کہ اس کا ثبوت طرفین کے ثبوت پر مبنی ہے' کیونکہ وہ ایک نسبی اور اضافی شے ہے' نیز اتصاف بھی تو بالآخر ایک قسم کی ماہیت ہی ہے' تو سوال پھر پلٹ کر اسی میں جاری ہو جائے گا یعنی پوچھا جائے گا کہ جاعل کا اثر خود اتصاف ہے یا اس کا وجود ہے یا اتصاف کی ماہیت کا وجود کے ساتھ جو اتصاف ہو' وہ اتصاف ہے'

اسی طرح بات اتصاف کی اتصاف میں مسلسل دراز ہوتی چلی جائے گی' اور یہاں تک دراز ہوگی کہ تسلسل لازم آ جائے گا'

---

[1] محشی نے اعتراض کیا ہے کہ سالبہ بسیطہ کے لیے ایسا دعویٰ عجیب ہے ۱۲

عام طور پر اس کا جواب یہ دیا جاتا ہے کہ جعل اور فعل کا تعلق مثلاً نفس انسان کے ساتھ ہوتا ہے، پھر اس پر وجود اور اتصاف وغیرہ آثار کا ترتب ہو جاتا ہے کیونکہ عوام کے خیال میں یہ دونوں چیزیں اعتباری ہیں، اور ان کا اصلی مصداق و منشاء انتزاع نفس ماہیت ہے جو دراصل جاعل سے صادر ہوئی ہے، اگرچہ انسان خود اس لیے انسان نہیں ہے کہ کسی دوسرے نے انسان کو انسان بنایا ہے، یعنی انسان کا انسان ہونا غیر کی تاثیر کی بدولت نہیں ہے، لیکن انسان کی نفس ماہیت یہ بیشک غیر سے ہے، جس کا مطلب یہ ہے کہ مجرد انسان وہ ذات جو بسیط ہے یہ علت کا اثر ہے نہ کہ کوئی ایسی ترکیبی حالت اثر ہے جو ذات انسان اور اس کی علت کی باہمی آمیزش سے یا وہ ترکیبی حالت جو انسان کی ذات اور کسی غیر کی ترکیب سے حاصل ہوئی ہو، جیسے ہمارا یہ قول کہ "انسان انسان ہے" یا "انسان موجود ہے" تو ظاہر ہے کہ اس میں انسان خود اپنی ذات کی بدولت انسان ہے، لیکن خود اس کی ذات غیر کا نتیجہ ہے، اور دونوں باتوں میں جو فرق ہے ظاہر ہے، پس اگر انسان کو بسیط طور پر فرض کیا جائے تو اس فرض کی بنا پر انسانیت اس کے لیے واجب ہو جائے گی، اور یہ وجوب اس فرض پر مرتب ہو گا، اور اب موثر کی تاثیر اس میں ممتنع ہو جائے گی کیونکہ کسی چیز کا وجوب اس کے منافی ہے، کہ کسی غیر کی جانب اس امر میں اس کو احتیاج ہو، جو اس کے لیے ذاتاً خود واجب ہوئی ہو، نیز جس چیز کا مجعول ہونا فرض کر لیا گیا پھر اسی کا جعل بھی تو محال ہے، لیکن انسان کی نفس ذات کو فرض کرنے سے پیشتر یہ ممکن ہے کہ متاثر خود اس کی نفس ذات کو قرار دیا جائے، اور تمھیں اس کا اختیار حاصل ہے کہ تم یہ حکم کرو کہ انسان کی ذات واجب ہے، اور وجوب سے تمھاری مراد وہ وجوب ہو، جس کا ذکر پہلے ہوا خصوصاً معقولات کے میزان میں وجوب سابق اور لاحق میں فرق واضح ہو چکا ہے، لوگ عموماً اس معاملے میں بسا اوقات غلطی میں مبتلا ہو جاتے ہیں جس کا منشاء وہ لفظی اشتراک ہے کہ بعض دفعہ علت کا اطلاق اس چیز پر بھی کر دیا جاتا ہے جو واقعے میں علت نہیں ہے، مثلاً علت کی جانب سے انسان کا واجب ہونا، یہ اس امر کو مستلزم نہیں ہے کہ انسان بجائے خود بھی واجب ہو، اسی طرح انسان کا علت کی طرف محتاج ہونا اس

اس امر کو مستلزم نہیں ہے کہ انسان خود اپنی ذات کی طرف بھی محتاج ہے پس انسان کا غیر سے پیدا ہونا' یہ اس امر پر دلالت نہیں کرتا کہ اس غیر کے مرتفع ہو جانے کی وجہ سے انسان انسان باقی نہیں رہتا' ہاں وہ اس پر ضرور دلالت کرتا ہے کہ انسان کا انسان ہونا' یہ اس وجہ سے ہوا کہ انسان کا حصول غیر سے ہوا' اسی طرح وجود کے مجعول اور مخلوق ہونے کے متعلق گفتگو کا سلسلہ جاری کیا جا سکتا ہے' جیسا کہ میں نے مذہب اختیار کیا ہے'

لیکن متاخرین نے پچھلے دنوں میں ماہیت ہی کی مجعولیت کا مسلک اختیار کر لیا ہے عنقریب تمھارے سامنے اس مسئلے کے متعلق تحقیقات کا وہ حصہ پیش کیا جائے گا جو مجھے عالم مکاشفہ اور اسرار کے سرچشمہ سے حاصل ہوا ہے'

مگر عام طور پر مشائیوں نے جواب میں تیسری شق کو اختیار کیا ہے' یعنی تاثیر کا تعلق اس موصوفیت کے ساتھ ہوا ہے جو ماہیت اور وجود کے درمیان ہے اور انھوں نے اپنے کلام کی توجیہ یوں کی ہے کہ ہمارا مقصود یہ ہے کہ جاعل کا اثر ایک ایسا امر مجمل ہے جس کی تحلیل عقل موصوف' صفت' اور اس اتصاف کی شکل میں کرتی ہے جس کے ساتھ موصوف کا تعلق صفت کے ساتھ ہوا' پس انسان میں جاعل کا اثر مثلاً "انسان موجود ہے" اس قضیے کا مصداق ہے' ورنہ جاعل بالذات کا اثر نہ انسان کی صرف ماہیت ہے اور نہ اس کا وجود ہی فقط ہے' بلکہ دراصل اس کا اثر وہ "ترکیبی چیز" ہے جس کی تعبیر "وجود کے ساتھ ماہیت کا اتصاف" کے الفاظ سے کی جاتی ہے' اور یہ اتصاف بالوجود اگرچہ ایک ذہنی امر ہے' لیکن یہ ان اعتبارات میں سے ہے جو واقعے کے مطابق ہیں' اس لیے ضرور ہے کہ عقلی اعتبار کے سوا اس کے لیے کسی اور چیز کو سبب قرار دیا جائے' یعنی وہی جو ماہیت کا سبب ہے'

اور جس بات کا میں نے ذکر کیا ہے اس سے یہ ظاہر ہو گیا کہ گزشتہ بالا تقسیم کا حصر شکستہ ہو جاتا ہے' کیونکہ وہ موصوفیت جو فاعل کی تاثیر پر مرتب ہوتی ہے اس کے متعلق یہ بھی ہو سکتا ہے کہ اس کو اس معنی میں لیں' کہ وہ ایک ایسا معنی ہے جو تصور میں غیر مستقل ہے' بلکہ طرفین کے ملاحظے کا وہ آئینہ

اور ارتباطی معانی کو جب ارتباطی معانی کے اعتبار سے فرض کیا جائے تو یہ ناممکن ہے کہ ذہن کا اس کی طرف بالاستقلال التفات اور تصور ہو، جیساکہ میں پہلے بھی اشارہ کرچکا ہوں، لیکن اگر التفات کو نئے سرے سے شروع کیا جائے، یعنی اس نقطۂ نظر سے نہیں کہ وہ ارتباط کا صرف آلہ ہے بلکہ اس کو ایک ایسا مفہوم بنالیا جائے جس کے بعد وہ ایک مستقل امر معقول بن جائے، اور طرفین سے بالکل ایک جداگانہ حقیقت اس کی قرار دیجائے تو اس وقت وہ بھی اس امر میں کہ جاعل کے ساتھ اس کا تعلق کیا ہے، اور کس حیثیت سے وہ ان امور میں سے ہے جس میں مذکورۂ بالا احتمالات پیدا ہوسکتے ہیں، اس امر میں وہ بھی منجملہ دیگر ماہیات مستقلہ کے ہوجائے گا۔

فصل اس فصل میں یہ بیان کیا جائے گا کہ ممکن کے عدم کو سبب کی جانب کس قسم کی احتیاج ہوتی ہے، اس معاملے میں کبھی شک اندازی کرتے ہوئے یہ تقریر کی جاتی ہے کہ ممکن کے عدم کو اس کے وجود پر رجحان اگر کسی سبب کی وجہ سے ہوگا تو پھر یہ ماننا پڑے گا کہ عدم میں بھی تاثیر ہوسکتی ہے، حالانکہ عدم تو صرف "نیستی مطلق" کا نام ہے، کسی چیز کی طرف اس کا استناد و انتساب ناممکن ہے، نیز تمہارا یہ قول کہ ممکن کا عدم اس عدم کا معلول، یا اس عدم کی طرف مستند ہوتا ہے جو اسی ممکن کے وجود کی علت کا ہو اس قول کا لازمی نتیجہ یہ ہے کہ عدموں اور نیستیوں میں بھی باہم امتیاز تسلیم کیا جائے، اور ان کو ایسی ہویات اور ایسے اشخاص کا رنگ دیا جائے جن میں بعض علت ہے اور بعض معلول، اور جہاں باہمی تمائز و امتیاز، اولویت و افضلیت نہ ہو، وہاں نہ علیت ہوسکتی ہے نہ معلولیت،

اس شک کا ازالہ اس طرح کیا جاتا ہے کہ ممکن کا عدم صرف نفی، اور نیستی نہیں ہے بلکہ اس کے معنی یہ ہیں کہ عقل ممکن کی ماہیت کو تصور کرتی ہے اور اس کے بعد اس کی طرف وجود یا عدم کا اضافہ کرتی ہے، اور ماہیت کو نفس اس کی ذات کی حیثیت سے حصول اور عدم حصول سے خالی پاتی ہے، خواہ یہ معاملہ ذہن کے اعتبار سے کیا جائے یا خارج کے لحاظ سے، بہرحال ان دونوں معانی کے انتساب کے بعد پھر عقل حکم کرتی ہے کہ یہ ماہیت کسی دوسرے کی

محتاج ہے، اور جس طرح کسی ماہیت کے وجود میں علت کی تاثیر کے معنی یہ نہیں ہوتے کہ علت ماہیت کے اندر کسی چیز کو اس طرح شریک کرتی ہے کہ فی الحقیقت ماہیت اس چیز کی حامل ہے، یا اس کے ساتھ واقع میں متصف ہے، بلکہ علت تو دراصل ایک ایسی چیز کی آفرینش اور ابداع کرتی ہے جس کا نام وجود ہے، پھر یہ وجود نفس اپنی ذات کی حیثیت سے ماہیت والا ہوتا ہے، جس میں کسی شے کی تاثیر وغیرہ کو دخل نہیں ہوتا میرے اس مسلک کی بنیاد پر جسے تم سمجھ چکے ہو، گویا ماہیت وجود کے رنگ سے رنگین اور اس کے نور سے اس وقت تک منور رہتی ہے جب تک وجود ہے،

بجنسہ عدم میں بھی علت کی تاثیر کے معنی اس کے سوا اور کچھ نہیں ہیں کہ علت کسی ایسی بات کو پیدا کرتی ہے جس کا ماہیت کے ساتھ ایک قسم کا اتحاد ہوتا ہے، یعنی اتحاد بالعرض، ہاں! عقل کے لیے یہ جائز ہے کہ وہ ممکن کی ماہیت کا تصور کرے اور اس کی طرف عدم اور وجود کے مفہوموں سے کسی مفہوم کا اضافہ علت کے وجود یا عدم کے تصور کے سبب سے کرے، یعنی اسباب کے علم کی جہت سے یہ انتساب کیا جائے، جس کا نام برہان لمی ہے، یا ان آثار کی بنیاد پر کرے جو کسی شے پر مرتب ہو کر اس کے وجود پر دلالت کرتے ہیں، یا ان آثار کا عدم اس شے کے عدم پر دلالت کرتا ہے جیسا کہ اس برہان میں ہوتا ہے جس کو ان کے نام سے موسوم کرتے ہیں، بہرحال اس سے یہ معلوم ہوا کہ عدم کا مرجح بھی وجود کے مرجح کے مانند ایسی ہی چیز ہوتی ہے جس کو وجود کا کچھ نہ کچھ حصہ ملا ہو، نہ کہ عدم کی ذات صرف عدم کی حیثیت سے مرجح ہوتی ہے، البتہ وجود اور عدم کے مرجحوں میں اگر کچھ فرق ہوتا ہے تو صرف اس قدر کہ وجود کے مرجح کے لیے ضروری ہے کہ وہ نفس اپنی ذات کی حیثیت سے ایک امر مستقل اور حاصل شدہ ہو، جس میں کسی فرض و اعتبار کو قطعاً دخل نہیں ہے، بخلاف عدم اور بطلان کے مرجح کے کہ وہ صرف ایک مجرد ذہنی اور عقلی چیز ہوتی ہے جس کے لیے عقلی ملاحظے سے قطع نظر کرنے کے بعد کسی قسم کا تقرر و تحصل نہیں ہے،

پس علت کا عدم اگرچہ محض نیستی اور صرف عدم ہی ہوتا ہے، لیکن پھر بھی

عقلی لحاظ کی حیثیت سے اس کو ثبوت کا ایک حصہ ضرور میسر ہو جاتا ہے، اور عقلی ترجیح کے لیے اتنا بھی کافی ہے، اور اس بنیاد پر یہ حکم کرنا جائز ہو سکتا ہے کہ معلول کا عدم، ذہن اور خارج میں اس کا تابع ہو سکتا ہے، لیکن ان دونوں یعنی خارجی اور ذہنی طور پر تابع ہونے کے اسباب ہر ایک کے مختلف ہیں، خارج میں معلول کا عدم علت کے عدم کا تابع بایں معنی ہوتا ہے کہ دونوں کا جس طرح وہ دونوں ہیں، خارج میں نیست اور بطلان محض ہونے میں ایک حال ہے ایسا ایک حال کہ دونوں کی کسی قسم کی کوئی خبر خارج میں نہیں ہے، حتیٰ کہ ان کے سلبی ہونے کا بھی کوئی اثر خارج میں نہیں ہے، لیکن معلول کے عدم کا علت کے عدم کا ذہن میں تابع ہونا اس کے معنی یہ ہوتے ہیں کہ علت کے عدم کا تصور اور اس پر علت ہونے کا حکم لگانے کے بعد یہ ضروری ہو جاتا ہے کہ معلول کے عدم کا تصور اسی کے ساتھ ہو اور اس پر معلولیت کا حکم لگایا جائے، اور معلول کے عدم کا تصور صرف یہ چاہتا ہے کہ علت کے عدم کا تصور اس کا تابع ہو، اور اس کے ساتھ لپٹا ہوا ہو، لیکن یہاں یہ نہیں ہوتا کہ عدم معلول کے حکم کے بعد علت کے عدم کا حکم لگانا بھی ضروری ہو جائے،

خلاصہ یہ ہے کہ نیستیوں اور اعدام میں باہمی امتیاز ان کے عقلی مفہومات اور ذہنی صورتوں کی بنیاد پر کسی نہ کسی وجہ سے ہو جاتا ہے، اور اتنا اس کے لیے کافی ہے کہ ان اعدام میں سے کوئی دوسرے عدم کے لیے مرجح بن جائے، البتہ ان اعدام کا بحیثیت اعدام کے باہم ایک دوسرے سے ممتاز ہونا محال ہے اور یہ بات یہاں لازم نہیں آتی،

اجمالی خلاصہ

امکانی ماہیتوں اور ایسے اعیان جو تقرر پذیر ہو چکے ہیں ان کے کچھ عقلی حالات اور ایسے اعتبارات ہوتے ہیں، جو ان کے وجود پر مقدم ہوتے ہیں اور یہ حالات و اعتبارات ایسے ہوتے ہیں جن میں بعض بعضوں کی طرف صرف عقلی لحاظ میں اس طرح منسوب ہوتے ہیں کہ خارج میں کوئی چیز ایسی نہیں ہوتی جسے ان کا مقابل قرار دیا جائے اور ہمارے مسلک کی رو سے خارج میں وجود کے سوا اور کچھ نہیں ہوتا، اس کے بعد عقل ماہیت کا اس طور سے تصور کرتی ہے، کہ

اس کو وجود کے ساتھ ساتھ پاتی ہے، اور مفہوم کے لحاظ سے ماہیت کو وجود کے مفہوم سے جدا سمجھتی ہے، نیز نفس ماہیت کو، بجائے خود وجود اور عدم سے بالکل معرّا پاتی ہے، نہ اس میں ان دونوں کی ضرورت کا اقتضا ہوتا ہے، اور نہ ان کی عدم ضرورت کا ایسا اقتضاء ہوتا ہے، جسے قضیۂ معدولہ کا حکم قرار دیا جائے اس کے بعد عقل حکم کرتی ہے کہ ماہیت کو ان دونوں میں سے (یعنی وجود و عدم میں سے) ایک کی طرف ایسی حاجت ہے کہ ان میں سے ایک کی جانب ترجیح دینے کے لیے ایک اور امر کی ضرورت ہے، جو ماہیت کی ذات کے سوا ہو،

پس اس سے معلوم ہوا کہ ماہیت پہلے ممکن ہوتی ہے، پھر محتاج، پھر کوئی اس میں ایجاب پیدا کرتا ہے، اس کے بعد وہ خود واجب ہو جاتی ہے، (اور یوں اس کے وجود کو عدم پر ترجیح حاصل ہو جاتی ہے، (اور ماہیت کے اس حال کو سامنے رکھنے کے بعد) اب سمجھ میں آسکتا ہے، کہ یہ اس امر کے منافی نہیں ہے کہ وجود کو (حق تعالیٰ سے) صادر ہونے والی چیزوں میں اول قرار دیا جائے اور اسی کو ماہیت کی اصل ٹھیرایا جائے، کیونکہ اس قسم کا موضوع اور محکوم علیہ وجود ہے، اور جو پہلے ذکر کیا گیا اس میں پیش نظر ماہیت کا وہ حال تھا جو وجود کی طرف یا وجود کے فاعل و جاعل کی طرف منسوب کرنے کے بعد اس کے لیے ثابت ہوتا ہے، اور یہ اسی قسم کی بات ہے جو کہا جاتا ہے کہ بسا اوقات ایک چیز وجود رابطی کے اعتبار سے اسی چیز سے متاخر ہوتی ہے جو اپنے فی نفسہ وجود کے لحاظ سے اس پر مقدم تھی یا جیسا کہ علم طبیعی میں مبدء حرکت کے وجود کو حرکت کے اثبات کے بعد ثابت کرتے ہیں، یا دوری حرکت کے ثابت کر لینے کے بعد اس محرک کے وجود پر دلیل قائم کرتے ہیں جو خود متحرک نہ ہو، اور غیر محدود قوت و قدرت کا حامل ہو، اور یہ اس لیے کیا جاتا ہے کہ جسم کا یہ حال کہ وہ ایک تغیر پذیر ماہیت کے اندر ہو کر پایا جا رہا ہے اس کے اس حال پر مقدم ہے کہ وہ ایسا مبدء محرک والا بھی ہے، جو واجب بالذات ہے، اور لا محدود قوت کا مالک ہے باوجودیکہ واجب بالذات کو ظاہر ہے کہ تمام اشیاء پر تقدم حاصل ہے، پس اسی طرح ان دو باتوں میں بھی کوئی تناقض نہیں ہے،

یعنی یہ کہ وجود تو نفس اپنی ذات کی حیثیت سے ماہیت پر مقدم ہے، اور ماہیت کے حالات خود ماہیت سے متاخر ہیں، اور ماہیت کے ان مراتب سابقہ سے بھی متاخر ہیں جو وجود اور ماہیت کے باہمی ارتباط اور تعلق کی بنا پر پیدا ہوئے ہیں،

یاد داشت اور تبصرہ

تم پر ہم واضح کر چکے ہیں، اور عنقریب اور ظاہر کریں گے کہ کسی قسم کا کوئی کلی مفہوم ہو خواہ وہ ذاتی ہو یا عرضی کسی طرح سے اس جاعل قیوم کا اثر نہیں قرار پا سکتا، جو بالذات موجود ہے تو اب تم کو چاہیئے کہ علت کی جانب بالذات کسی چیز کو منسوب نہ کرو، لیکن صرف وجود کو نفس اس کی ذات کی حیثیت سے خواہ اس وجود کو حدوث کے ساتھ موصوف کیا جائے یا بقا کے ساتھ، بلکہ وہ وجود جو باقی ہے اس کو حادث وجود کے اعتبار سے غیر کی ضرورت زیادہ شدید ہے، جب کہ دونوں اس غیر کے محتاج ہوں،

اور وجود حادث کے معنی کی تحلیل یوں کی جائے کہ وہ عدم سابق اور وجود کا نام ہے اس تحلیل کے ذریعے تم یہ جان سکتے ہو کہ عدم کسی ایسی علت کی طرف جو موجود ہو بالذات مستند اور منسوب نہیں ہوتا، اور ایسے وجود کا عدم کے بعد ہونا یہ اس وجود کی شخصی ہویت کے لوازم میں ہے، اب غیر سے تعلق کس کا رہا؟

پس ثابت ہوا کہ جاعل اور فاعل کی صنعت اور کاریگری، وجود کے سوا اور کوئی چیز نہیں ہے، پھر ایسا وجود جو خود اپنی ذات کے ساتھ قائم ہے، یعنی وہ وجود جو فی نفسہ ہے حدوث کے ساتھ متصف ہوتا ہے، لیکن یہ اتصاف نہ کسی غیر کا اقتضاء ہوتا ہے، اور نہ خود اس وجود کی ذات اس کی مقتضی ہوتی ہے اس کی مثال ایسی ہے کہ جسم مثلاً اپنے وجود کے اعتبار سے علت کے ساتھ تعلق رکھتا ہے، لیکن اسی کے ساتھ جسم خود اپنی ذات کی حیثیت سے مطلقاً لازمی طور پر متناہی ہونے کی صفت سے بھی موصوف ہے، یا جس طرح ممکن ماہیتوں کا حال ہے کہ وہ اپنے وجود کی علت کی طرف اس لیے محتاج ہوتی ہیں کہ ان کو عدم اور وجود کی طرف مساوات کی نسبت ہوتی ہے، لیکن ماہیت کو اپنی علت سے

جو چیز ملتی ہے وہ صرف وجود کی صفت ہوتی ہے، لیکن یہ بات کہ خود وہ ماہیت یا اس کا وجود بطلان اور نیستی کے بعد ہے، خواہ یہ بعدیت زمانی ہو یا ذاتی اس کو علت سے کیا تعلق، الغرض ماہیت کا اس طرح سے ہونا یہ بجائے خود ایسی ضروری اور بدیہی بات ہے کہ جس کے اثبات کے لیے کسی سبب اور علت کی ضرورت نہیں پس اسی طرح وجود کو جو علت کی طرف حاجت ہے یا وجود کا تقوم اسی علت سے حاصل ہوتا ہے، یہ کس حیثیت سے ہوتا ہے؛ محض اس لیے کہ ایسا وجود بجائے خود نفس اپنی تشخصی ہویت کے اعتبار سے ایک کمزور اور ایسا ظلی وجود ہے جس کو صرف تعلقی وجود کہہ سکتے ہیں، (یعنی جب تک غیر سے اس کا تعلق نہ ہو وہ کچھ نہیں ہے) پس جو چیز مستفاد ہوتی ہے وہ وجود ہی کی کمزور اور ناتواں ذات ہے، لیکن اب اس وجود کا حدوث و قدم کے ساتھ موصوف ہونا (علت سے اس کو کیا سروکار ہے) قریب قریب یہی وہ بات ہے جو بعض متاخرین علماء کے کلام کے اندر اس شکل میں پائی جاتی ہے،

"متعلق ہونا ذات کا اس غیر کے ساتھ جو اس ذات کا مقوم ہے"

"بس یہی چیز ہے جو غیر سے مستفاد ہوتی ہے جس طرح غیر سے مستغنی ہونا یہی چیز اس ذات کی مقوم ہوتی ہے جو بالذات واجب الوجود ہے" "پس یہ جائز نہیں ہو سکتا کہ وہ ذات جو محتاج اور مفتقر تھی وہ دائمی طور پر مستغنی اور بے نیاز ہو جائے، اسی طرح یہ بھی جائز نہیں ہے کہ وہ جو تمام اشیا سے مستغنی تھا، ابدی طور پر محتاج و فقیر ہو جائے اگر ایسا ہو گا تو حقائق میں انقلاب لازم آئے گا"

اور یہ بات ہمارے اس مسلک کی بنیاد پر جس کا ذکر مسلسل کرتا چلا آرہا ہوں بہت زیادہ واضح ہے، یعنی میں نے جو یہ راستہ اختیار کیا ہے کہ ممکن کو جاعل کی طرف احتیاج اس کے اس وجود کی بنیاد پر ہوتی ہے جو فاعل کے وجود سے تقوم پذیر ہوتا ہے، نہ کہ یہ احتیاج ممکن کی ماہیت کی وجہ سے ہے، پس فاعل کے ساتھ جو بالذات مرتبط ہے وہ صرف وجود ہے، اور فاعل کے ساتھ اس کلی ہی ارتباط اس کا مقوم بھی ہے، یعنی اس کے وجود کو بغیر فاعل کے وجود کے تصور نہیں کر سکتے، اگر ایسا نہ ہو گا (یعنی ممکن کے وجود کو فاعل کے ساتھ مرتبط نہ مانا جائے)

تو یہ وجود، یہ وجود باقی نہیں رہتا، جیسا کہ بجنسہٖ یہی حال اس وجود کا ہے جو کسی غیر کے ساتھ متعلق نہیں ہے، کیونکہ اس وجود کو (جو غیر کے ساتھ متعلق نہیں ہوتا) اگر اس کو غیر کے ساتھ احتیاجی تعلق عارض ہو جائے تو اس وقت وہ وجود وہ وجود باقی نہیں رہتا، پس تعلقی وجود کے لیے افتقار ابداً ازلاً لازم ہے، خواہ حدوث کے وقت، یا استمرار و بقا کا زمانہ ہو، اس کو اپنی بقا کے وقت بھی اسی قسم کی احتیاج بغیر کسی تفاوت کے رہے گی، جیسی کہ حدوث کے وقت تھی، اس کے یہ معنی نہیں ہیں کہ (ممکن) کے وجود کا عدم و نیستی کے بعد ہونا یہ فاعل کا اثر ہے، یا اس کی ہستی کا کسی سابق ہستی کے بعد ہونا یہ فاعل کا اثر ہے، بلکہ یہ باتیں تو وجود کے ایسے لوازم میں ہیں، جو اس کے لیے بغیر جعل جاعل اور تاثیر کے ثابت ہیں جیسا کہ ابھی گذر چکا کہ جو چیز مجعول ہوتی ہے اور جو جاعل کا اثر ہے وہ خود نفس وجود ہے نہ کہ یہ بات کہ فاعل نے اس وجود کو لوازم والا بنا دیا، جن میں سے ایک لازم یہ ہے کہ وہ (ممکن) غیر ازلی ہے

پس حق تعالیٰ کا کام اس کے سوا اور کچھ نہیں ہے کہ وہ اشیاء پر وجود کے نور کا افاضہ فرما رہا ہے، اور انہیں مسلسل و دوام بخش رہا ہے، اس کی حفاظت و نگرانی فرما رہا ہے، اور ان میں جو بقاء کی صلاحیت رکھتے ہیں ان کو اس حد تک بقا بھی عطا کر رہا ہے، جس حد تک وہ اس کے تحمل کی گنجائش اپنی تشخصی ہویت کے اعتبار سے رکھتے ہیں

لیکن ان (ممکن موجودات) کی کوتاہیاں، ان کے نقائص تو یہ ان کے لیے خود ان کی اپنی ذات کی جانب سے ہیں، ایک دور کی مثال اس کی یہ ہوسکتی ہے کہ جیسے آفتاب ان اجسام پر جو اس کے سامنے ہیں نور پاشی بغیر کسی بخل اور روک کے کر رہا ہے، اب اگر بعض اجسام کسی اوٹ اور حجاب کی وجہ سے آفتاب کی روشنی سے محروم ہیں تو یہ محرومی خود ان کی اپنی ذات کی طرف سے ہے نہ کہ آفتاب کی طرف سے، پس ذات احدی وہ ممکنات کے ہیکلوں کو مسلسل روشن فرما رہا ہے اور نیستی اور عدم کی رات سے ان کو وجود اور ہستی کے دن میں کھینچ کھینچ کر لا رہا ہے، اور یہ عمل اس طرح جاری ہے کہ اگر وہمی فرض کے طور پر ایک لمحے کے لیے یہ مانا جائے

کہ حق تعالیٰ نے وجود کے افاضے کو روک دیا تو ساری کائنات اپنی ازلی تاریکی کی طرف پلٹ پڑے گی' پس کتنی پاک ذات ہے اس کی جو اتنا بڑا زور اور قدرت والا حکیم ہے' کہ آسمانوں اور زمین کو اس طرح تھامے ہوئے ہے کہ وہ ٹل نہیں سکتے' اور اگر وہ ٹل جائیں تو پھر کون ہے جو حق تعالیٰ کے بعد انہیں روک لے'

اور کتنی بیہودہ اور لچر بات وہ ہے جو بعضوں کی طرف منسوب ہے کہ آسمان وزمین اور جو کچھ ان کے اندر ہے ان کے قیوم کی طرف عالم کو صرف اپنے حدوث میں احتیاج ہے' نہ کہ اپنی بقا میں' یہاں تک کہ ان میں بعضوں نے اپنی جہالت وعناد میں ترقی کر کے اس حد تک یاوہ گوئی سے کام لیا ہے اور کہا

کہ "اگر باری عز اسمہ (العیاذ باللہ) کا عدم جائز ہوتا تو اس کا عدم وجود عالم کے حق میں کچھ مضر نہیں ہے' کیونکہ خدا کے احداث سے عالم کا حدوث ہو چکا' (اس کے بعد اب عالم کو خدا کی کیا ضرورت ہے)

ظاہر ہے کہ یہ ڈھٹائی جہل اور اعتقاد کی تباہی ہے ماسوا اس کے ہر علت ذاتی کا مسلسل اپنے معلول کے ساتھ وجوداً اور دواماً رہنا ضروری ہے' جیسا کہ علت ومعلول کے مباحث میں ہم اس کا ذکر عنقریب کریں گے'

ان کے (تردیدی) شواہد میں ایک مثال یہ ہے کہ آگ کی وہ حرارت جو اس کے جوہر یعنی اس کی صورت سے فائض ہو کر اپنے اردگرد کے اجسام کو گرم کر رہی ہے یا پانی سے جو رطوبت اور تری نکل نکل کر اطراف وجوانب کے اجسام میں ساری ہو رہی ہے' حالانکہ رطوبت پانی کے لیے یا حرارت آگ کے لیے جوہری اور ذاتی صفت ہے' اسی طرح آفتاب سے نور اور روشنی نکل نکل کر کو کبی اجرام اور عنصری اجسام کو روشن کر رہی ہے کیونکہ نور آفتاب کی جوہری صفت ہے' اور روشن کرنا اس کا ذاتی فعل ہے جو کسی طرح بدل نہیں سکتا' یا نفس روح سے بدن میں زندگی کا فیضان ہوتا رہتا ہے' کیونکہ زندگی روح کے لیے ایک جوہری اور ذاتی صفت ہے' اور اس کی ایسی صورت ہے جو اس کی ذات کی مقوم ہے' تو دیکھو! مسلسل نفس سے اس بدن میں زندگی

اور حیات پیدا ہو رہی ہے، جو اپنی ذات کی حد تک صرف مردہ ہے، اور نفس ہی کی وجہ سے اس وقت تک زندہ ہے جب تک اس میں زندگی کے قبول کرنے کی صلاحیت موجود رہتی ہے، لیکن جب زندگی کے قبول کرنے کی صلاحیت بدن سے مفقود ہو جاتی ہے تو بدن نفس سے خالی ہو جاتا ہے، اور بدن کے اس فساد کی وجہ سے نفس اس سے کوچ کر جاتا ہے، اور یہی نسبت ہر ذاتی علت کی اپنے معلول کے ساتھ ہوتی ہے، اور عنقریب یہ بات آرہی ہے کہ حق تعالیٰ کی ذات اس سے ارفع و اجل ہے، کہ اس کی طرف اس قسم کے ایجاد کو منسوب کیا جائے، جس میں خدا کا کام صرف تالیف و ترکیب رہ جائے جیساکہ ان لوگوں کا خیال ہے، بلکہ حق تعالیٰ کا فعل ایسی کاریگری ہے (جس میں شے نیستی سے ہستی میں آتی ہے) یعنی جس میں ابداع ہوتا ہے اور وجود و ہستی کا انشا کیا جاتا ہے، اور ابداع و انشا صرف ترکیب اور محض تالیف نہیں ہے، بلکہ اس میں ہستی کی تاسیس ہوتی ہے، اور نیستی سے شے وجود کے دائرے میں آتی ہے، اور دونوں کے فرق کو سمجھنے کے لیے بولنے اور لکھنے کی مثال سے خوب توجیہ ہوتی ہے، متکلم جب بولتا ہے تو کلام اس سے پیدا ہوتا ہے، لیکن جونہی وہ خاموش ہوا کلام بھی ختم ہو جاتا ہے، بخلاف لکھنے کے کہ کاتب لکھنے کے بعد لکھنا ترک کر دے تو اس کے بعد بھی مکتوبہ حروف موجود رہتے ہیں، پس کلام ایجاد و ابداع و انشا کی مثال ہے، اور کتابت ترکیب و تالیف کی مثال،

پس عالم کا وجود باری کی عزاسمہ سے اس طرح ہوا، جس طرح متکلم سے کلام کا وجود، الحاصل عقلی ہستیاں ہوں یا نفسی اور موجودات روحیہ ہوں یا جسمانیہ، یہ سب کے سب اللہ تعالیٰ کے ایسے کلمات ہیں جو کسی طرح ختم نہیں ہو سکتے، اگرچہ عنصری ہیولی اور مادے کے سمندر کو رب کے وجودی کلمات کی روشنائی بنائی جائے لیکن یہ سمندر ختم ہو جائے گا، قبل اس کے کہ رب کے کلمات ختم ہوں، خواہ کتنے ہی فلکی ہیولائیں، اور مادوں کے سمندر کو اس کی مدد کے لیے لایا جائے، اور پھر حق تعالیٰ کے اس قول سے دہرایا جائے، کہ زمین میں جتنے درخت ہیں ان کا قلم بنایا جائے اور سمندر جس کی مدد اور سات سمندر سے پھر کی جائے، جب بھی اللہ تعالیٰ کے کلمات ختم نہیں ہو سکتے،

فصل

جب تک ممکن غیر کے ذریعے سے وجوب نہ حاصل کرلے موجود نہیں ہوسکتا' اس فصل میں اس مسئلے کو بیان کیا جائے گا' یہ

بات جب متیقن ہوچکی ہے کہ ممکن کے وجود کو جب تک غیر سے ترجیح نہ حاصل ہولے وہ موجود نہیں ہوسکتا' اسی طرح جب تک اس کے عدم کو ترجیح نہ حاصل ہو وہ معدوم بھی نہیں ہوسکتا' اس لیے ممکن کی دو طرفوں میں سے ایک پہلو کے رجحان کے لیے ضروری ہے کہ کوئی ایسا سبب جو اس کی ذات سے خارج ہو وہ اس کے دو پہلوؤں میں سے ایک پہلو کو ترجیح دے

اب ہم کہتے ہیں کہ اس سبب مرجح کی ترجیح جب تک وجوب کی حد تک نہ پہنچے اس وقت تک یہ مرجح سبب مرجح نہیں قرار پائے گا' پس کوئی ایسی خارجی اولویت جو ممکن کو وجوب کی سرحد تک نہ پہنچا سکتی ہو' اور جو غیر کی وجہ سے حاصل ہوئی ہو ایسی اولویت یقیناً اس کے لیے غیر مکتفی ہے' جیساکہ اکثر متکلمین کا خیال ہے'

پس جب تک ممکن امکان کے حدود میں رہے گا اس کے وجود کی یافت اور اس کا تحقق نہ ہوسکے گا کیا یہ بدیہی بات نہیں ہے کہ ممکن جب تک غیر کی وجہ سے وجوب کی حد تک نہیں پہنچ جائے' اس وقت تک اس کے لیے وجود بھی جائز ہے' اور عدم بھی' پس ہنوز اس لیے کہ ان دو پہلوؤں میں سے ایک کو تخصیص حاصل ہو' اس امر کی ضرورت ہے جو اس کو معین کردے' پھر وہی تخصص اور مرجح کی تازہ ضرورت عود کر آئی اور اولویت کو جب طرفین کے ساتھ مساوات کی نسبت ہے یعنی اس کے لیے وجود اور عدم دونوں اولیٰ ہیں' اس لیے معلول نئے سرے سے ایک تیسری چیز کا مقتضی ہوگا' جس کا علت اور اولویت کے ساتھ اضافہ کیا جائے' اب اگر اس اضافے اور انضمام کے بعد بھی وجوب حاصل نہ ہوگا بلکہ اس کے لحاظ سے طرفین کا جواز پھر بھی باقی رہے گا' تو اب طرفین میں سے کسی ایک کو جو مرجح کی طرف حاجت تھی' حاجت کا یہ سلسلہ لامتناہی حدود تک وسیع ہوجائے گا' اور بات غیر متناہی مرجحات اور اولویات پر جاکر ٹھہر جائے گی اور اس کے باوجود بھی طرفین میں سے کسی ایک کو تعین نہ حاصل ہوسکے گا' کیونکہ

ان غیر متناہی مراتب میں سے جس مرتبے کو بھی فرض کیا جائے گا اس میں بھی وہی سوال پیدا ہوگا کہ جو اولویت یہاں ایسی پائی جاتی ہے جس سے وجوب حاصل نہیں ہوتا اس کو جانبین کے ساتھ مساوات کی نسبت حاصل ہے، باوجودیکہ یہاں اس چیز سے حصول کو فرض بھی کر لیا گیا تھا جس کو سبب مرجح قرار دیا گیا ہے،

بہرحال اولویت کو فعلیت اور عدم فعلیت ان دونوں طرفین کے ساتھ وہی مساوات کی نسبت اس وقت بھی اس طرح قائم رہتی ہے کہ اس اولویت سے طرفین میں کسی ایک پہلو کے تعین کا فائدہ بھی حاصل نہ ہو سکا، حالانکہ اسباب کے اس غیر متناہی سلسلے کے تحقق کو بھی فرض کیا گیا ہے، نتیجہ یہ ہوا کہ جس کو سبب مرجح فرض کیا گیا تھا وہ سبب مرجح باقی نہ رہا، پس ثابت ہوا جو چیز فرض کی گئی تھی وہ محال ہے، اور یہ استحالہ یوں ہی ثابت ہو گیا بغیر اس بات کے ہم اس کو محال ثابت کرنے کے لیے اس دلیل سے مدد حاصل کرتے جس کے ذریعے سے علت و معلول کے غیر متناہی سلسلے کو محال ثابت کیا جاتا ہے کیونکہ ابھی اس کا وقت نہیں آیا ہے، بلکہ یہاں تو محال محض اس لیے لازم آگیا کہ جو تخصیص عطا کرنے والی علت فرض کی گئی تھی وہ علت مخصصہ باقی نہ رہی، گویا شے خود اپنی ذات کی غیر ہو گئی حالانکہ یہ محال ہے،

خلاصہ یہ ہے کہ اب یہ صحیح ہو گیا کہ کوئی امکانی ماہیت اور وجود ممکن نہ تقرر پذیر ہو سکتا ہے اور نہ وجود حاصل کر سکتا ہے جب تک کہ اس کے تقرر اور وجود کو علت کی جانب سے وجوب نہ حاصل ہو لے، پس کسی علت کو علت اس وقت تک تصور نہیں کیا جا سکتا جب تک وہ اپنے معلول کو ایسی ترجیح نہ عطا کر سکے جسے ترجیح ایجابی کہتے ہیں،

اس لیے ثابت ہوا کہ ہر علت اپنی علیت میں واجب العلیۃ ہوتی ہے، اسی طرح ہر معلول معلولیت میں بھی واجب ہوتا ہے، اور علت اولیٰ (ذات حق) جس طرح واجب الوجود ہے اسی طرح سے وہ واجب العلیۃ بھی ہے، پس اس کا بالذات واجب ہونا یہ عین اس کے مرادف ہے کہ وہ اپنے علاوہ تمام چیزوں کا مبدء بھی ہے جیسا کہ عنقریب ہم اس کو بیان کرنے والے ہیں،

فصل

ہر ممکن کو دو وجوب اور دو امتناع احاطہ کئے رہتے ہیں، اس فصل میں اسی مسئلے کو بیان کیا جائے گا، فصل سابق میں یہ بات گزر چکی کہ وجود اور عدم ان دو پہلوؤں میں سے کسی ایک پہلو کو ترجیح تام دینے کی حیثیت سے ممکن کے لیے اس کے تحقق اور وجود سے پہلے بھی ایک قسم کا وجوب ثابت ہوتا ہے، اور جس طرح وجوب ثابت ہوتا ہے، اسی طرح

اسی کے مقابلے میں ایک قسم کا امتناع بھی اس کے لیے اس وجہ سے ثابت ہوتا ہے کہ اس کی علت جس پہلو کی مقتضی ہے اس اقتضاء کے لیے لازم ہے کہ اس کی جانب مخالف اس ممکن کے لیے ممتنع ہو جائے، بہر حال یہ امتناع بھی ممکن کے تحقق سے پہلے ہوتا ہے، جیسے وجوب بھی اس پر مقدم تھا،

پھر جب اس ممکن کا وجود یا اس کا عدم متحقق ہو جاتا ہے تو اس کے بعد بھی اس زمانے میں جس میں ماہیت (وجود و عدم) دو صفات میں سے کسی ایک کے ساتھ متصف ہوتی ہے اس اتصاف کے اعتبار کرنے کی حیثیت سے ممکن کو ایک دوسرا وجوب لاحق ہوتا ہے کیونکہ یہ قاعدہ ہے کہ جب کوئی موصوف کسی صفت سے موصوف ہوتا ہے تو جب تک اس صفت کے ساتھ وہ موصوف ہے اس وقت تک اس اتصاف کی حیثیت سے یقیناً اس صفت کا وجود موصوف کے لیے ضروری اور واجب ہوگا اور اسی کو وجوب لاحق کہتے ہیں، جس کو اس نام سے موسوم کرتے ہیں کہ یہ ضرورت محمول کے اعتبار سے پیدا ہوئی ہے، اور اسی کے مقابلے میں اس محمول کے نقیض کے اعتبار سے اس کے لیے امتناع بھی ثابت ہوگا بہر حال اسی لیے کہا جاتا ہے کہ کسی قسم کا ممکن ہو وہ موجود ہو یا معدوم خواہ اس کا وجود و عدم خود اپنی ذات کے لیے ہو یا غیر کے لیے ہو، اس کو دو وجوب، اور دو امتناع عقلی لاحظے میں گھیرے رہتے ہیں، اور واقعی طور پر نفس الامر میں ممکن وجود و عدم ہر اعتبار سے کسی وقت بھی ان دونوں سے خالی نہیں ہو سکتا، اگرچہ ممکن کی ماہیت نفس اپنی ذات کی حیثیت سے یعنی اس لحاظ سے کہ اس کی طبیعت صرف امکان خالص ہے، ہر ایک سے خالی ہوتی ہے، ممکن کے لیے ایسے وجوب اور امتناع کا ضروری ہونا جو اس کے تحقق اور حصول پر مقدم ہو، اس کی بحث گزر چکی، اب یہاں صرف یہ بتانا ہے کہ اس کے لیے ایسا وجوب اور امتناع ہو جو بعد تحقق کے لاحق ہوتے ہیں یہ کیوں ضروری ہے، تو بات یہ ہے کہ وجود کو خواہ محمول بنا کر فرض کیا جائے یا اس کو صرف ربط دینے والی شے تصور کی جائے، کسی طرح سے ہو، یقیناً وہ عدم کے منافی ہے، اور عدم کا ظاہر ہے کہ وجود مقابل ہے، پس کسی شے کے وجود کے زمانے میں اس کے عدم کا امکان یا وجود کے ساتھ عدم کا امکان اس کے یہ معنی ہیں کہ دو نقیضوں میں مقارنت اور اتصال کو جائز قرار دیا جائے، اس لیے ظاہر ہوا کہ عدم کا امکان وجود کے وقت محال ہے، اور عدم کے امکان کا استحالہ و امتناع اس بات کو مستلزم ہے کہ اس کا مقابل یعنی وجود واجب اور ضروری ہو جائے، اسی طرح جس وقت شے معدوم ہو، اس عدم کے زمانے میں اس شے کے وجود کا امکان یہ بھی بجنسہ اسی طور پر محال رہے گا، جس طرح وجود کے زمانے میں عدم کا امکان محال تھا، پس میں نے جو دعویٰ کیا تھا ثابت ہو گیا،

یہاں خصوصیت کے ساتھ یہ بات بھی سمجھ لینے کی ہے کہ ممکن کا وجوب سابق جس طرح غیر سے

حاصل ہوتا ہے اسی طرح اس کا وجوب لاحق بھی غیر ہی سے مستفاد ہوتا ہے اور یہی حال دونوں امتناعوں کا اس مسئلے میں ہے کہ یہ دونوں بھی غیر ہی سے حاصل ہوتے ہیں، مگر یہ حکم اس پر مبنی ہے کہ ممکن سے ممکن کی ماہیت مراد لی جائے ورنہ ممکن سے اس کا وجود مقصود ہو تو ایسی صورت میں امتناع اور وجوب لاحق ممکن کیلئے ذاتی چیز ہو جائیگی،

جس کی توضیح یہ ہے کہ ممکن سے جب صرف اس کی ماہیت مراد ہو تو اس وقت وجوب کے ساتھ وہ ماہیت ہی موصوف ہوگی جس کو بشرط وجوب فرض کیا گیا ہے، اور اس حال میں وجود ماہیت سے خالی رہے گا، نہ کہ وہ مجموعہ جو ماہیت اور وجود کے اجتماعی مفہوم سے حاصل ہوتا ہے، پس وہ ماہیت جو موجود ہوگی یہ اپنے وجوب لاحق پر مقدم ہوگی، اور واقع میں اس کے وجود کی ضرورت اس امکان سے جدا نہیں ہو سکتی جو ماہیت کے لیے نفس اس کی ذات کے اعتبار سے ثابت ہوتا ہے، اور یہی بات دعوے کا پہلا جز تھی اور دوسرا جز تو ظاہر ہے کہ موجود کے لفظ کا اطلاق کسی وجود کی حقیقت پر جب ہوتا ہے، اس وقت اس اطلاق کی حیثیت وہی ہوتی ہے جو ذاتیات کی ذات کے ساتھ ہوتی ہے، یعنی جب تک ذات تحقق ہوتی ہے ذاتیات کا ثبوت اور اس کا اطلاق ذات پر ضروری اور واجب ہوتا ہے، کیونکہ کسی شے کی اپنے نفس کی طرف نسبت امکانی نہیں بلکہ وجوبی و ضروری ہوتی ہے،

ہاں! اگر خاص خاص وجودوں کا تعلق اس کے جاعل سے بالفرض و التسلیم تھوڑی دیر کے لیے جدا کر لیا جائے تو پھر ان وجودوں کی نہ کوئی ذات باقی رہ سکتی ہے اور نہ ان کی کوئی شخصیت قائم رہ سکتی ہے، بخلاف ماہیتوں کے کہ ان کا ہونا اسی وقت متصور ہو سکتا ہے کہ ان کے وجود کا صدور علت سے ہو، پس واقعہ یہ ہے کہ ماہیت نفس اپنی ذات کی حیثیت سے ممکن الوجود ہوتی ہے،

خلاصہ یہ ہوا کہ کسی قسم کا عقد اتحادی و ارتباطی یا ایسا قضیہ ہو جس میں ایک چیز کو دوسری چیز کے لیے ثابت کیا گیا ہو، وہ وجوب لاحق اور ایسی ضرورت سے باعتبار محمول کے خالی نہیں ہو سکتا خواہ یہ وجوب اور ضرورت ضرورت مطلقہ ازلیہ ہو جیسے اللہ موجود، و قادر کے قضیے کا حال ہے، یا وہ ضرورت ذات کے ساتھ مقید ہو یا وصفی ضرورت ہو، جو وصف کے ساتھ مقید ہو پھر یہ وصف داخلی ہو یا خارجی ہو، یا امکان ذاتی کیساتھ جمع ہو،

الغرض عدم و وجود ان دو طرفوں سے اگر کسی ایک پہلو کا وقوع کسی ماہیت کے لیے کسی وقت ہو جائے تو اب اگر اس کے دوسرے پہلو کو ماہیت کی طرف نفس اس کی ذات کی حیثیت سے منسوب کیا جائے تو اس پہلو کا لحوق اس وقت یقیناً ماہیت کے لیے ممکن ہوگا، لیکن اگر ماہیت کو نفس ماہیت کی حیثیت سے فرض نہ کیا جائے بلکہ اس واقع شدہ طرف کو پیش نظر رکھ کر ایسا کیا جائے یا ماہیت ہی کو اس حیثیت سے لاحظہ کیا جائے کہ وہ اس طرف کے ساتھ متصف ہے تو اس وقت دوسرا پہلو اس ماہیت کے لیے ممتنع ہو جائے گا، لیکن یہ امتناع نفس ماہیت کا اقتضاء نہ ہوگا بلکہ اس قید کا

نتیجہ ہوگا جس کے ساتھ مقید ہے' یا اس تقیید کا نتیجہ ہے' جو اس دوسرے پہلو کے منافی ہے' پس یہ امتناع ایک اعتبار سے امتناع بالغیر ہے اور ایک اعتبار سے بالذات'

ایک وہم کے متعلق تنبیہ

بسا اوقات بعض وہم پرستوں کو اس کا وہم ہوجاتا ہے کہ جب ممکن کو وجود کے ساتھ فرض کیا جائے گا تو اس مجموعے پر نظر کرتے ہوئے عدم کا جو امتناع اس کے لیے ثابت ہوگا وہ امتناع ذاتی ہوگا کیونکہ نقیضین کا اجتماع ظاہر ہے کہ بالذات محال ہے' پس نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ اس امتناع کے مقابلے میں جو وجوب ہوگا وہ وجوب بھی وجوب ذاتی ہی قرار پائے گا نہ کہ ایسا وجوب جو غیر کے ذریعے سے حاصل ہوا اور اس سے یہ خرابی لازم آتی ہے کہ ایسا ممکن جو مرکب ہے جو وہ بھی واجب بالذات ہو جائے'

ضرورت ہے کہ اس وہم پر تنبیہ کی جائے' جیسا کہ ہم بار بار ادھر اشارہ کرتے ہوئے چلے آرہے ہیں' کہ یہاں جو وجوب اور ضرورت پیدا ہوتی ہے' یہ ضرورت ضرورت مطلقہ وازلیہ نہیں ہے' بلکہ اس کا نام ضرورت بشرط الذات ہے' مثلاً انسان جب تک انسان ہے' اس کا انسان ہونا ضروری ہے' اسی طرح وہ انسان جو موجود ہے' اس کا موجود ہونا اس وقت تک ضروری ہے جب تک وہ موجود ہے' لیکن واقع میں اگر غور کیا جائے تو جو وجوب اور ضرورت یہاں پیدا ہوتی ہے دراصل یہ بھی ایسا وجوب ہے جو غیر ہی سے حاصل ہوا ہے' کیونکہ امکانی وجودات اور ان کے ساتھ ممکنات کا اتصاف یہ اس کا نتیجہ ہوتا ہے' کہ فاعل نے ان پر اپنا تاثیری عمل کیا ہے'

اور یہیں سے یہ مسئلہ بھی واضح ہوجاتا ہے کہ دو فرضی واجبوں سے اگر کوئی مرکب فرض کیا جائے گا تو اس کا وجوب بھی ذاتی نہیں ہو سکتا' اس دعوے کے اثبات میں کتنی بودی وہ بات ہے جو بعضوں کی جانب سے اس شکل میں پیش کی گئی ہے' کہ اس قسم کا مجموعہ کوئی واقعی مجموعہ نہیں ہو سکتا' بلکہ صرف ایک اعتباری مجموعہ ہوگا کیونکہ اس شخص کے خیال میں وجود خود ایک اعتباری امر ہے'

پس ایسی ذات جس کے ساتھ کسی قید کا اضافہ کیا جائے' ذات اور قید کا یہ مجموعہ صرف ایک ایسا امر ہوگا جس کو بجز عقلی اعتبار کے اور کچھ نہیں قرار دیا جا سکتا ظاہر ہے کہ ایسی صورت میں ایسا مجموعہ وجوب کا معروض اور موصوف کس طرح ہو سکتا ہے' جس وقت اس شخص نے یہ حکم کیا' غالباً یہ خیال دماغ سے نکل گیا' کہ یہ کسی کی بھی غرض نہیں ہوتی کہ نفس اس لحاظی مجموعے کے

مفہوم کو وجوب عارض ہوتا ہے جس میں اس واقعی مصداق اور منشاء سے قطع نظر کر لیا جاتا ہے جو اس مفہوم کا محکی عنہ ہے، اور جس کے ساتھ وجوب لاحق کو مطابقت ہوتی ہے، بلکہ واقعہ یہی ہوتا ہے کہ اس مفہوم کی طرف وجوب کا انتساب اسی وقت تک کیا جاتا ہے جب تک کہ وہ اپنے مصداق اور محکی عنہ کے مطابق ہے، اور اب ظاہر ہے کہ نفس الامر میں اس مفہوم کا جو مصداق ہے اور جس کے ساتھ وہ مطابق ہے وہ دراصل ایک ایسی موجود ذات ہے جس کیلئے وجود اور وجوب دونوں ثابت ہیں، یعنی جب عقل اس مفہوم کی تعبیر اس حیثیت سے کرے کہ اس کا تعلق ایسی ماہیت سے ہے جو وجوب اور وجود دونوں کے ساتھ ہے، اور یہ بات ہر مسلک پر ضروری ہے خواہ وجود کے لیے خارج میں کوئی صورت مانی جائے جیسا کہ مذہب منصور اور صحیح مسلک کا تقاضا ہے، یا نہ مانی جائے جیسا کہ عامۃ الناس کا خیال ہے،

بعض سربرآوردہ محترم بزرگوں کا مسلک اس مقام پر کچھ اور ہے جس کا خلاصہ ہم درج کرتے ہیں:-

"جب کبھی عدم کا پہلو ممتنع ہو جائے، مثلاً وجود کے وقت ذات کے لیے یہ ضروری اور واجب ہوتا ہے کہ اس کے لیے لابطلان (یعنی نیستی کا عدم) وجود کے وقت ضروری اور واجب ہو جائے اور یہ یعنی لابطلان یہ اس وجود سے بھی عام ہے جو وجود کے وقت ہوتا ہے اور اس عدم سے بھی عام ہے، جو ازل و ابد میں اس کے لیے سرے سے ثابت ہے، بہر حال اس عام (لابطلان) کے ضروری ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ خاص بھی ضروری اور واجب ہو جائے، کیونکہ اس کا تحقق اس عدم کے ضمن میں بھی ہو سکتا ہے جو تمام زمانوں میں اس کے لیے ہو، پس نتیجہ یہ ہوا کہ وجود کے وجوب کا لحوق وجود کے وقت اگر ہوگا تو یہ وجوب جو غیر سے حاصل ہوا کسی سبب ہی سے حاصل ہوگا جس کی نفی اور جس کا انسلاب خود اس کی ذات کے اعتبار سے بھی ہو سکتا ہے اور خود ممکن کی ماہیت کی ذات کے اعتبار سے بھی،

لیکن تم سمجھ سکتے ہو کہ اگر اس گفتگو کو اپنے نتائج کے لحاظ سے مکمل و تام بھی تسلیم کیا جائے جب بھی یہ اسی وقت مفید ہو سکتی ہے کہ عدم کے امتناع کو وجود کے وجوب کے لیے ضروری قرار دیا جائے،

لیکن اگر یہ کہا جائے کہ جو ماہیت وجوب کے ساتھ مقید (کردی جائے) اس کے لیے وجود واجب ہو جاتا ہے کیونکہ کل کے لیے جز کا وجود واجب ہوتا ہے، یا معلول کے لیے علت کا وجود بھی اس وقت واجب ہی ہو جاتا ہے، جب معلول کو معلول کی حیثیت سے فرض کیا جائے، اس لیے کہ ایسا ممکن جو اس وجہ سے موجود ہو کہ جاعل اور فاعل سے وہ صادر ہوا ہے، خواہ وجود کی اس حیثیت کو حیثیت تقلیدی اور جزئیت کی حیثیت قرار دیا جائے یا اس حیثیت کو تعلیلی اور شرطی حیثیت ٹھیرایا جائے کچھ ہی ہو، ممکن موجود کے لیے وجود کا ہونا ناگزیر ہے، اور ایسا ناگزیر کہ وجود کا اس سے منفک اور علحدہ ہونا ناقابل تصور ہو، اور جس چیز کا بھی یہ حال ہو وہاں جو ضرورت پیدا ہوگی اس کو ذاتی ضرورت سے تعبیر کریں گے،

اسی طرح ایسا ممکن جو اس صفت سے موصوف ہو کہ جاعل سے وہ صادر ہوا ہے اس کے لیے جاعل کا وجود اس حیثیت سے کہ وہ جاعل صادر ہے ضروری ہو جائے گا، اسی لیے عالم کا انفکاک حق تعالیٰ سے بھی اس حیثیت سے کہ وہ خدا کی صنعت ہے ناقابل تصور ہے، بہر حال بات یہی ہے کہ علت معلول کے وجود کی مقوم ہوتی ہے اور شے کا مقوم اس کے لیے واجب ہی ہوا کرتا ہے، اسی لیے روایتوں میں آیا ہے،

کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام کو خطاب فرماتے ہوئے حق تعالیٰ نے فرمایا:-

"اے موسیٰ میں تیری لازمی ضرورت ہوں"

ایسی صورت میں پھیر پلٹ کر اسی مسلک پر آنا پڑے گا جس کی تحقیق کرتا چلا آرہا ہوں، اور وہ جو اہل حق سے مقابلہ کرنے کے لیے بعض لوگ کھڑے ہوئے اور صرف لڑائیوں اور جھگڑوں سے انھوں نے کام لیا، اس کے لیے معارضہ اور جدال اختیار کیا، انھوں نے قیل وقال کے ذریعے سے اہل حال

کے ساتھ مشابہت حاصل کرنی چاہی، گویا اس کی مثال ایسی ہے کہ ایک شخص بہادروں اور جوانمردوں سے مقابلہ کرنے کے لیے کھڑا ہوا لیکن بجز بوجھ اٹھانے یا پیٹھ پر آلات جنگ لادنے کے کوئی دوسرا کام انجام نہیں دے سکا' اس شخص نے اپنی اس کتاب میں جس کا نام اس نے "تہافت الفلاسفہ" رکھا ہے یہ جو کہا ہے:۔

دوسرے پہلو (طرف) کے اعتبار سے ممکن کے اندر چند اعتبارات پیدا ہوتے ہیں'

ایک صورت تو یہ ہے کہ اس دوسرے پہلو (طرف آخر) کو ممکن کے لحاظ سے اس طرح اعتبار کیا جائے کہ اس وقت ممکن کو نفس اس کی ذات کی حیثیت سے تصور کیا جائے جس میں اس کا قطعاً خیال نہ ہو' کہ واقع میں ممکن کس حال میں ہے'

اور اس لحاظ سے ممکن کے لیے طرف آخر ہر وقت ممکن رہے گا' اس وقت بھی' بلکہ ہر وقت ہر زمانے میں'

دوسری صورت یہ ہے کہ ممکن کو اس قید سمیت خیال کیا جائے جس کے ساتھ واقع میں وہ مقید ہے' لیکن قید کو صرف قید کی حیثیت دی جائے نہ کہ جز کی' اس وقت اگر طرف آخر کا ثبوت ذات کے لیے اس طور پر اعتبار کیا جائے کہ یہ ثبوت خود اس ذات کے لیے ہے جو طرف اول کے ساتھ مقید ہے' مگر جب طرف آخر کو اس کے لیے ثابت کریں تو اس ثبوت میں اس تقیید کو دخل نہ ہو'

اس صورت میں بھی طرف آخر کا ثبوت ذات کے لیے ہمیشہ ہمیشہ دائمی طور پر ممکن ہوگا' لیکن غیر کے اعتبار سے یہ ثبوت خاص کر اس وقت میں ممتنع بھی رہے گا'

لیکن اگر طرف آخر کو ذات مقیدہ کے لیے اس طور پر ثابت کیا جائے یا اس کے ثبوت کا اعتبار کیا جائے جس میں ذات مقیدہ کو صرف ذات مقیدہ کی حیثیت سے تصور نہیں کیا گیا ہو' بلکہ یہ ثبوت اس حیثیت سے ہو کہ طرف اول کے ساتھ مقید ہے' اور اس ثبوت میں اس تقیید کو دخل ہے' تو ایسی صورت میں طرف آخر ذات کے لیے کبھی بالذات ممکن بھی ہوگا

بلکہ کبھی واقع بھی ہو سکتا ہے، اور کبھی ممتنع بالذات بھی ہو سکتا ہے، مثلاً ممکن موجود کو اس طور پر اعتبار کیا جائے کہ وہ موجود ہے تو ایسے ممکن کے لیے عدم کا بھی امکان ہے، بلکہ عدم اور نیستی اس پر طاری اور واقع بھی ہو سکتی ہے، بلکہ ایسا ہونا ضروری اور واجب بھی ہے، لیکن اس سے اجتماع نقیضین لازم نہیں آتا، کیونکہ ان دو طرفوں اور پہلوؤں میں ایک کے ساتھ صرف ذات بحیثیت اپنی ذات کے موصوف ہے، اور دوسرے کے ساتھ ذات بحیثیت تقیید کے موصوف ہے، اور جب ایسا ممکن جو معدوم ہو اس کو بحیثیت معدوم ہونے کے اعتبار کیا جائے تو اس وقت وجود اس کے لیے ممتنع بالذات ہو جائے گا،

تیسری صورت یہ ہے کہ طرف آخر کو ممکن کی ذات کے لحاظ سے اس طور پر اعتبار کیا جائے کہ اس میں اس کی تقیید بھی اس طریقے سے ملحوظ ہو کہ جو چیز اس کے ساتھ مقارن ہے وہ اس کے لیے جس کے لیے طرف آخر ثابت کیا جا رہا ہے، جزء ہے، اور اس میں بھی وہ دونوں قسمیں جاری ہوتی ہیں جن کا صورت دوم میں ذکر کیا گیا، اور یہاں اجتماع نقیضین اس سے بھی زیادہ مستبعد ہے، جتنا کہ دوسری صورت میں تھا

پس حاصل یہ ہوا کہ ممکن کی ذات کے لحاظ سے جو اعتبارات پیدا ہوئے ہیں ان دو صورتوں میں یہ اعتبارات بالذات ممکن ہیں، اور پچھلی دو صورتوں میں بالذات ممتنع ہیں''

اس کلام کا فساد ان امور پر غور کرنے کے بعد جن کا ذکر میں کرتا چلا آ رہا ہوں بہ آسانی ظاہر ہو سکتا ہے، یعنی ہم نے جو یہ کہا تھا کہ گفتگو اس امتناع میں نہیں ہے جو ایک طرف کا دوسری طرف کے ساتھ مقابلہ کرنے کے بعد ذہنی کارستانیوں کے ذریعے سے پیدا ہوتا ہے جس میں اس کا بالکل خیال نہیں کیا جاتا کہ واقع اور نفس الامر کو سامنے رکھنے کے بعد کیا بات پیدا ہوتی ہے، جیسا کہ اس شخص کا کلام پکار پکار کر کہہ رہا ہے، بلکہ یہاں جو چیز پیش نظر ہے وہ جانب آخر کی وہ وقوعی صورت ہے جس کے ساتھ وہ نفس الامر میں واقع ہوتا ہے، کیونکہ وہ ذات جو وجود کا لباس اختیار کر چکی ہے خواہ اس کو

دوسری صورت کے طور پر اعتبار کیا جائے یا تیسری صورت کے طور پر واقع میں اس کا عدم محال ہے، اور ظاہر ہے کہ ایک طرف کا موضوع اور منسوب الیہ بجنسہ وہی ہے جس کی جانب دوسری طرف منسوب کی جاتی ہے اور اس طرف کے لحوق کے متعلق حکم کیا جاتا ہے کہ ایسا لحوق ذاتی طور پر ممنوع ہے،

اور دوسری طرف صورت میں جو طرفین میں سے ایک کی حیثیت لگائی گئی ہے، اس سے قطعاً یہ مراد نہیں ہے کہ حیثیت کی یہ تقئید یا تحیث کے اس مفہوم کو تصور کیا جائے، اور پھر اصل ذات کے ساتھ اس کا اضافہ کیا جائے تاکہ اس کے ذریعے سے ایک اعتباری مرکب پیدا ہو جائے اور پھر اس کے عدم کے وجوب کا حکم لگایا جائے اور کہا جائے کہ ان دونوں متقابل صفات کے موضوع اور محل جدا جدا ہیں،

پس واقعہ یہ ہے کہ وہ ذات جس نے طرفین میں سے کسی ایک کا لباس پہن لیا، اور کسی ایک کے ساتھ متصف ہو گئی، مثلاً وجود کے ساتھ تو یہ دراصل اس ذات کا ایسا اعتبار ہے کہ جس کی بدولت وہ شے کا مصداق بنی ہے، جس کے ساتھ اس کی تعبیر کی جاتی ہے، اور عقل جس سے اس مفہوم ذہنی کی حکایت کرتی ہے، جو اس طرف کی تقئید اور تحیث کے ذریعے سے حاصل ہوا، اور اس میں بھی کوئی شبہہ نہیں ہے کہ وہ ذات جس کو اس طور پر تصور کیا گیا کہ اس کے رو سے مذکورہ بالا امر کی حکایت ممکن ہو، اس اعتبار سے جانب آخر کا لحوق اس کے لیے بالذات ممتنع ہو جائے گا اور اس میں بھی شبہہ نہیں کہ وہ ذات جو مذکورہ بالا امر کا محکی عنہ ہو، اس میں نفس الامری اور واقعی ترکیب ہے نہ کہ صرف ذہنی اعتبار سے ترکیب پیدا ہوئی ہے، جس کی وجہ سے طرفین کے موضوع میں اختلاف پیدا ہو سکے، پس طرف آخر کے لیے ذاتی امتناع ثابت ہو گیا اور امتناع کے ذاتی ہونے کا نتیجہ یہ ہوا کہ اس کے مقابل میں وجوب ذاتی پیدا ہو گیا، نیز اس شخص نے جس مسلک کو اختیار کیا ہے وہ خود اس وجود میں جاری نہیں ہوتا، جو دنیا کی تمام اشیا کے لیے بجنسہ وجوب لاحق کی جہت ہے، اور جیسا کہ میں ثابت کرتا چلا آ رہا ہوں کہ یہ بجنسہ "ذات موجودہ" ہے

اور وہی خود اپنی ذات کی حیثیت سے موضوع اور اس صفت کی شکل میں تحلیل ہوجاتی ہے، جو ہمارے قول " الوجود ثابت " کے دو متقابلوں میں سے ایک ہے اور جس کے لیے ہمارا قول " لا ثابت " بالذات ممتنع ہے'

پس کوئی چارۂ کار اس مقام پر اس کے سوا نہیں ہے، بجز اس کے جس کی ہم نے اس طور پر بنیاد ڈالی ہے کہ دونوں لازم وجوبوں میں فرق ہے، جن میں ایک ممنوع نہیں ہے، یعنی وہ وجوب جو ذات موضوع کے دوام کے ساتھ مقید ہے، اور جو ممنوع ہے وہ یہاں لازم نہیں آتا یعنی وہ وجوب جو مطلق اور ازلی ہے'

ذیل

ہر وہ ممکن جس کو وجود اور وجوب غیر کے ذریعے سے کسی وقت بھی لاحق ہو، اس کے لیے جس طرح اس خاص وقت میں عدم ممتنع ہے، اسی طرح سے نفس الامر میں بھی اس کا عدم ممتنع ہی رہے گا یعنی اس شے کا ارتفاع واقع میں مطلقاً ناممکن ہے جب تک کہ اس کو ان اوقات کے ساتھ مقید نہ کر دیا جائے جو وقت وجود کے مخالف ہیں، کیونکہ واقع سے اس کا ارتفاع اسی وقت جائز ہو سکتا ہے جب اس کو واقع کے تمام مراتب سے مرتفع فرض کیا جائے، حالانکہ یہ خلاف مفروض ہے، پس یہ جو کہا جاتا ہے کہ " وہ ممکن جو کسی خاص وقت میں موجود ہے " اس کے لیے عدم جائز ہے " جواز کا یہ حکم محض نفس ممکن کی ماہیت کے اعتبار سے کیا جاتا ہے، نہ کہ واقع کے لحاظ سے'

فصل

" ممکن کے لیے کبھی دو قسم کے امکان ثابت ہوتے ہیں اور کبھی ایسا نہیں ہوتا "

بعض ممکنات ایسے ہوتے ہیں کہ مجرد ان کی ذات بجائے خود اس بات سے انکار نہیں کرتی کہ مبدء اعلیٰ کے وجود سے ان کا صدور اس طور پر ہو کہ جس میں کوئی شرط ایسی نہ ہو جو اس ممکن کی ذات سے یا اس ذات سے خارج ہو جو اس ممکن کا مقوم ہے، لامحالہ ایسے ممکن کا فیضان مبدء جواد سے بغیر کسی تراخی اور مہلت کے ہو جاتا ہے اور اس پر کسی عدم کو زمانا تقدم حاصل نہیں ہوتا اور نہ اس کے لیے کسی جسمانی استعداد کی ضرورت ہوتی ہے کیونکہ خود اس کی

ذات اس فیضان کی صالح ہوتی ہے اور خود اس کی طبیعت حصول اور کون کے قبول کرنے کے لیے آمادہ رہتی ہے، اس قسم کے ممکن کے لیے ہستی کے ایک پیرایے اور طریقے کے سوا کوئی دوسرا پیرایہ نہیں ہوتا اور خواہ مخواہ ایسے ممکن کو صرف ایک ہی شخصی وجود میں منحصر ہو کر رہنا پڑتا ہے کیونکہ مختلف قسم کے حصول متعدد طرز کی تخصیص کسی ایسے خاص امر میں جس کی وحدت نوعی قسم کی ہو ہمیشہ خارجی اسباب کی بدولت حاصل ہوتی ہے یعنی ایسے اسباب جو اس کے مرتبۂ ذات اور اس کی حقیقت کے قوام سے خارج ہیں، کیونکہ ذات یا لازم ذات کا اقتضاء داخلی ہو یا خارجی نہ مختلف ہو سکتا ہے، اور نہ اپنے مقتضی سے جدا ہو کر پایا جا سکتا ہے، یعنی اس میں نہ اختلاف ہوتا ہے نہ تخلف، پھر یہاں تشخصات کے تعدد اور حصولات کے تکثر کی گنجائش کس طرح پیدا ہو سکتی ہے، ممکنات کی یہ تو ایک قسم ہے،

اور ان میں بعض ایسے ہوتے ہیں کہ وجود کے قبول کرنے کے لیے خود ان کی ذات یا وہ ذاتیات جن سے ان کی ذات کی تقویم ہوتی ہے، کافی نہیں ہوتے جب تک وہ اتفاقی اسباب، اور ایسے شروط جو ان کی ذات سے خارج ہیں، ان سے مدد نہ حاصل کریں، پس اس قسم کے ممکنوں کی ذات میں بجز تحصل کی استعداد اور قوت کے کوئی چیز نہیں ہوتی، اور یہ صلاحیت و قوت بھی ایسی نہیں ہوتی جن کو بہ لحاظ قبول وجود تام صلاحیت قرار دی جا سکے، پھر وہ چیز جس میں ان کے وجود کے قبول کرنے کی صلاحیت و قوت ہوتی ہے جس کا نام مادہ ہے اس کی طرف جب شروط اور معدات کا اضافہ کیا جاتا ہے تب کہیں وجود کے قبول کرنے کے لیے تیار ہوتی ہیں، اور اس کے بعد ان کو اپنے فاعل سے قرب کی مناسبت پیدا ہوتی ہے، اگرچہ اس سے پہلے یہ مناسبت بہت دور کی مناسبت تھی،

پس لامحالہ اس قسم کے ممکنات میں علاوہ ذاتی امکان کے دوسرے امکان کا اضافہ ہوتا ہے جو اپنے وقوع کے اعتبار سے بہت متفاوت ہوتا ہے، اس ثانی الذکر امکان کے لیے ایک مادہ ہوتا ہے جو اس امکان کا حامل ہوتا ہے یہ مادہ تغیر پذیر ہوتا ہے، اس کے لیے زمانہ ثابت ہوتا ہے یعنی وہ چیز جو

اس کے تغیر و تبدل یا ایک حال سے دوسرے حال تک منتقل ہونے کا پیمانہ یا اس کی کمیت و مقدار ہو، پھر وہی تغیر و انتقال جو ایک حال سے دوسرے حال کی طرف ہوتا ہے، اس کے ذریعے سے بات یہاں تک جا پہنچتی ہے کہ قوت قابلہ اور قوت عاملہ کے درمیان مواصلت اور مقارنت پیدا ہو جاتی ہے، اور ان ہی کے اجتماع اور ازدواج سے وجودی موالید اور نتیجوں کا تحصل اور ان کی تولید رونما ہوتی ہے،

اور یہ بات جب اپنی جگہ پر متحقق ہو چکی کہ ممکنات اپنے وجود میں ایک ایسے سبب کی طرف مستند اور منسوب ہیں جو واجب الوجود اور واجب القیومیتہ ہے، کیونکہ وجود اور ایجاد ہر اعتبار سے وہ بالفعل ہے، اور ظاہر ہے کہ جو وجود ایسا ہو اس کے لیے محال ہے کہ وہ وجود قبول کرنے والے اور ہستی کی صلاحیت رکھنے والے امور میں سے بعض کو اپنی ایجادی فیاضی کے لیے بلاوجہ دوسرے کے مقابلے میں مخصوص کرے بلکہ اس کے لیے ضروری ہے کہ اس کا فیض عام ہو، پس ضرور ہوا کہ اب جو فیوض کے ظہور میں اختلاف واقع ہوتا ہے یہ در اصل قبول کرنے والوں کی استعدادی اختلاف اور مادّے کی مختلف صلاحیتوں کا نتیجہ ہے،

پھر اب یہ معلوم ہونا چاہیے کہ تمام ممکنات کے لیے نفس اپنی ذات اور ماہیتوں کے اعتبار سے ایک طرز کا امکان ثابت ہوتا ہے، یہ امکان جو نفس ذات کے اعتبار سے ممکنات کے لیے ثابت ہوتا ہے اگر واجب سے بالذات فیضان وجود کے لیے کافی ہو تو اس کے لیے ضروری ہے کہ بغیر کسی تاخیر اور مہلت کے وہ موجود ہو جائے کیونکہ فیض بھی عام ہے اور وجود بھی تام، اور اس قسم کے ممکنات کے لیے از بس ضروری ہے کہ ان میں سے کوئی ایسا ممکن نہیں ہو سکتا جس کا وجود کسی وقت میں ہو، اور کسی وقت میں نہ ہو، لیکن خود وجود کا یہ حال نہیں ہے، کیونکہ زمانی حوادث کی بھی وہ گزرگاہ ہے، اور اگر اس ممکن کا یہ امکان اصلی اس کے لیے کافی نہ ہو بلکہ اس کے لیے کچھ شرطوں کے پائے جانے کی بھی ضرورت ہو، تاکہ واجب بالذات سے وہ وجود قبول کرنے کے لیے آمادہ ہو سکے، تو اسی قسم کی چیزوں کے لیے دو قسم کے امکان ثابت ہوتے ہیں، اس سے یہ امر واضح ہو گیا کہ

بعض ممکنات کے لیے دو طرح کے امکان ہوتے ہیں،

ایک تو وہ امکان جو تمام ممکنات کا عام وصف ہے اور ان سب میں بطور ایک ذہنی معنی اور عقلی بات کے مشترک ہے اور جس کی حامل ان ممکنات کی ماہیت ہوتی ہے، اور دوسرا امکان وہ ہے جو بعض ماہیتوں پر اس لیے طاری ہوتا ہے کہ ان ماہیتوں کا امکان ذاتی اور اصلی، افاضۂ وجود کے قبول کرنے کے لیے ناکافی تھا، اس لیے ضرور ہوا کہ اس کو ایک دوسری قسم کا ایسا امکان لاحق ہو جو ایک ایسے محل میں قائم ہو جس کو اس ممکن کے وجود پر زمانی تقدم حاصل ہو تاکہ اس کے ذریعے سے ممکن قوت سے فعل کی طرف آنے کے لیے تیار ہو سکے، اسی کا نام امکان استعدادی ہے، جس کا ذکر پہلے بھی آچکا ہے، یہی استعدادی امکان ہے جس کی بدولت ایک ہی ماہیت کے لیے اس کا دروازہ کھل جاتا ہے کہ حصول و تحقق کے لامتناہی پیرایوں اور طریقوں میں وہ ظاہر ہو، اور یہ ان غیر متناہی استعدادوں اور صلاحیتوں کا نتیجہ ہوتا ہے جن کا ایسے قابل میں ہونا ناگزیر ہے جو انفعال و تاثر میں لامحدود ہو اور جس کو ایسے فاعل کے ساتھ چھوڑ دیا جائے جس کے تاثیری افعال لامحدود ہیں، اسی کے بعد برکات کا نزول مسلسل جاری ہو جاتا ہے اور (خیرات) اور نیکیوں کا دروازہ غیر متناہی حدود تک کھل جاتا ہے، جس کی کیفیت کی اطلاع تمھیں عنقریب دی جائے گی اور اگر امکان کو صرف پہلی قسم تک محدود کر دیا جائے تو افاضہ و ایجاد کا ایک بڑا دروازہ ہی بند ہو جائے گا، اور وجود کی جو تعداد وقوع پذیر ہو چکی ہے، اس سے بہت زیادہ ہستیاں محض پردۂ عدم میں اس طرح گھٹ کر رہ جاتیں کہ انھیں کون و حصول کی فضا کبھی میسر نہ ہو، حالانکہ اس کے محال ہونے پر دلیل قائم ہو چکی ہے، جس کا ذکر انشاء اللہ تعالیٰ آگے آتا ہے،

اس دعوے کے متعلق یہ نہ خیال کرنا چاہیے کہ یہ شریعت کے محققین کی رائے سے بغاوت ہے، قطعاً اس میں حکمت قدیمہ کے عالموں کے خیالات سے کنارہ کشی نہیں اختیار کی گئی ہے، کیونکہ کج روی اگر ہے تو یہ ہے کہ

زمانی مخلوقات ومجعولات کے قدم کا دعویٰ کیا جائے اور امکانی قوتوں کے لامحدود ہونے کو مانا جائے، کیونکہ ایسے حوادث جن کا حدوث یکے بعد دیگرے ہوتا ہے، اگرچہ ان کا حدوث بغیر حرکت اور مادہ وزمانہ کے نہیں ہو سکتا، لیکن جو حوادث ابدائی ہیں (یعنی کسی چیز سے نہیں پیدا ہوئے بلکہ براہ راست ان کا صدور جاعل سے ہوا) جو زمان ومکان سے مجرد ہوں، یا بغیر طریقۂ تجدد وانفعال کے زمان ومکاں کے ساتھ مجتمع بھی ہوتے ہوں، بہرحال کوئی سی صورت ہو یہ زمان ومکاں کے بعد اور مسبوق بالزمان ومکان نہیں ہو سکتے، بلکہ تمام حرکات کے یہی فاعل ہوتے ہیں اور افلاک ان کے حرکات سے متحرک ہوتے ہیں اور ان کی تحریک کا شوق ان سے پورا ہوتا ہے، اور باری تعالیٰ کی ذات ان سب سے بالاتر ہے کہ وہی ایسا اول ہے جس سے پہلے کوئی اول نہیں اور وہی آخر ہے جس کے بعد کوئی آخر نہیں، اور حضرت جل مجدہ میں صرف فعلیت ہے جہاں قوت واستعداد کی گزر نہیں، اور محض وجوب ہے جہاں امکان کا شائبہ نہیں، سب کچھ اس کا ایسا خیر ہے جہاں شر کی گنجائش نہیں، سب تام ہے وہاں کسی قسم کی کوتاہی اور قصور نہیں، وہی غایت اور انجام ہے جہاں کسی چیز کا انتظار نہیں، وہ صرف وجود ہے جس کی کوئی ماہیت نہیں، غیر کو جو کچھ ملتا ہے سب اسی کی فیاضی ہے، اور ہر دو متغائر چیزوں میں اشرف ہے، اور ممکنات میں ایسے لوازم جو وقوع پذیر ہوتے ہیں جو کسی وقت میں مجعول اور مخلوق نہیں تھے، یہ ان کوتاہیوں کا نتیجہ ہوتا ہے جو اس کمال اتم وواجب تک رسائی میں انھیں حاصل ہوئی ہیں، وہ نور جو اپنی شدت سے ہر چیز کے اثر کو مٹا دیتا ہے، اس نور قیومی کے سرچشمے سے جس حد تک جس کو دوری ہوتی ہے اور اس کی وجہ سے ان کی کمزور ہستیوں کے انوار ان نیستیوں کی تاریکیوں کے ساتھ مخلوط ہو جاتے ہیں، جو اس قسم کے وجودوں کے ساتھ لاحق ہیں، اور ان ہی وجوہ سے حق اول سے ان کو جس قدر بعد اور نزول ہوتا ہے مراتب کے ان ہی تفاوت کے سبب سے امکانات کے درجات بڑھتے چلے جاتے ہیں، اور ان کی وجہ سے باہم وجودوں میں کمال ونقص تابندگی، ونور افشانی میں تفاوت پیدا ہوتا ہے، اور یہ بات گزر چکی کہ وجوب کی

امکان کے ساتھ وہی نسبت ہے جو تام کو نقص کے ساتھ ہوتی ہے، اور یہ بات بھی معلوم ہو چکی کہ ہر وہ شے جس کے وجود کو وجوب تو حاصل ہوا ہو لیکن اس کا وجوب ذاتی نہ ہو، ایسی چیز ہمیشہ وہ ہوتی ہے جو اپنی ماہیت کے مرتبے میں واجب نہیں ہوا کرتی، پھر اس کو وجوب کے مقام پر لاکر رکھا جائے مثلاً احتراق (جلانا) ایک صفت ہے جو اپنی ذات کے اعتبار سے قطعاً واجب الحصول نہیں تھی مگر جب اس قوت کو جو طبعاً فاعل ہو، اور دوسری وہ قوت جو ذاتی طور پر بالطبع منفعل ہو، یعنی جلانے والی صورت اور جلنے والا مادہ ان دونوں کو باہم اکٹھا کر دیا جائے (اس کے بعد کیا احتراق کا حصول ضروری نہیں ہو جاتا) بہرحال خوب سمجھ لو! اور اس کے ساتھ تم کو مطمئن رہنا چاہیے کہ امکان اور احتیاج و فقر کا سارا دارومدار اس ذات سے بعد اور دوری پر) مبنی ہے، جو وجوب غنیٰ اور بے نیازی کا سرچشمہ ہے، اور فعلیت و وجود کی طرف کھینچنے والی بات کی اس سرچشمے سے قربت و نزدیکی ہے، اسی طرح امکان دراصل، انفصال جدائی، اور بے تعلقی کی جہت ہے، ہلاکت و تباہی، بربادی، خلل پذیری سب کی بنیاد اسی امکان پر ہے، اور ارتباط، اتصال کی جہت وجوب ہے، اجتماع انتظام اسی کے ساتھ وابستہ ہے،

یاد رکھنا چاہیے کہ جہاں امکان زیادہ ہو گا، وہیں شر، اور گم شدگی، زیادہ ہو گی، اسی حساب سے فساد اور بد نظمی بھی بڑھتی جاتی ہے، پھر جب عدم کی جہتیں کم ہو جاتی ہیں اور اختلال و بد نظمی کی کچھ راہیں بند ہو جاتی ہیں اس شے کے بود اور کون کے بعض شرائط متحقق ہو جاتے ہیں، اور کمال تک پہنچنے میں جو چیزیں حائل تھیں ان کا کچھ حصہ سامنے سے ہٹ جاتا ہے، اس کے بعد جو چیز حاصل ہوتی ہے اسی کو "امکان استعدادی" کہتے ہیں جو خصوصیت کے ساتھ خارجی ظرف کے اعتبار سے کسی بالفعل شے نہیں بلکہ بالقوت شے کا کمال ہے، جب تک کہ وہ شے بالقوہ ہے، جس طرح امکان ذاتی اس ماہیت کا کمال ہے، جو وجود سے مطلقاً معرا ہو، اور ماہیت کو صرف ماہیت کی حیثیت سے تصور کیا گیا ہو، جس میں کسی خاص ظرف کی کوئی خصوصیت نہیں، یعنی خارجی ہو یا داخلی، یہ

امکان ذاتی پوشیدگی اور خفا، ظلمت و نقصان میں اس امکان میں سے بہت زیادہ بڑھا ہوا ہے جو استعدادی کیفیات میں سے ایک کیفیت ہے، کیونکہ اس اعتبار سے کہ وہ کسی شے کی قوت اور امکان ہے، اگرچہ اس میں فعلیت نہ ہو، لیکن بجائے خود وہ ایک بالفعل امر ہے، مثلاً منی اگرچہ انسانی صورت کے حصول کے اعتبار سے بالقوت ہے، لیکن خود منی نفس اپنی ذات اور منوی صورت کے لحاظ سے بالفعل ہے، گویا منی ایک ناقص الانسانیت اور تام المنویت حقیقت ہے، بخلاف امکان ذاتی کے کہ وہ محض ایک منفی اور سلبی بات ہے، اور کسی دوسری وجہ سے کوئی محصل اور بالفعل معنی اس کے اندر پیدا نہیں ہو سکتے، وجہ یہ ہے کہ امکان استعدادی میں جس چیز کی استعداد اور قوت ہوتی ہے، وہ کوئی امر مخصوص اور معین صورت ہوتی ہے جیسے منی میں خاص انسانیت کی صلاحیت اور قوت ہوتی ہے، بخلاف اس چیز کے جس کی طرف امکان ذاتی منسوب ہوتا ہے کیونکہ مطلق وجود اور عدم کے سوا وہ اور کیا ہے، اب اگر کسی جانب اس میں تعین پیدا ہوتا ہے، یہ صرف فاعل کے ترجیحی عمل کا نتیجہ ہوتا ہے، اپنے امکان کی وجہ سے قطعاً ماہیت کسی تعین کی مقتضی نہیں ہوتی، نیز امکان استعدادی اس وقت ختم ہو جاتا ہے، جب وہ چیز جس کی استعداد اور صلاحیت تھی وہ بالفعل موجود ہو جاتی ہے، بخلاف امکان ذاتی کے کہ وہ ایک ایسا امر ہے کہ جب ماہیت کو خود اس کے مرتبۂ ذات کے اعتبار سے تصور کیا جائے اور اس کا خیال کیا جائے کہ ذاتی طور پر وہ صرف "بطلان" اور محض ہیچ ہے، تب اس مرتبے میں امکان ذاتی کا تخیل پیدا ہوتا ہے، ورنہ امکان ذاتی ماہیت کے اس حال کا نام نہیں ہے جو اس کے وجود خارجی سے پہلے اس کے لیے ثابت ہو،

پس کسی چیز کی فعلیت اور اس کا نفس الامر یا خارج میں وقوع و تحقق اس کے امکان ذاتی کو زائل نہیں کر دیتا، کیونکہ یہ امکان تو شے کے لیے اس کے مرتبۂ ماہیت اور ان اعتبارات کی بنیاد پر ثابت ہوتا ہے جو نفس ماہیت کی رو سے کسی شے کے متعلق ہم تصور کر سکتے ہیں، جس کا ازالہ کسی

خارجی علت سے نہیں ہو سکتا، بخلاف امکان استعدادی کے (کہ وہ کوئی اعتباری نہیں) بلکہ ایک واقعی وصف ہے، اسی لیے شے جب بالفعل ہو جاتی ہے تو اس کی فعلیت اور وقوع کے ساتھ وہ جمع نہیں ہو سکتا،

بہرحال ممکن ہونے کے ان اقتضاءات کے لحاظ سے کہ وہ فعلیت نہیں بلکہ قوت، اور احتیاج و فاقہ، شر کو چاہتا ہے، ان امور میں دونوں امکانوں میں سے ایک زیادہ اشد ہے، اسی لیے امکان استعدادی کا اصلی سرچشمہ امکان ذاتی ہی ہوتا ہے، کیونکہ ہیولیٰ اور مادہ جس پر نقص و شر، اور نیستی و عدم وغیرہ پہلوؤں کی تصحیح کی بنیاد قائم ہے، اس مادے کی پیدائش عقل فعال سے امکان ذاتی ہی کی وجہ سے ہوتی ہے، پھر امکان استعدادی کے اندر وجود کی کچھ نہ کچھ ایسی بو ضرور ہوتی ہے جو اس اعتبار سے کہ حصول وجود سے استعداد کے کس مرتبے کو قرب حاصل ہے اور کس مرتبے کو دوری اور بُعد ہے، وہ شدت اور ضعف کو قبول کرتا ہے، مثلاً انسانی صورت کے قبول کرنے کی صلاحیت نطفے میں نسبتہً علقہ[1] سے ضعیف ہے، اور علقہ میں مضغہ سے، تا اینکہ ایسا بدن جو اپنی قوتوں اور آلات و اعضا اور صالح مزاج وغیرہ کے اعتبار سے کامل ہے، اس میں صورت انسانی کی استعداد اور صلاحیت سب سے زیادہ بڑھی ہوئی ہے، بہرحال تام اور کامل استعداد و صلاحیت امکان ذاتی ہی کی بدولت اس وقت پیدا ہوتی ہے، جب کسی شے کے وجود کے اسباب اور دیگر لازمی ساز و سامان مہیا ہو جاتے ہیں، اور اس کے موانع اور اضداد اس لیے منتشر و پراگندہ یا ان کا استمرار و تسلسل اس لیے ٹوٹ جاتا ہے کہ خود وہ شے بالفعل ہو گئی، یا ان موانع کے بعض اضداد نے ظہور پذیر ہو کر ان کو پراگندہ یا کمزور کر دیا،

خلاصہ یہ ہے کہ ان دو معنوں پر امکان کا اطلاق اگر سوچا جائے تو ایک قسم کے اصطلاحی و مصنوعی اشتراک پر مبنی ہے، کیونکہ ان میں سے ایک تو

[1] ۔ لوتھڑا بننے سے پیشتر نطفے کی جو صورت ہوتی ہے اس کو علقہ کہتے ہیں اور مضغہ کے معنی لوتھڑے کے ہیں،

ایسا ہے جو جانبین میں سے کسی ایک جانب کے رجحان کو مقتضی ہوتا ہے وہ شدت اور ضعف کو قبول کرتا ہے حالانکہ ممکن کی ماہیت کے لیے یہ باتیں قطعاً ضروری نہیں ہیں، نیز وہ یعنی امکان استعدادی کا قیام بھی اس محل میں ہوتا ہے جس کے ساتھ ممکن قائم ہوتا ہے نہ کہ اس کا قیام ممکن کی ذات میں ہوتا ہے (جو امکان ذاتی کا حال ہے) پھر وہ ان اموریں سے ہے جو اعیان اور خارج میں موجود ہوتے ہیں، اس لیے کہ امکان استعدادی تو ایک ایسی کیفیت کا نام ہے جس کا حصول اس کے محل میں واقعی طور پر ہوتا ہے، اور یہی کیفیت اس محل میں اس کی استعداد پیدا کرتی ہے کہ مبدء جوّاد سے اس میں اس شے کا وجود حادث ہو جائے جس کی اس میں استعداد تھی، خواہ اس محل میں اس کا حدوث بالذات ہو، جیسے صورت اور اعراض کا حال ہے، یا بالعرض ہو جیسے بدن کے ساتھ نفس مجردہ کا حدوث ہوتا ہے، بخلاف دوسرے امکان کے کہ وہ ان تمام احکام میں اس سے بالکل مختلف ہے، پھر امکان استعدادی کا ایک حال یہ ہے کہ جب اس کو اس محل کی طرف منسوب کرتے ہیں جس کے ساتھ وہ قائم ہوتا ہے تو اس وقت اس کو اس محل کی استعداد کے نام سے موسوم کرتے ہیں، اور جب اس کی نسبت اس امر کی طرف کی جاتی ہے جو اس محل میں پیدا ہونے والا ہوتا ہے تو اس اعتبار سے اس کو اس حادث ہونے والی شے کا امکان کہتے ہیں، الحاصل امکان وقوعی کا بحیثیت اس شے کے جس کا وہ امکان وقوعی ہے، خود اس شے میں قیام نہیں ہوتا، بلکہ اس شے کے محل میں ہوتا ہے، اس لحاظ سے اگر اس کا شمار ان صفات میں کیا جائے جو کسی شے کی صفت سمجھی جاتی ہے، لیکن اس لیے نہیں کہ وہ واقعی اس کی صفت ہے بلکہ اس کے متعلقات کی صفت تھی، کہ یہ اسی قسم کے صفات سے مشابہ ہے،

بعض لوگ ایسے بھی ہیں جو سمجھتے ہیں کہ امکان استعدادی بجنسہ اس مزاجی کیفیت اور ان امور کا نام ہے جو آئندہ پیدا ہونے والی صورت کے اعتبار سے کسی شے میں عموماً ہوا کرتے ہیں، مثلاً یہ لوگ یہ کہتے ہیں کہ نطفے کو اگر خود اس کی ذات کی حیثیت سے تصور کیا جائے تو یہ صرف ایک

مزاجی کیفیت ہے، لیکن اگر اسی کو حیوانی صورت کو پیش نظر رکھ کر ملاحظہ کیا جائے تو اس وقت اسکو اس حیوانی صورت کی استعداد کہیں گے، یا مثلاً کسی گھر کا صحن خود اپنی ذات کی حیثیت سے وہ گھر کی صفت ہے، لیکن اگر ان آدمیوں کا خیال کر کے اس کو سوچا جائے جن کی گنجائش اس صحن میں ہو سکتی ہے، ان کے اعتبار سے یہی صحن انسانوں کی اس تعداد کے لیے امکان قرار پائے گا، بہرحال اس معاملے میں جو خالص حق امر ہے عنقریب "قوت و فعل" کے باب میں اس کی ساری تفصیل تمھیں سنائی جائے گی،

فصل

"ممتنع بالذات کے بعض احکام"

تمھیں یہ معلوم ہونا چاہیے کہ جس طرح واجب بالذات کو اس کی غایت مجد و جلال، انتہائی علو، بلندی، شدت نوریت و وجوب و فعلیت، بے انتہا عظمت و کبریائی وغیرہ صفات کی وجہ سے انسانی عقل سوچ نہیں سکتی اور اس کے تصور و تعقل پر ان وجوہ سے قادر نہیں ہے، ٹھیک اسی طرح پر اپنی غایت نقص اور خالص بطلان، انتہائی ہیچ بالکل ناچیز اور کچھ نہیں ہونے کی وجہ سے ممتنع بالذات کو بھی بحیثیت ممتنع بالذات ہونے کے عقل اس کے تصور پر قادر نہیں ہے، پس جس طرح واجب بالذات قیوم تک رسائی اس لیے ناممکن ہے کہ وہ ہر شے کو محیط ہے، اور اسی وجہ سے عقل اس کا احاطہ نہیں کر سکتی، اسی طرح ممتنع بالذات کا ادراک بھی عقل کے لیے نہیں ہو سکتا کہ وجود و شیئیت کی سرحد سے وہ قطعاً بھاگا ہوا ہے،

ہویت اور تشخیص سے اسے کوئی ایسا حصہ نہیں ملا ہے جس کے وسیلے سے اس کی طرف اشارہ ممکن ہو، اور اپنے حیطۂ ادراک میں اسے کوئی لا سکے، یا شعور وہاں تک پہنچ سکے یا وہم ہی کی وہاں تک رسائی ہو،

پھر اب جو کسی شے کے ممتنع بالذات ہونے کے متعلق حکم کیا جاتا ہے تو اس میں عرضی اور طفیلی قسم کے برہان سے کام لیا جاتا ہے، جیسا کہ خالق و حق تعالیٰ کے وجود پر دلیل جو قائم کی جاتی ہے دراصل وہ ایک ایسا بیان ہوتا ہے جو صرف بہ ظاہر برہان لمی کے مشابہ ہوتا ہے، نیز جس طرح وہ ذات جو بالذات واجب ہے وہ غیر کے ذریعے سے وجوب نہیں حاصل کر سکتی، یعنی واجب بالغیر

نہیں ہو سکتی اسی طرح ممتنع بالذات کا امتناع بھی غیر سے حاصل نہیں ہو سکتا، اور جس طرح ایک ہی شے کے لیے دو قسم کے وجوب یعنی ذاتی اور غیری وجوب ثابت نہیں ہو سکتا، بلکہ یا وہ واجب بالذات ہی ہو گی یا واجب بالعرض، اسی طرح کسی ایک امر کے لیے دو قسم کے امتناع نہیں ثابت ہو سکتے،

اس بیان سے یہ امر بھی واضح ہو گیا جو چیز ایسے وجوب یا ایسے امتناع سے موصوف ہو جو غیر سے حاصل ہوا ہو، وہ اپنی ذات کی حد تک ممکن بالذات ہی ہوتی ہے، اور یہ بھی معلوم ہو گیا کہ جو چیز ممتنع بالذات کو لازم ہو گی وہ بھی اپنی لزومی جہت کے اعتبار سے لامحالہ ممتنع ہی رہے گی، اگرچہ ممکن ہے کہ لزومی جہت سے قطع نظر کر لینے کے بعد اس میں کوئی امکانی جہت بھی ہو، لیکن ممتنع کے ساتھ جو لزوم کی جہت ہو گی اس جہت کا امتناعی ہونا تو ضروری ہے، مثلاً جسم کا اپنے ابعاد (طول، عرض، عمق) کے اعتبار سے غیر متناہی ہونا ممتنع بالذات کو متلزم ہے، یعنی اس بات کو ناگزیر کر دیتا ہے کہ جو چیز محصور اور گھری ہوئی ہے اس کا یہ محصور ہونا غیر محصور ہونے کے مرادف ہو جائے، جس کا دوسرا مطلب یہ ہوا کہ شے اپنی ذات کی غیر ہو جائے، حالانکہ ہر چیز اپنی ذات کی عین ہوتی ہے، اب دونوں میں (یعنی ابعاد کا غیر متناہی ہونا، اور محصور کا غیر محصور ہونا یا شے کا اپنی ذات کا غیر ہونا) ایک بالذات محال اور ممتنع ہے، اور دوسرا محال و ممتنع بالغیر ہے، اسی لیے وہ جو بالغیر محال ہے اس علاقے کی رو سے تو نہیں جو اس کو ممتنع بالذات کے ساتھ ہے، لیکن اس کے سوا دوسرے اعتبار سے ممکن بھی ہو سکتا ہے، ٹھیک اسی اصول پر جیسا کہ تم کو اس امر کے متعلق بتایا گیا تھا جو واجب بالذات کو متلزم ہو، یعنی یہ کہ یہ لزوم اس لازم شے کی امکانی ماہیت کی بنیاد پر نہیں ہوتا، بلکہ اس جہت کی رو سے یہ لزوم ہوتا ہے کہ اس کا وجود اس کے امکان کے وجوب کی جہت ہے،

خلاصہ یہ کہ دو چیزوں کے وجود میں لزومی تعلق کے لیے ضروری ہے کہ وہاں علیت اور معلولیت کا ایسا علاقہ ہو جو دو متلازم چیزوں میں ہوا کرتا ہے اسی طرح سے عدم اور امتناع میں لزوم جب دو چیزوں کے اندر ہو تو یہاں بھی دونوں میں ارتباطی تعلق کا ہونا ضروری ہے، پھر جس طرح دو واجب اگر

فرض کیے جائیں، دونوں باہم متلازم نہیں ہو سکتے اور ان میں لزومی تعلق ناممکن ہے، بلکہ ایسے دو فرضی واجبوں میں صرف بخت و اتفاق کے طرز کی محض معیت اور مصاحبت ہو گی، اسی طرح سے اصطلاحی تلازم دو بالذات ممتنعوں میں بھی نہیں ہو سکتا، بلکہ یہ تلازم ہمیشہ ایسی ہی دو چیزوں میں ہو سکتا ہے، جن میں ایک بالذات ممتنع ہو، اور دوسرا بالغیر، جس کے لیے ممکن بالذات ہونا ناگزیر ہے، جیسا کہ گزر چکا، اور اسی بنیاد پر وہ شرطی نسبت جو لزومی ہو اور وہ شرطی جو اتفاقی ہو دونوں میں بہ آسانی فرق کیا جاتا ہے، کیونکہ اول میں یعنی شرطی لزومی میں جو حکم کیا جاتا ہے وہ یہ ہوتا ہے کہ قضیۂ شرطیہ کی تالی کا صدق نفی اور اثبات، رفع و وضع میں مقدم کے صدق کے ساتھ نفی و اثبات رفع و وضع میں اس لیے وابستہ ہے کہ ان دونوں میں کوئی ذاتی علاقہ ہے، اور دوسرے میں یعنی شرطی اتفاقی میں بجنسہ یہی حکم کیا جاتا ہے، مگر کسی لزومی علاقے کی بنیاد پر نہیں بلکہ صرف مقدم و تالی کے درمیان میں چونکہ ایک اتفاقی موافقت اور مواخات پیدا ہو گئی ہے، محض اس بنیاد پر یہ حکم کیا جاتا ہے،

اس کے بعد اب تم سمجھ سکتے ہو کہ مباحثوں اور مناظروں میں جدلیوں اور جھگڑنے والوں نے جو اپنا عام طریقہ یہ مقرر کر رکھا ہے کہ جب کسی محال کو اس لیے فرض کیا جاتا ہے کہ اس کے استحالے سے کسی اور امر کا استحالہ خلفی یا استقرائی طریقوں سے ثابت کیا جائے تو اس پر جدلیوں کا یہ گروہ عموماً یہ شور مچاتا ہے اور کہتا ہے کہ تم نے جس چیز کو فرض کیا ہے وہ محال ہے اور جب وہ محال ہے تو اس کے لیے جائز ہے کہ وہ کسی ایسی چیز کو مستلزم ہو جو تمہارے دعوے کا نقیض ہو، اور یہ استلزام اس لیے جائز ہے کہ ایک محال دوسرے محال کو عموماً مستلزم ہوا کرتا ہے،

ظاہر ہے کہ اس اعتراض کی غلطی بالکل واضح ہے، کیونکہ یہ کس نے کہا کہ ہر محال ہر قسم کے محال کو مستلزم ہو سکتا ہے، بلکہ واقعہ وہی ہے جو میں نے کہا کہ ایک محال کو دوسرا محال اسی صورت میں مستلزم ہو سکتا ہے کہ ان دونوں کو اگر موجود فرض کیا جائے تو اس وقت ان دونوں میں سبب اور مسبب ہونے کا علاقہ ہو، پس حاصل یہ ہوا کہ ایسا قضیہ متصلہ لزومیہ جو دو جھوٹے قضایا سے مرکب ہو کبھی وہ سچا بھی ہوتا ہے اور کبھی جھوٹا بھی، کیونکہ اگر ان میں لزومی علاقہ پایا جائے،

مثلاً انسان کا گدھا ہونا اور اس کا ناہق ہونا ان دونوں کاذب مادوں میں چونکہ لزومی علاقہ ہے تو جو قضیہ ان سے مرکب ہوگا) وہ صادق قرار پائے گا، اور اگر ان میں یہ علاقہ یعنی سببیت اور مسببیت کا نہ پایا جائے تو دیکھنا چاہیے کہ ان دونوں قضایا میں منافات کا علاقہ تو نہیں ہے، ایسی صورت میں سرے سے حکم کے کاذب ہونے کا فیصلہ کیا جائے گا، اور اگر ایسا نہیں ہے بلکہ صرف ان میں اتفاقی اتصال ہے جس میں نہ ذاتی لزوم ہے اور نہ ذاتی منافات، کیونکہ ان میں کوئی علاقہ ہی نہیں تھا، ایسی صورت میں اتصال کا جو حکم ان دونوں کے درمیان کیا جائے گا یہ حکم صرف حد جواز اور احتمال تک محدود رہے گا، کیونکہ یقینی دلیل اور برہان یہاں قائم نہیں ہوسکتا اسلئے کہ یقین اور اذعان ضرورت اور وجوب کے ساتھ وابستہ ہے، اور جواز و امکان صرف ظن و تخمین کے مواقع میں پیدا ہوتا ہے،

فصل

ممتنع اور معدوم کے علم کا کیا طریقہ ہوسکتا ہے،

(قاعدہ یہ ہے) کہ ہر وہ چیز جو معلوم ہوگی اس کے لیے ضروری ہے کہ وہ متمیز اور غیر سے ممتاز ہو، اور ہر وہ چیز جو غیر سے ممتاز ہوگی ضرور ہے کہ موجود ہوگی، پس نتیجہ یہ نکلا کہ جو چیز معلوم ہے وہ موجود ہے، اس کا عکس نقیض یہ ہوگا کہ جو چیز موجود نہیں ہے وہ معلوم بھی نہیں ہوسکتی، مگر ہم یہ جانتے ہیں کہ ایسی بہت سی چیزیں ہیں جو معدوم ہیں بلکہ ایسی بھی ہیں جن کا وجود ممتنع ہے، لیکن باوجود اس کے وہ معلوم بھی ہیں مثلاً ہمیں شریک باری کا علم ہے یا ہم اجتماع نقیضین کو جانتے ہیں، سوال ہوتا ہے کہ ان دو متناقض قاعدوں اور قولوں میں تطبیق کی کیا شکل ہے، ہم اس کے جواب میں کہتے ہیں کہ معدوم دو حال سے خالی نہیں ہوسکتا یا وہ بسیط ہوگا، یا مرکب، اگر بسیط ہوگا جیسے اللہ تعالیٰ کا ضد اور اللہ تعالیٰ کے شریک اور اس کے مثل وغیرہ کے عدم کا حال ہے، تو اس قسم کے معدوموں کا علم دراصل تشبیہی طور پر حاصل کیا جاتا ہے یعنی کسی موجود شے سے تشبیہ دے کر اس کا تعقل حاصل کیا جاتا ہے، مثلاً یوں کہا جائے گا کہ حق تعالیٰ کے لیے کوئی ایسی چیز ثابت نہیں کی جاسکتی جس کی نسبت خدا کے ساتھ وہ ہو جو نسبت سیاہی کو سپیدی کی طرف ہے، اور نہ خدا کے لیے ایسی بات ثابت ہوسکتی ہے جس کو حق تعالیٰ کی

ذات سے وہ نسبت ہو جو کسی ایک نوع یا جنس کے نیچے مندرج ہونے والی دو چیزوں کے درمیان ہوتی ہے، پس اگر وجودی امور کے درمیان تضاد یا تماثل یا مجانست کی نسبتوں کو آدمی نہ جانتا تو یقیناً یہ حکم نا ممکن ہوتا کہ حق تعالیٰ کے لیے نہ ضد ہے نہ اس کا کوئی مماثل ہے اور نہ مجانس اور نہ کوئی ایسی چیز جو ذات حق کے لیے محال ہونے میں ان امور کے قائم مقام ہو،

اور اگر معدوم مرکب ہے مثلاً اجتماع متقابلین کے عدم کا علم مثلاً یہ جاننا کہ دو ضدیں باہم جمع نہیں ہو سکتیں، تو یہاں اس معدوم کا علم اس کے ان اجزا کے ذریعے سے حاصل ہوتا ہے جو وجودی ہوتے ہیں، مثلاً آدمی پہلے سیاہی یا سپیدی کا تصور کرتا ہے، پھر نفس اجتماع کے مفہوم کو وہاں سے حاصل کرتا ہے، جہاں اجتماع جائز ہے اس کے بعد یوں حکم کرتا ہے کہ اجتماع جو ایک وجودی امر ہے اور معقول و معلوم ہے، یہ اجتماع سیاہی اور سپیدی کے درمیان حاصل نہیں ہے،

خلاصہ یہ ہے کہ بسیط چیزوں کے عدم کا علم وجودی امور پر قیاس کرنے کے ذریعے سے حاصل کیا جاتا ہے اور مرکبات کے عدم کا ان کے بسائط اور اجزا کے علم کی راہ سے جانا جاتا ہے، یہی تقریر ہے جو اس مقام پر عام طور سے کی جاتی ہے، اور میں یہ کہتا ہوں کہ عقل کو اس کا اختیار حاصل ہے کہ وہ ہر چیز کا تصور کرے، حتیٰ کہ محالات و مستحیلات کا تصور بھی وہ کر سکتی ہے، جیسے معدوم مطلق، مجہول مطلق، شریک باری، اجتماع نقیضین وغیرہ، اور یہ تصور مفہوم کے اعتبار سے بھی ہو سکتا ہے اور عنوان کے لحاظ سے بھی، اس تصور کے بعد پھر عقل ان امور متصورہ پر مناسب احکام بھی لگا سکتی ہے جس سے غیر بتیہ ہی طرز کے ایجابی قضایا منعقد ہوتے ہیں، پھر ان قضیوں کے موضوع اس حیثیت سے کہ وہ عقل کے حاصل کردہ مفہوم ہیں اور ان کو گونہ ایک قسم کا ثبوت حاصل ہے ان پر لفظ شے بھی صادق آتا ہے اور ان کو ممکن عام بلکہ عرض اور ایک نفسانی کیفیت بھی کہہ سکتے ہیں (اور وہ نفس) کا علم بھی ہے، الغرض یہ اور اسی قبیل کے دوسرے امور جو اسی ذیل کے ہوں چونکہ اس موضوع پر صادق آتے ہیں اس لیے وہ اس کا منشا بن سکتا ہے کہ اس کے لیے کوئی حکم ثابت کیا جائے (مگر یہی موضوع دوسری

حیثیت سے) یعنی اس حیثیت سے کہ وہ باطل اور ہیچ 'ناچیز امور کے عنوان ہیں'، اس بنیاد پر وہ امتناع حکم کے منشا ہیں،' اور جب دونوں حیثیتوں کا اعتبار ایک ہی وقت میں کر لیا جائے گا تو اس وقت ان کے متعلق یہ حکم کیا جائے گا کہ ان سے کوئی خبر دینی جائز نہیں ہے' اور نہ ان پر کوئی حکم لگایا جاسکتا ہے' یا ان کے لیے نہ کوئی حکم ثابت کیا جاسکتا ہے'

میری اس تقریر سے اس مشہور شبہہ کا بھی ازالہ ہوگیا' یعنی یہ جو کہا جاتا ہے کہ مجہول مطلق کی خبر نہیں دی جاسکتی' اس کا راز یہ ہے کہ بعض مفہومات خود اپنے نفس پر حمل اولی کے طور پر تو صادق آتے ہیں' لیکن حمل شائع عرضی کی بنیاد پر یہ صدق ناجائز ہوتا ہے مثلاً شریک باری' یا مجہول مطلق کا مفہوم خود اپنے نفس پر ان دو حملوں میں سے ایک کی بنیاد پر صادق آتا ہے' اور حمل کی دوسری قسم کا اگر اعتبار کیا جائے تو خود وہ نہیں بلکہ اس کا مقابل اور ضد اس پر صادق آتا ہے' اور اسی آخری بنیاد کے ساتھ اس حکم کی صحت وابستہ ہے جو کہا جاتا ہے کہ "ایسی چیزیں ممتنع الوجود ہیں"

فصل[۱]

ایک ممتنع دوسرے ممتنع کو کس طرح لازم ہوتا ہے اس فصل میں اس کی تشریح کی جائے گی'

سب سے پہلے میں یہ بتانا چاہتا ہوں کہ جدلیوں کے عام گروہ کی یہ عادت ہے کہ عموماً وہ اکثر یہ کہنے لگتے ہیں:-

کہ "تمہارا مفروض جب محال ہے تو اس کے لیے جائز ہے کہ کسی دوسرے محال کو مستلزم ہو جائے"

مگر کلی طور پر یہ صحیح نہیں ہے' کیونکہ ممکن اور محال ان دونوں میں اس معاملے کے اعتبار سے کوئی فرق نہیں ہے کہ دو چیزوں میں لزوم جب ہی ثابت ہو سکتا ہے کہ دونوں میں لزومی علاقہ ہو یعنی بغیر ذاتی علاقے کے لزوم ثابت نہیں ہوتا جس طرح

[۱] اس فصل کے مضامین مکرر ہیں المحشی اسفار نے بھی اس پر تنبیہ کی ہے' لیکن مترجم ترجمے پر مجبور ہے محشی نے لکھا ہے کہ اگر اس کو ساقط کر دیا جائے تو بہتر ہے ۱۲

یہ قاعدہ ممکن کے لیے ہے، بجنسہ محالات میں بھی یہی جاری ہے، کیونکہ ملازمت کے معنی کیا ہیں؟ یہی کہ دو چیزوں کا اس طرح ہونا کہ عقل کی نظر میں نفس ان دونوں کی ذات کی حیثیت سے یہ حالت پیدا ہو گئی ہو کہ ایک کے تصور کا دوسرے کے تصور سے جدا ہونا ناممکن ہو، اور یہ بات اس امر کو مستلزم ہے کہ دونوں میں ایجابی علیت کا علاقہ ہے، خواہ اس کی صورت یہ ہو کہ ایک ان میں علت ہو اور دوسرا معلول، یا یہ علاقہ ایسے دو معلولوں میں ہو جو کسی ایک علت کے اسی طرز پر معلول ہیں، جن کا تفصیلی ذکر ہیولیٰ اور صورت کے تلازم کی بحث میں آئے گا،

کیا تم نے میزانیوں (منطقیوں) کا یہ قول نہیں سنا ہے کہ شرطیہ لزومیہ اس کو کہتے ہیں جس میں تالی کے صدق کا حکم بر تقدیر صدق مقدم اس لیے کیا جائے کہ ان دونوں میں کوئی طبیعی علاقہ ہے، اور اسی بنیاد پر شرطیہ لزومیہ شرطیۂ اتفاقیہ سے ممتاز ہوتا ہے، پھر جس طرح استلزام کا تحقق و حصول اس وقت تک نہیں ہو سکتا جب تک کہ بالفعل لزومی علاقے کا تحقق نہ ہولے، اسی طرح استلزام کا امکان و جواز بھی اس وقت تک پیدا نہیں ہو سکتا جب تک کہ علاقے کے تحقق کا امکان و جواز نہ پیدا ہولے، پس کلیہ یہ ہے کہ جن دو محالوں میں ان کے تحقق کے فرض کرنے کے بعد ایسا ذاتی علاقہ پیدا ہو جو مورث لزوم ہو، عقل کے لیے اس مقام پر جائز ہو سکتا ہے کہ ان دونوں کے درمیان لزوم کا حکم کرے، اور جہاں ایسا نہ ہوگا قطعاً لزوم باطل ہو جائے گا، پس حاصل یہ ہوا کہ ایک محال دوسرے محال کو اسی وقت مستلزم ہو سکتا ہے جب ان دونوں میں ذاتی علاقہ ہو، خواہ اسی ذاتی علاقے کا علم بدیہی ہو، مثلاً جب دو ذاتی ممتنعوں کے مجموعے کے تحقق کو فرض کیا جائے گا تو ان میں سے ایک کا تحقق تو ضروری ہے کہ (دو جب ہوگا تو ایک بدرجۂ اولیٰ ہوگا) تو دوسرے کا تحقق بھی اس کے لیے لازم ہوگا، یا مثلاً زید کو جب گدھا فرض کیا جائے تو اس کے بعد اس کا ناہق ہونا ضروری ہو جاتا ہے اور کبھی اس علاقے کا علم غور و فکر و کسب نظر کے ذریعے سے حاصل کیا جاتا ہے، جیسے دور کے متعلق کہتے ہیں کہ وہ تسلسل کو مستلزم ہے،

بہر حال کبھی تو ایک محال دوسرے محال کو مستلزم ہوتا ہے اور کبھی

نہیں ہوتا، مثلاً جہاں دونوں میں ذاتی علاقہ نہ ہو، بلکہ بسا اوقات دونوں میں منافات ہوتی ہے، اور یہ بات وہاں ہوتی ہے جہاں عقل دونوں میں منافات کا علاقہ پاتی ہے، پھر یہ بات کبھی بداہۃً معلوم ہو جاتی ہے مثلاً ایسی چیز جس کو دو بالذات ممتنعوں سے مرکب مانا جائے اور ان میں سے صرف ایک کا تحقق فرض کیا جائے تو کیا ضرور ہے کہ اس کے ساتھ مرکب بھی متحقق ہو، (آخر دونوں میں سے اگر ایک پایا جائے تو اس کے لیے دونوں کا پایا جانا کیوں ضروری ہو، بخلاف دونوں کے کہ اس کے ساتھ ایک کا پایا جانا ضروری ہے) یا مثلاً انسان کو اگر گدھا فرض کیا جائے تو اس کے لیے کیا ضروری ہے وہ صاہل بھی ہو (یعنی وہ فصل جو گھوڑے کی ہے) وہ بھی اس کے ساتھ پائی جائے، بلکہ عقل بالبداہۃ جانتی ہے کہ ایسا نہ ہونا ضروری ہے کہ ان دونوں میں منافات ہے، اور کبھی اس بات کا کہ ان دونوں میں ذاتی علاقہ نہیں ہے اس کا علم کسب و نظر سے حاصل ہوتا ہے، مثلاً انسان کے گدھے ہونے کو اس بات سے تعلق کہ وہ کلیات کا دریافت کرنے والا ہے یعنی ناطق ہے،

الغرض یہ بات کہ "محال کے لیے جائز ہے کہ وہ دوسرے محال کو مستلزم ہو" دراصل یہ ایک مہملہ قضیہ ہے، اسی طرح یہ کہی کہ "جو چیز واقعی ہے، اور وقوع پذیر ہو چکی ہے، وہ کسی محال کو مستلزم نہیں ہو سکتی" یہ قضیہ سالبۂ کلیہ ہے، پس حاصل یہ ہوا کہ دو کاذب قضیوں سے جو قضیہ متصلۂ لزومیہ مرکب ہوگا، یہ اسی وقت صادق ہو سکتا ہے کہ ان دونوں کاذبوں میں لزوم کا علاقہ ہو لیکن اگر ان دونوں میں لزوم کا علاقہ نہ ہو تو اس وقت یا تو سرے سے اتصال کا حکم ہی غلط ہوگا، اور یہ بات اس وقت ہوگی کہ ان دونوں قضیوں میں منافات کا تعلق ہو، یا صادق بھی ہونا ممکن ہے، لیکن یہ صدق اتفاقی ہوگا نہ کہ لزومی اور ضروری، کیونکہ اس صورت میں دونوں کے درمیان کوئی علاقہ ہی نہیں ہے نہ لزوم کا نہ منافات کا، پھر صدق اتفاقی کا یہ حکم بھی صرف حد جواز تک محدود ہوگا، ورنہ قطعی اور اٹل حکم اس قسم کے مقامات میں عقل نہیں لگا سکتی، کیونکہ اتفاقی اجتماع بھی اگر سچ پوچھو تو صرف موجودات میں ہوا کرتا ہے، ورنہ کاذبات یعنی ایسے امور جو محض معدوم یا ممتنع ہیں ان میں اتفاقی نسبت بھی صرف تجویز عقلی کی بنیاد پر جائز قرار دی جا سکتی ہے،

یعنی ہو سکتا ہے کہ فرضی طور پر ان کا تحقق جو مانا گیا ہے، ہو سکتا ہے کہ اس فرضی تحقق کی بنا پر یہ کسی مفروض التحقق کے ساتھ جمع ہو جائیں اور کسی کے ساتھ نہ جمع ہوں، پس ان کے متعلق یہ قطعی حکم لگانا یقیناً غلط ہے کہ جن دو قضیوں کا کذب اتفاقی ہے، ضرور ہے کہ ان کا صدق بھی اتفاقی ہو۔

بعضوں کا یہ خیال ہے کہ دو محالوں میں جواز لزوم کے لیے صرف یہ ضروری ہے کہ ان دونوں میں منافات کا علاقہ نہ ہو، خواہ ان میں عقل لزوم کا تعلق پائے یا نہ پائے، اور کچھ لوگ جن کا دعویٰ ہے کہ لزومی علاقے کا ہونا تو ضروری ہے لیکن وہ محالوں میں اگر منافات کا علاقہ عقل پاتی ہو، وہاں بھی ان کے خیال میں دو محالوں کے درمیان لزومی علاقہ پایا جا سکتا ہے، پس جہاں دو محالوں میں منافات کا تعلق عقل محسوس کرے، عقل یہاں اس بات کو جائز قرار دیتی ہے کہ دونوں میں لزومی علاقہ منافات کے تعلق کے ساتھ ساتھ ہو، حالانکہ یہ دونوں علاقے باہم ایک دوسرے کی قطعاً ضد ہیں، بسا اوقات اپنے خیال کی تائید میں یہ اس نظریے کو پیش کرتے ہیں کہ نقیضین کا اجتماع ان کے ارتفاع کو مستلزم ہوا کرتا ہے، یہ ایک عام قاعدہ ہے جس کی وجہ یہ بیان کی جاتی ہے کہ نقیضین میں سے جب ایک کا تحقق ہو گا تو وہ دوسرے نقیض کے ارتفاع کو ضروری بنا دیتا ہے۔

لیکن جس سخن سازی سے یہاں کام لیا گیا ہے وہ پوشیدہ نہیں رہ سکتی کیونکہ اصلی مسئلہ صرف اس قدر ہے کہ دو نقیضوں میں سے ایک نقیض اگر نفس الامر میں وقوع پذیر ہو جائے تو دوسرے کا ارتفاع ضروری ہے، لیکن یہ کس نے کہا کہ ان میں سے ایک کے فرضی تحقق کو اگر تسلیم کیا جائے یعنی اس ایک کا تحقق اسی طور پر ہو کہ اس کے ساتھ دوسرا نقیض بھی ہو، ظاہر ہے کہ احد النقیضین کا یہ تحقق محال ہے، اور یہ فرضی تحقق دوسرے نقیض کے ارتفاع کو نہیں بلکہ اس کے تحقق کو مستلزم ہے، پھر یہ بات کہاں سے لازم آئی کہ نقیضین کا اجتماع ان کے ارتفاع کو مستلزم ہوا کرتا ہے۔

تفریح

اس نکتے کے ذریعے سے تم اس مشہور شک کا ازالہ بھی کر سکتے ہو جس کی تقریر اس طرح کی جاتی ہے کہ لزومیات کے نتائج کا قضیۂ متصلۂ لزومیہ ہونا ضروری نہیں ہے، کیونکہ کبریٰ میں تالی

اور مقدم کے درمیان جو لزوم کا حکم کیا جاتا ہے ہو سکتا ہے کہ یہ لزوم بر تقدیر ثبوت اصغر باقی نہ رہے، اس کو مثال سے یوں سمجھو کہ مثلاً کہا جائے، اگر یہ رنگ سیاہ اور سپید ہوگا تو اس کا سیاہ ہونا ضروری ہے، اور جب وہ رنگ سیاہ ہوگا سفید نہ رہے گا، لیکن اس متصلہ کے اصغر یعنی ''اگر یہ رنگ سیاہ اور سپید ہوگا'' کو مان لیا جاتا ہے تو کبریٰ کا ملازمہ باطل ہو جاتا ہے، یعنی یہ بات کہ جب وہ رنگ سیاہ ہوگا سفید نہ رہے گا باطل ہو جاتی ہے، پس اس سے جو یہ لازمی نتیجہ پیدا کرنا مقصود تھا کہ ''اگر یہ رنگ سیاہ اور سفید دونوں ہوگا تو یہ پھر سفید نہ رہے گا'' غلط ہو گیا،

اس شبہے کا حل یہ ہے کہ وسط کو دیکھنا چاہیئے اگر صغریٰ میں وہ اس طرح واقع ہوا ہے کہ اکبر کے لیے اس کا لزوم ضروری ہے تو ایسی صورت میں نتیجے کا لزوم یقینی ہے، اور اگر اکبر کے لیے وسط لازم نہیں ہے تو حد اوسط مشترک نہ رہا اس کے بعد اگر نتیجہ نہ نکلا تو اس کے سوا اور کیا ہوتا، اسی مثال میں دیکھو! سیاہی جس کا ذکر کبریٰ میں کیا گیا ہے اس سے مراد وہ معنی ہیں جو سپیدی کی ضد ہے، اور صغریٰ میں سیاہی کہ جس معنی کے لیے استعمال کیا گیا ہے اس کے لحاظ سے وہ سپیدی کے ساتھ جمع ہو سکتی ہے، (یعنی صغریٰ میں سیاہ سپید کے مرکب رنگ کو پیش نظر رکھ کر سیاہی کا لفظ استعمال کیا گیا ہے جیسے بعض آدمی کے مرکب رنگ کو سرخ و سفید کہتے ہیں، اور کبریٰ میں وہ سیاہی مراد لی گئی ہے، جو سفیدی کی ضد ہے) پس اصغر کے ساتھ ملازمہ باقی نہ رہا، الحاصل یہاں خلل حد اوسط کی عدم تکرار کی وجہ سے پیدا ہوا ہے نہ کہ کسی عارض اور تابع امر کی وجہ سے، بہر حال اس قسم کے قیاس میں اگر حد اوسط کو دونوں مقدمات (صغریٰ و کبریٰ میں) اس طرح فرض کریں کہ اس پر نقیضین و ضدین کو محمول کر سکتے ہوں یا یہ دونوں اس پر صادق آ سکتے ہوں تو ظاہر ہے کہ کبریٰ غلط قرار پائے گا، پھر اگر نتیجے کا لزوم غلط ہو جائے تو اس کے سوا اور کیا ہو، اور اگر ایک مقدمے میں حد اوسط ایک معنی میں استعمال کریں، اور دوسرے مقدمے میں دوسرے معنی کے اعتبار سے تو ظاہر ہے، حد اوسط مکرر نہ ہوا،

اسی قسم کی وہ بات بھی ہے جس کا ذکر شیخ رئیس نے شفا میں اس شکل اول پر اعتراض کرتے ہوئے کیا ہے جو دو لزومی قضیوں سے مرکب ہو اور وہ یہ ہے کہ مثلاً

جب دو طاق ہوگا یقیناً عدد ہوگا اور جب عدد ہوگا جفت ہوگا حالانکہ نتیجہ یعنی "جب دو طاق ہوگا جفت ہوگا" غلط ہے، اس شبہے کا ازالہ اسی طرح کیا گیا ہے کہ کبریٰ کا اگر اتفاقی قضیے کے طور پر ذکر کیا گیا ہے تو نتیجہ ہی نہ نکلے گا چونکہ موجبہ قضایا کے نتیجے کے لیے یہ ضروری ہے کہ حد اوسط قضیۂ لزومیہ متصلہ کا مقدم ہو، اور اگر کبریٰ کا بطور لزومی قضیے کے ذکر کیا گیا ہے تو اس وقت اس کی صداقت کا انکار کیا جائے گا کیونکہ اس کا صادق ہونا تو اسی پر مبنی ہے کہ دو کے جفت ہونے کو عدد ہونا ہر اس حال میں ضروری ہو جو عددیت کے لیے ممکن ہے حالانکہ ایسا نہیں ہے کیونکہ دو کی عددیت کے ساتھ جو حال جمع ہو سکتا ہے، اس میں ایک حال یہ بھی ہے کہ وہ طاق ہو، اور اس حال میں ظاہر ہے کہ جفت ہونے کا لزوم دو کے لیے ناممکن ہے (آخر طاق ہونے کے وقت جفت کس طرح ہو سکتا ہے) کہا جاتا ہے کہ اس جواب میں کمزوری ہے، یعنی ہم مان لیتے ہیں کہ کبریٰ قضیۂ لزومیہ ہے، مگر دو میں طاق ہونے کی صفت اس کی عددیت کے ساتھ جمع نہیں ہو سکتی، کیونکہ طاق ہونا دو ہونے کے منافی ہے، پس طاق ہونا دو کی ذات کے منافی ہوا، الغرض ہر حال میں عددیت اگر لازم ہو سکتی ہے تو دو کے جفت ہونے کو (نہ کہ اس کے طاق ہونے کو) اور اس بنیاد پر کبریٰ یعنی جب دو عدد ہوگا جفت ہوگا، لزومی طور پر صادق رہا،

اسی وجہ سے شبہے کا اصلی جواب وہ ہے جو شیخ نے خود شفا میں یوں دیا ہے کہ اس قیاس کا صغریٰ نفس الامر اور واقع کے اعتبار سے کاذب ہے، یعنی دو کا طاق ہونا، غلط بات ہے، اور اگر یوں ہی کوئی التزام کرتا ہے کہ دو طاق ہے، اور التزامی طور پر یہ صادق قرار پائے تو نتیجہ بھی اسی التزام کی بنیاد پر صادق ہوگا، آخر جو دو کو طاق مانتا ہے........ اس کو یہ بھی ماننا پڑے گا کہ دو جفت بھی ہے ورنہ اس کا التزام ہی نہ کرنا تھا کہ دو طاق ہے، بلکہ اس کے معنی تو یہ ہوئے کہ وہ اس کو مانتا ہے کہ دو خود دو کا غیر ہے،

لیکن تم کہہ سکتے ہو کہ دونوں جواب اپنی صحت میں برابر ہیں، آخر دل میں جو کمزوری بتائی گئی ہے اس سے کیا مراد ہے، اگر یہ مراد ہے کہ واقع کے اعتبار سے دو کی عددیت اور اس کے طاق ہونے میں منافات ہے تو بجائے خود یہ

صحیح ہے لیکن اس سے خرابی کیا لازم آتی ہے' اس لیے کہ مقدم کے فرض کرنے کے بعد جن حالات اور اوضاع کا اس کے ساتھ اجتماع ممکن ہے ان کے لیے یہ کوئی ضروری نہیں ہے کہ ان حالات و اوضاع میں کوئی ایسا حال یا وضع نہ ہو جو واقع کے لحاظ سے نفس الامر میں مقدم کے منافی ہے'

اور اگر یہ مراد ہے کہ ۵ کی عددیت واقعی اور اعتباری ہر حال کے لحاظ سے طاق ہونے کے منافی ہے تو یہ غلط ہے' کیونکہ ۵ کے طاق ہونے اور اس کی عددیت میں جو ملازمہ پیدا کیا گیا ہے وہ واقعی اور نفس الامری حالات و اوضاع کی بنیاد پر نہیں ہے' بلکہ کسی قسم کا حال و وضع ہو اور کسی فرض و تسلیم کی بنیاد پر ہو' ہر حال ۵ کے عدد ہونے کے لیے جفت ہونا لزومی طور پر ہر اس حال و وضع میں جس کا اجتماع اس کے ساتھ ممکن ہے خواہ فرض و تسلیم ہی کی بنیاد پر کیوں نہ ہو ضروری نہ ٹھیرا (اس لیے کبریٰ کا لزومی ہونا جو صحت نتیجہ کے لیے ضروری تھا غلط ہو گیا)

فصل
ذہنی طور پر ممکن کا وجود اس کی ماہیت پر زائد ہے؟

ممکن کے وجود کو اس کی ماہیت پر جو زائد قرار دیا جاتا ہے اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ ممکن کی ماہیت اور اس کے وجود میں کوئی واقعی مغائرت اور مباینت ہے' اور یہ کیسے ہو سکتا ہے' اس لیے کہ ہر شے کی حقیقت بجز اس کے اس وجود کے جو اس کے ساتھ مخصوص ہو اور کیا ہوتی ہے اور نہ یہ مطلب ہوتا ہے کہ وجود کوئی عرض ہے جو ماہیت کے ساتھ اس طرح قائم ہے جس طرح اعراض اپنے محل میں قائم ہوتے ہیں' کہ اس کی وجہ سے ماہیت کے لیے اپنے وجود کے سوا کسی اور وجود کی ضرورت پیدا ہو جاتی ہے' بلکہ وجود کی اس زیادتی سے مراد یہ ہے کہ امکانی وجود اپنی کوتاہیوں' قصوروں' احتیاجات و فقر کی وجہ سے ایک اور معنی کو اپنے اندر لپیٹے رہتا ہے' جو وجود کی حقیقت کے سوا ہوتا ہے اور اس وجود سے منتزع ہوتا ہے' اسی پر وہ محمول ہوتا ہے اس کے امکان و نقص سے وہ ابلتا رہتا ہے جیسے نور کی کمی کی وجہ سے روشنی اور سایہ کی باہمی ترکیب کے مختلف مدارج میں طرح طرح کی جالیاں نظر آتی ہیں'

ماہیتوں پر وجود زائد ہے' اس دعوے کے اثبات میں قوم کی

کتابوں کے اندر جو دلائل مشہور ہیں وہ چند ہیں، ان سب سے اگر کچھ ثابت ہوتا ہے تو صرف اس قدر کہ مفہوم و معنیٰ کے اعتبار سے وجود اور ماہیت میں مغائرت ہے نہ کہ ذات اور حقیقت کے لحاظ سے،

ان دلیلوں میں سے ایک کی تعبیر دلیل افادت الحمل سے کی جاتی ہے یعنی وجود کو جب ماہیت پر محمول کرتے ہیں تو یہ حمل مفید علم ہے، حالانکہ خود ماہیت کو اگر ماہیت ہی پر یا اس کے ذاتیات پر محمول کیا جائے تو اس سے کوئی فائدہ حاصل نہیں ہوتا، ان ہی دلائل میں دوسری دلیل یہ ہے کہ اس دعوے کو ثبوت میں دلیل پیش کرنے کی کیا حاجت تھی، یہ کہتے ہیں کہ وجود ماہیت کے لیے ثابت ہے اس مقدمے کی تصدیق کے لیے بسا اوقات کسب اور نظر کی ضرورت ہوتی ہے مثلاً عقل (مجرد) کے لیے وجود ثابت ہے یا نہیں، بخلاف اس کے کہ ماہیت کے لیے خود ماہیت کو یا اس کے ذاتیات کو ثابت کیا جائے کہ یہ تو بیّن الثبوت ہے،

ان ہی میں سے ایک دلیل یہ ہے کہ سلب صحیح ہے، یعنی ماہیت سے وجود کا سلب اور اس کی نفی درست ہے، مثلاً کہا جاتا ہے کہ عنقا نہیں موجود ہے، لیکن خود ماہیت کو ماہیت سے اور اس کے ذاتیات سے سلب نہیں کر سکتے، ان ہی میں ایک دلیل اتحاد مفہوم کی ہے یعنی وجود کے تو صرف ایک ہی معنیٰ ہیں، لیکن انسان، گھوڑا، درخت، وغیرہ ماہیتوں کے معانی مختلف ہیں،

ان میں سے ایک دلیل کی تعبیر انفکاک فی العقل سے کی جاتی ہے، یعنی ہم ماہیت کا تصور کرتے ہیں، لیکن اس کے خارجی یا ذہنی بود و کون کا اس کے ساتھ تصور نہیں ہوتا، اس دلیل پر یہ اعتراض نہ کیا جائے کہ تصور تو خود ذہنی وجود کا نام ہے، کیونکہ ہم اس امر کو تسلیم نہیں کرتے کہ کسی شئے کا تصور اس شئے کے ذہن میں ہونے کے ہم معنیٰ ہے، اور اگر اس کو مان بھی لیا جائے تو اس کے لیے دلیل کی حاجت ہوگی، نیز اس کو اگر ہم تسلیم کر لیں تو پھر بھی کسی شئے کا تصور اس کو مستلزم نہیں ہے کہ اس کے تصور کا بھی تصور اس کے ساتھ ہو،

اکثر مصنفین کی عبارت اس مسئلے میں یہ ہے کہ ہم بسا اوقات ماہیت کو تصور کرتے ہیں لیکن اس کے عینی (خارجی) یا ذہنی وجود کے متعلق شک ہوتا ہے،

اس پر یہ اعتراض ہوتا ہے کہ یہ مفید مدعا نہیں ہے، کیونکہ اس کا حاصل یہ ہوا کہ ہم ماہیت کا ادراک، تصور کے طور پر کرتے ہیں اور وجود کی اس وقت ہمیں تصدیق نہیں ہوتی، لیکن اتنی بات تو اتحاد کے منافی نہیں ہے، اور نہ اس سے ماہیت اور وجود میں مغائرت ثابت ہوتی ہے، کیونکہ جس قیاس کی شکل میں یہ دلیل ڈھلے گی اس میں حد اوسط مکرر نہیں ہوتی،

بہر حال یہی پانچ دلیلیں ہیں جو اگر مکمل و تام بھی ہو جائیں جب بھی ان سے اگر کچھ ثابت ہوتا ہے تو صرف اس قدر کہ وجود سے جو بات عقل میں آتی ہے وہ اس کی غیر ہے جو ماہیت سے آتی ہے، یعنی وجود سے جو معقول ذہن میں پیدا ہوتا ہے وہ اس معقول کے مغائر ہے جو ماہیت سے عقل میں حاصل ہوتا ہے، حالانکہ غرض یہ تھی کہ ان دونوں میں (وجود ماہیت میں) ذات اور حقیقت کے اعتبار سے تغائر ثابت کیا جائے، آخر دیکھو تو کہ مبدء اعلیٰ کی صفات کے متعلق بھی تو اہل حق یہی کہتے ہیں کہ ان میں مفہوم کے اعتبار سے مغائرت ہے اور ذات وحیثیت کے لحاظ سے سب ایک ہی ہیں کیونکہ حق تعالیٰ کے تمام کمالی صفات کی حیثیت بھی ایک ہی ہے، جیسا کہ عنقریب اس کی تفصیل آئے گی،

فصل

اس فصل میں یہ ثابت کیا جائے گا کہ ممکن کا وجود خارج میں عین اس کی ماہیت ہے، اور ماہیت کے ساتھ وجود ایک خاص قسم کے اتحاد کے ساتھ متحد ہے،

کیونکہ جہاں ہم نے یہ بیان کیا ہے کہ وجود کو جب انتزاعی مصدری عام معنے میں نہیں بلکہ حقیقی معنی میں استعمال کیا جائے اس وقت وہ عینی اور خارجی امور میں سے ایک امر ہوتا ہے، ایسی صورت میں امکانی وجود اگر ماہیت ممکنہ کے ساتھ اس طور پر متحد نہ ہو، جس طرح کسی امر عینی اور شئے خارجی کا اتحاد کسی اعتباری مفہوم کے ساتھ ہوتا ہے تو پھر وجود مفہوم کے اعتبار سے ماہیت کا عین ہوگا یا اس کا جز ہوگا، عقلاً و اجماعاً اس کا بطلان ثابت ہو چکا کیونکہ ماہیت کا تصور اس طور پر قطعاً ممکن ہے کہ اس کے وجود سے آدمی غافل ہو، یہہ وجہ اور اس کے سوا اور دوسرے وجوہ جن کا اوپر ذکر آچکا ہے، ان سب سے یہ بات ثابت ہو چکی ہے اور اگر

(نہ عین ہو نہ جز) بلکہ ماہیت پر وجود زائد ہو، اور خارج میں اس کے ساتھ قائم ہو، اس طرح قائم ہو جس طرح صفت موصوف کے ساتھ قائم ہوتی ہے، اور کسی شے کا کسی دوسری چیز میں قیام یا کسی چیز کا ثبوت دوسری چیز کے لیے، یہ اس کو مقتضی ہے کہ وہ شے جس میں قیام ہے یا جس کے لیے شے ثابت کی گئی ہے بجائے خود قائم و ثابت ہو، اور یہ اس امر کو مستلزم ہے کہ شے کو اپنے نفس پر تقدم ہو جائے، یا یہ ماننا پڑے گا کہ ایک شے کا وجود ایک ہی حیثیت سے بار بار دہراتا رہے، اور دونوں باتیں محال ہیں، کیونکہ جس کو خود وجود و بود نہ ہو اس میں دوسری چیز کا قیام کیا ہوگا، پس اگر ماہیت کا (بحیثیت محل ہونے کے) وجود حصول اسی وجود سے حاصل ہو، جو اس کو عارض ہونے والا ہے تو شے کا اپنے نفس پر مقدم ہونا لازم آتا ہے، کہ معروض کے وجود کا عارض کے وجود پر مقدم ہونا ضروری ہے، یا ماہیت کسی اور وجود کے ساتھ موجود ہوگی تو اس وقت دوسری خرابی پیش آئے گی، یعنی مرتب ومجتمع وجودوں کے درمیان تسلسل پیدا ہو جائے گا، اور اس قسم کا تسلسل قطع نظر اس کے کہ بدلائل اس کا امتناع ثابت ہو چکا ہے، نیز اس کی وجہ سے لازم آتا ہے کہ جو غیر متناہی ہے وہ دو احاطوں یعنی وجود اور ماہیت سے گھر جائے، سب سے بڑی بات یہ لازم آتی ہے کہ یہ قول خود مدعا کو ثابت کرتا ہے، یعنی یہ دعویٰ کہ "وجود خارج میں عین ماہیت ہے" یہ ثابت ہوتا ہے کیونکہ اگر وہ سارے وجود جو ماہیت کو عارض ہوتے ہیں اگر ان سب کا قیام ماہیت میں اس طور پر ہو کہ ان سے کوئی (وجود عارض) باہر نہیں ہے، یہ اس امر کو مستلزم ہے کہ ماہیت کے لیے کوئی ایسا وجود بھی ہے جو اس کو عارض نہیں ہوا ہے، بلکہ اس کا عین ہے، ورنہ یہ قول کہ "کوئی وجود عارض باہر نہیں ہے" غلط ہو جائے گا کہ یہ وجود اس میں داخل نہ رہا،

ایک اور تقریر یوں بھی کی جاتی ہے کہ اگر وجود کا قیام ماہیت میں ہوگا، تو اس ماہیت کے متعلق سوال ہے کہ وہ معدوم ہے یا موجود؟ اگر اس کو معدوم کہتے ہیں تو تناقض لازم آتا ہے (کہ کسی چیز کا اس میں قیام اس کے وجود کو مقتضی ہے اور تمہارا جواب اس کے عدم کو چاہتا ہے) اور اگر موجود ہے تو

دور لازم آئے گا یا تسلسل،

اس کا یہ جواب دینا کہ ماہیت میں وجود کا قیام بلحاظ مرتبہ من حیث ھی ھی کے ہوتا ہے، یعنی نہ اس حیثیت سے کہ ماہیت معدوم ہے تا کہ تناقض لازم آئے اور نہ اس حیثیت سے کہ وہ موجود ہے کہ دور و تسلسل کا سلسلہ چھیڑا جائے جیسے بیاض (سفیدی) کا جسم میں قیام نہ اس حیثیت سے ہوتا ہے کہ جسم ابیض ہے، اور نہ اس حیثیت سے کہ وہ لا ابیض ہے، کیونکہ ان دونوں صورتوں میں وہی تناقض یا دور و تسلسل کا قصہ پیدا ہوگا، بلکہ جسم کو جب خود جسم کی نفس ذات کی حیثیت سے ملاحظہ کیا جائے، بیاض کا اس میں قیام اسی حیثیت سے ہوتا ہے، یہی حال وجود کا ماہیت کے ساتھ ہے،

لیکن ظاہر ہے کہ یہ جواب بالکل مہمل ہے، کیونکہ وجود یا عدم سے قطع نظر کر لینے کے بعد ماہیت کے لیے نفس اپنی ذات کی حیثیت سے یقیناً کسی قسم کا کوئی بود و نمود، تحصّل و تکوّن خارج میں نہیں ہوتا کہ یہ باتیں تو وجود ہی کی بدولت حاصل ہوتی ہیں، وجود سے پہلے ماہیت کو ان امور سے کیا سروکار، پس اس قسم کی چیزیں خارج میں ماہیت کے لیے ثابت ہی نہیں ہو سکتیں، بلکہ اس قبیلے کی جو باتیں اس کو قبل از وجود خارجی ثابت بھی ہوں گی، ان کا شمار ان انتزاعی لوازم میں ہوگا جن کا خارج میں کوئی اثر نہیں ہوتا، لیکن جسم کو جب خود اس کی ذات کی حیثیت سے اعتبار کیا جائے یعنی اس کو من حیث ھو اس طرح تصور کیا جائے کہ جس میں بیاض اور عدم بیاض سے قطع نظر کر لیا گیا ہو، تو اس کے بعد بھی جسم خارج میں موجود رہتا ہے، اور اس وقت بھی اس کو ایسا وجود خارجی ثابت ہوتا ہے جس کو بیاض اور اس کے مقابل کے وجود پر تقدم حاصل ہے،

نیز یہ بھی تو سوچنا چاہئے کہ بیاض کا ثبوت جسم کے لیے کیا اس بات پر متفرع ہے یا اس کو مقتضی ہے کہ پہلے جسم ابیض ہولے، یعنی ثبوت بیاض کے لیے قطعاً اس کی ضرورت نہیں کہ اس سے پہلے جسم میں بیاض ہو، ہاں! بیاض کی نہیں بلکہ جسم کے وجود کی ضرور ضرورت ہے، کیونکہ جب تک

جسم موجود نہ ہوگا اس کے لیے بیاض کس طرح ثابت ہو سکتا ہے، اور یہی حال تمام صفات کا ہے خواہ بیاض ہو یا کچھ اور ہو، اور خواہ موصوف جسم ہو یا کوئی ہو، جب کسی صفت کو اس لیے ثابت کیا جائے کہ اس سے پیشتر صرف موصوف کا موجود رہنا ضرور ہے، نہ کہ اس صفت کا وجود ضروری ہے جو ثابت کی جارہی ہے، پس ایسی صورت میں خود اپنے نفس پر شے کے مقدم ہونے کا جو الزام عائد ہوتا تھا وہ اٹھ گیا۔

الغرض دوسرے صفات پر وجود کو قیاس کرنا یہ صریح مغالطہ ہے، پس حق وہی ہے جس کا ذکر پہلے بھی کیا گیا ہے کہ وجود کی زیادتی ماہیت پر خارج اور عین میں نہیں ہوتی، بلکہ صرف تصور اور لحاظ ذہنی میں،

یعنی عقل ان دونوں میں سے ایک کا لحاظ بغیر دوسرے کے لائحظے کیے کرتی ہے اور وجود کو ماہیت کے ساتھ متصل پاتی ہے، اور وجود کو ایک ایسے معنی کی شکل میں پاتی ہے جس کو ماہیت کے ساتھ وہ خصوصیت حاصل ہے جو کسی صفت کو موصوف سے یا ناعت کو منعوت سے ہوتی ہے، اس طرح سے وجود کو عقل ایک ایسا معنیٰ پاتی ہے جس کو ماہیت کے ساتھ ناعت اور صفت کے جیسا اختصاص ہے، لیکن یہ اتصال و اتصاف وغیرہ خارجی اعتبار سے نہیں ہوتا جیسے بیاض کے ساتھ جسم موصوف ہوتا ہے کیونکہ اگر ایسا ہو تو پھر وہی اعتراض کہ "ماہیت کو وجود پر وجود ہی کے اعتبار سے ذاتی یا زمانی تقدم حاصل ہو جائے گا" پلٹ پڑے گا، اور اس کے بعد محالات کا طوفان امنڈنے لگے گا، بلکہ زیادہ سے زیادہ اگر یہاں کوئی بات لازم آتی ہے وہ صرف اس قدر ہے کہ ماہیت وجود پر عقلی وجود کے لحاظ سے مقدم ہو جائے، اور ہم اس الزام کا التزام کر لیتے ہیں، کیونکہ یہ بالکل جائز ہے کہ صرف تن تنہا ماہیت کو عقل اس طور پر ملاحظہ کرے کہ خارجی اور ذہنی کسی قسم کے وجود کا لحاظ اس وقت نہ ہو، یہ سچ ہے کہ وجود کے لاحظے سے قطع نظر کر لینے کے بعد بھی ماہیت کو جب ملاحظہ کیا جائے گا تو یہ لحاظ بھی ماہیت کے لیے ایک قسم کا ذہنی وجود ہی ہے، لیکن اس وجود کے اعتبار سے چونکہ عقل نے ماہیت کو ملاحظہ نہیں کیا ہے، کیونکہ اگرچہ خود یہی ملاحظہ بجنسہ

ماہیت کا وجود ذہنی ہے، مگر اس وجود کا لحاظ تو اس وقت عقل کے سامنے نہیں ہے اور یہ قاعدہ ہے کہ کسی چیز کا عدم اعتبار اس کے یہ معنی نہیں ہیں کہ ہم اس کے عدم کا اعتبار کر رہے ہیں، عدم اعتبار قطعاً اعتبار عدم نہیں ہے، یہی حال یہاں بھی ہے، بہر حال ملاحظے کے اس مرتبے میں عقل کو اس کی اجازت ہے کہ وہ ماہیت کو وجود مطلق کے ساتھ موصوف کرے، جس میں اس ملاحظے کی حیثیت کو دخل نہ ہو،

نیز اگر عقل ماہیت کے وجود ذہنی کا اعتبار بھی کرے، اور اس لحاظ سے وجود کو اس کے لیے ثابت کرے تو اس وقت (حقیقی) وجودوں کے درمیان تسلسل پیدا نہیں ہوگا، بلکہ (اعتباری ہیں) جو اعتبار کے منقطع کر دینے سے منقطع ہو جاتے ہیں،

بعض لوگ ایسے بھی ہیں جنھوں نے اس کلیہ کا کہ "معروض کے لیے ضروری ہے کہ عارض پر وہ وجوداً مقدم ہو" انکار کر دیا ہے، ان کا خیال ہے کہ یہ حکم کلی طور پر وجود کے عوارض کی حد تک صادق آتا ہے، لیکن ماہیت کے عوارض کے لیے اس کا اطلاق اور اس کی کلیت صحیح نہیں ہے،

ایک وہم اور اس کی تفہیم

یہ جو کہا جاتا ہے کہ ہم ماہیت کا تصور اس طور پر کرتے ہیں کہ اس وقت وجود کا خیال دماغ میں نہیں ہوتا، بلکہ اس سے ذہول ہو جاتا ہے، یہ بات صرف وجود خارجی کی حد تک درست ہے، لیکن ذہنی وجود کے متعلق بھی ایسا دعویٰ کرنا غلط ہے، اس لیے کہ اگر ماہیت کے تصور کے وقت آدمی کو اس کے ذہنی وجود سے بھی ذہول ہو جائے تو اس کے معنی تو یہ ہوئے کہ ذہن میں کچھ نہیں ہے، اور اگر مان بھی لیا جائے کہ ماہیت کے عدم ذہول کے ساتھ وجود ذہنی سے ذہول ہو سکتا ہے، تو اس سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ ماہیت مطلقاً وجود کی غیر ہے، کیونکہ یہ ہو سکتا ہے کہ ماہیت خود ایک خاص قسم کا وجود ہو، جس کو کسی وجہ سے ذہن میں وجود عارض ہو، مثلاً ذہن میں ہونے کی وجہ سے یا خارج میں کسی وجہ سے وجود عارض ہو، جیسے خارج میں ہونے کی وجہ سے ایسی صورت میں ہو سکتا ہے کہ ماہیت کے اس وجود سے ذہول ہو جائے جو ذہن میں ہے، لیکن خود ماہیت

سے ذہول نہ ہو'

(باقی یہ اعتراض کہ وجود خود وجود کو کس طرح عارض ہوگا تو اس پر حیرت نہ کرنی چاہیے) کیونکہ وجود خود اپنے نفس کو اپنے تعدد کے اعتبار سے عارض ہوسکتا ہے' مثلاً وہ وجود جس کو عرض عام لازم سمجھا جاتا ہے' خاص خاص وجودوں کو وہ عارض ہوتا ہے' یہی وہ بات ہے جس کی بنیاد پر صرف کون (شدن) حصول بود ہی وجود قرار دیا گیا ہے' پس حق وہی ہے جس کی طرف میں محققین اہل اللہ کی موافقت میں گیا ہوں' یعنی یہ کہ تمام ماہیتیں دراصل خاص خاص وجود ہیں' وجود اپنے کمالات کے ساتھ جس حد تک ظاہر ہوتا ہے' یہ ماہیتیں اور ان کے لوازم بھی اسی نسبت سے کبھی ذہن اور کبھی خارج میں ظاہر ہوتی رہتی ہیں' اس ظہور کی قوت اور اس کے ضعف کا سارا دارومدار حق اوّل کے ساتھ قرب و بعد' وسائط کی کمی و بیشی' استعداد کی پاکیزگی و گندگی پر مبنی ہے' پس بعضوں میں وہ سارے کمالات ظاہر ہوجاتے ہیں جو وجود کے لوازم نفس وجود کی حیثیت سے ہیں' اور بعضوں میں ان سے کم الی غیر ذلک ان ماہیتوں کی جو صورتیں ہمارے ذہنوں میں ہیں وہ دراصل ان وجودی صورتوں کے سائے اور ظلالات ہیں' جو حق تعالیٰ سے بطریق ایجاد اوّلی فائض ہوئے ہیں اور یہ ذہنی صورتیں ہمارے اندر مبادی عالیہ (عقول و ملائکہ) سے بطور انعکاس کے حاصل ہوئے ہیں' یا ان کا حصول وجود کے اس نور کے ذریعے سے ہوتا ہے جو اپنی اپنی قسمت کے موافق ہمیں حضرت حق سے میسر آتا ہے' اور اسی طرح حقائق اشیا جس طرح وہ واقع میں ہیں ان کا علم عام لوگوں کے لیے بہت دشوار ہوگیا' البتہ جن کے قلوب حق کے نور سے منور ہیں' ان کے اور وجود محض کے درمیان جو حجاب تھا وہ اٹھ گیا' تو یہ لوگ حق ہی کے ذریعے سے علمی صورتوں کو اسی حال پر پاتے ہیں' جس پر وہ واقع میں ہیں' بایں ہمہ اپنی ہستی اور انیت کی حد تک ان کے لیے بھی کچھ نہ کچھ حجاب باقی ہی رہ جاتا ہے' پس عارفوں کے عرفان کی غایت یہ ہے کہ عجز و تقصیر کا اقرار کیا جائے اور اتنا جان لیا جائے کہ سب کچھ اسی کی طرف راجع ہے وہی علم و خرد والا ہے'

ایک قول کی تفصیل

نظر و فکر والے اس باب میں سخت اختلاف رکھتے ہیں کہ اشیا کی موجودیت کی بنیاد کیا ہے، یعنی کس بنیاد پر ہم کسی شے پر یہ حکم لگاتے ہیں کہ وہ ہے یا یہ کہ اس کی موجودیت کس وجہ سے ہے؛ بعض بزرگوں کا خیال ہے کہ کسی شے کی موجودیت اس کا موجود کے مفہوم سے متحد ہونا ہے، ان کے نزدیک یہ ایک بدیہی مفہوم ہے، جس کی تعبیر فارسی میں ہست سے کی جاتی ہے۔

ابوالحسن اشعری کی رائے یہ ہے کہ ہر شے کا وجود خود اس کی ذات ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ انسان کے وجود سے یہ بات سمجھ میں آتی ہے کہ وہ حیوان ناطق ہے اور وجود یا اسکے مرادف الفاظ عربی زبان میں بلکہ تمام زبانوں میں غیر محدود و بیشمار معانی میں مشترک ہیں۔

جمہور متکلمین یہ کہتے ہیں کہ وجود ایک عرض ہے، جو ماہیت کے ساتھ قائم ہے، واجب اور ممکن سب میں وجود کا یہی حال ہے۔

مشائی حکما کا مشہور مذہب یہ ہے کہ ممکن میں تو وجود کا یہی حال ہے، یعنی بطور عرض کے ماہیت میں قائم ہے، لیکن واجب میں وجود عین ذات ہے، ان کے مذہب کی صحیح تاویل وہی ہے، جو گذر چکی، یعنی ممکن کا وجود ماہیت پر ذہناً زائد ہے، جس سے مراد یہ ہے کہ ذہن میں ایک شے سے جو مفہوم حاصل ہوتا ہے، وہ اس کا غیر ہوتا ہے، جو دوسری شے سے حاصل ہوتا ہے، لیکن حقیقت اور واقع کے لحاظ سے وجود ماہیت کا عین ہے، جس سے غرض یہ ہے کہ خارجی وجود اور ہویت کے لحاظ سے ان دونوں میں کوئی امتیاز نہیں ہے۔

اور واجب کا وجود اس کی ذات کا عین ہے، اس کا مطلب یہ ہے کہ واجب کی حقیقت دراصل ایک خاص وجود ہے، جو بجائے خود بالذات اس طور پر قائم ہے، کہ اس میں وجود کی حیثیت کے سوا کسی غیر کے اعتبار کرنے کی قطعاً ضرورت نہیں ہوتی، اور نہ اس میں اس کا لحاظ کیا جاتا ہے کہ اس کے وجود کو کسی ایسے فاعل کی طرف منسوب کیا جائے جو اس کا موجد ہو یا اس کو کسی ایسے محل کی جانب نسبت دی جائے جس کے ساتھ عقل یا ذہن میں قائم ہو اور واجب کا وجود ان کے خیال میں ممکنات کے وجودوں سے حقیقت کے

اعتبار سے بالکل مختلف ہے، اگرچہ اس باب میں وہ ان کا شریک ہے، کہ واجب کا وجود بھی مطلق وجود کا معروض ہے، یہ لوگ (یعنی مشائی حکما) واجب کو وجود بحت یا ہستی خالص یا وجود بشرط لا وغیرہ مختلف الفاظ سے تعبیر کرتے ہیں، وجود بشرط لا کا مطلب وجود واجب میں یہ نہیں ہوتا کہ وہ ماہیت کے ساتھ قائم نہیں ہے، جیسا کہ ممکنات کے وجود کا حال ہے،

یہ لوگ یہ کہتے ہیں کہ اگر واجب کا وجود بھی ماہیت والا ہو تو ایسی صورت میں واجب ایک مجموعہ ہوگا، (یعنی وجود و ماہیت کا مجموعہ) تو واجب کی ذات میں ترکیب لازم آئے گی، خواہ عقلاً ہی یہ ترکیب کیوں نہ ہو، یا واجب ان دونوں میں سے ایک ہوگا، ایسی صورت میں احتیاج ناگزیر ہو جاتا ہے، کیونکہ ماہیت کا اپنے تحقق میں وجود کا محتاج ہونا بھی بدیہی ہے، اور وجود بھی اپنے عرض میں ماہیت کا محتاج ہوتا ہے، یہ بھی ظاہر ہے، خواہ یہ احتیاج صرف ذہنی ہی کیوں نہ ہو، ان پر جب یہ اعتراض کیا گیا کہ وجود خاص بھی تو وجود مطلق کی طرف محتاج ہوتا ہے، اس لیے کہ خاص کا تحقق ظاہر ہے کہ بغیر عام کے نہیں ہو سکتا، اس کا جواب انھوں نے یہ دیا ہے، کہ واجب تعالیٰ ایسا خاص وجود ہے جو فاعل کے ذریعے سے نہیں بلکہ نفس اپنی ذات کے ساتھ متحقق ہے، اور نہ ماہیت کے ساتھ قائم ہے، بلکہ اس کا قیام بھی خود اپنی ہی ذات کے ساتھ ہے، وہ اپنے تحقق میں، وجود مطلق جیسے عوارض و اسباب سے قطعاً غنی و بے نیاز ہے اور وجود مطلق کا اگر اس کے لیے وقوع ہوتا بھی ہے، یا وجود خارجی کے لوازم اس کے لیے وقوع پذیر ہوں، یہ سب اس کی ذات کی مقوم نہیں ہیں، اس کی مثال ایسی ہے، کہ کسی شے کا مطلق ماہیت سے خاص ہونا، اس بات کو ضروری نہیں ٹھیراتا کہ ماہیت اس کی محتاج ہے، اور یہ کیوں ضروری ہو، جب کہ ہمیں معلوم ہے، کہ مطلق تو صرف ایک اعتباری امر ہوا کرتا ہے، ان لوگوں کے خیال میں مختلف وجودات اپنی اپنی حقیقت کی رو سے باہم ایک دوسرے کے مخالف ہیں، ان کی کثرت کا خود ان کی ذات منشا ہے، یہ نہیں ہے کہ صرف مختلف ماہیتوں کی طرف جب ان کو انتساب پیدا ہوتا ہے تو محض یہی اضافت اور نسبت اس تکثیر کا

سبب بن جاتی ہے، اور خود اپنی جگہ ان وجودوں کی حقیقتیں باہم مماثل ہوتی ہیں اور نہ ان میں امتیازات فصول کے ذریعے سے اس طور پر پیدا ہوتے ہیں، کہ وجود مطلق کو ان کا جنس قرار دیا جائے، بہر حال اصل واقعہ یہی ہے، لیکن ہر وجود کے لیے چونکہ خاص خاص نام نہ تھا، جیسا کہ کسی شے کے اقسام میں عموماً ہوتا ہے، اسی سے یہ وہم پیدا ہو گیا، کہ وجودوں کی کثرت صرف اس نسبت و اضافت کا نتیجہ ہے جو ان ماہیتوں کی طرف منسوب کرنے سے پیدا ہوتی ہے، جو وجودوں کی معروض ہیں، حالانکہ واقعہ یہ نہیں ہے۔

ان میں بعض لوگ ایسے بھی ہیں، جو وجودوں میں باہمی طور پر اختلاف کے قائل ہیں۔ لیکن اس اختلاف کی نوعیت یہ بتاتے ہیں کہ جس کی تعبیر تشکیکی اختلاف سے کی جاتی ہے، مثلاً واجب کے وجود، اور ممکن کے وجود میں تشکیکی اختلاف ہے۔

ایک دوسرے گروہ کا خیال ہے، کہ وجود دراصل ایسا عام امر ہے جو محض عقلی اور انتزاعی ہے، اور اس کا شمار معقولات ثانیہ میں ہے، اور حقیقت کے لحاظ سے موجودات میں سے کسی کا وہ عین نہیں ہے، ہاں، واجب میں اس کے حمل کا مصداق خود ذات واجب اپنی ذات کی حیثیت سے ہے، اور واجب کے سوا جتنے موجودات ہیں ان میں وجود کے حمل کا مصداق بھی ان کی ذات ہی ہے، لیکن اس حیثیت سے کہ وہ غیر کے مجعول ہیں، بہر حال، ان سب میں محمول ذہنی اعتبار سے سب میں زائد ہے اور محمول کے انتزاع کا منشا ممکن میں اس کی ذات بایں حیثیت ہے کہ وہ فاعل سے حاصل کی گئی ہے، اور واجب میں محمول کے انتزاع کا منشا حق تعالیٰ کی ذات خود اپنی ذات کی حیثیت سے ہے، یہی مسلک ہے جس کی طرف صاحب الاشراق کا میلان ہے، جیسا کہ اس کی کتابوں اور اس کے کلام سے معلوم ہوتا ہے، ان سب کا جو خلاصہ اس باب میں انھوں نے مشائیوں کے مقابلے میں بیان کیا ہے، یہ ہے کہ اگر وجود بھی خود موجود ہوگا تو تسلسل لازم آئے گا، یا اسی وجود کے ساتھ موجود ہوگا جو عین اس کی ذات ہے تو موجود کا اطلاق وجود پر اور دنیا کی دوسری اشیا پر

ایک معنی کے اعتبار سے باقی نہ رہے گا کیونکہ وجود کے موجود ہونے کے معنی تو یہ ہوئے کہ وجود خود وجود ہے، اور دوسری چیزوں کو موجود کہنے کے یہ معنی ہوئے کہ وہ شے وجود والی ہے، نیز اگر وجود کو موجود فرض کیا جائے تو پھر وہ یا جوہر ہوگا، اور ایسی صورت میں وہ اشیا کی صفت نہیں بن سکتا، اور اگر عرض تو ماننا پڑے گا کہ اس کا محل بغیر اس کے متقوم ہو گیا، حالانکہ وجود کے بغیر کسی شے کا قوام پذیر ہونا محال ہے، پھر اگر وجود ماہیت کے لیے موجود ہوگا تو اس کو ماہیت کے ساتھ ایک نسبت قائم ہو گی، اور نسبت کے لیے بھی ایک نسبت ہو گی، یوں یہ بات مسلسل پھیلتی چلی جائے گی اور یہ کہ اگر وجود موجود ہوگا تو ماہیت سے پہلے اگر موجود ہوگا، تو بغیر ماہیت کے بجائے خود وہ ایک مستقل امر ہو گیا، ایسی صورت میں وجود پھر ماہیت کی صفت باقی نہیں رہتا یا ماہیت کے بعد ہوگا تو ماہیت وجود سے پہلے موجود ہو گی، یا ماہیت کے ساتھ ہوگا تو ماہیت وجود کے ساتھ موجود ہو گی، نہ کہ وہ وجود کے ذریعے موجود ہوئی۔

ایک گروہ کا قول ہے کہ واجب تعالیٰ کی موجودیت تو خدا کی خود ذات ہے جو ایک خاص اور حقیقی وجود ہے، اور ممکنات کی موجودیت صرف وہ ارتباط ہے، جو ممکنات اور وجود حقیقی یعنی وجود بالذات کے درمیان ہوتا ہے، ان لوگوں کے خیال میں وجود ایک ایسا واحد امر ہے جس کی وحدت شخصی ہے، اور تکثر و تعدد صرف موجودات میں ہے، جو ان ارتباطوں اور نسبتوں کے تکثر کی بدولت حاصل ہوتا ہے، جو ممکن و واجب کے درمیان ہے، نہ کہ یہ تکثر و تعدد وجودوں کی کثرت کا نتیجہ ہوتا ہے، پس مثلاً وجود حقیقی کی طرف انسان کی نسبت کی جائے تو اس انتساب کے ذریعے سے ایک موجود حاصل ہوتا ہے اسی طرح مثلاً جب گھوڑے کی طرف نسبت دی جائے تو اس سے دوسرا موجود حاصل ہوتا ہے، علیٰ ہذا القیاس دوسرے موجودات کو سوچتے جاؤ۔

الحاصل جب ہم کہتے ہیں کہ واجب موجود ہے تو اس کا فقط مطلب یہ ہے کہ واجب تعالیٰ وجود ہے، اور جب ہم کہتے ہیں کہ انسان یا گھوڑا موجود ہے تو اس سے مطلب یہ ہوتا ہے کہ ان دونوں کو واجب کے ساتھ نسبت حاصل ہو گئی ہے،

یہاں تک کہ ہم جب زید کا وجود یا عمرو کا وجود وغیرہ بولتے ہیں تو اس کے معنی اس بنیاد پر زید کا الٰہ (خدا) عمرو کا الٰہ (خدا) ہوئے، پس موجود کا مفہوم ایک عام مفہوم ہے جس کا اطلاق اس وجود پر بھی ہوتا ہے جو بذات خود قائم ہے، اور ان امور پر بھی ہوتا ہے جو قائم بالذات وجود کی طرف کسی نہ کسی طرح منسوب ہیں، کیونکہ مشتق کا صدق اس امر کے منافی نہیں ہے کہ اس کا مبدء اشتقاق خود بالذات قائم ہو، اس قیام بالذات کا مآل کار یہ ہے کہ وہ غیر کے ساتھ قائم نہیں ہے اور نہ اس کے منافی ہے کہ جس چیز پر وہ مشتق صادق آرہا ہے، وہ ایک ایسا امر ہے جو مبدء کی طرف منسوب ہے، اور اس مبدء کا معروض نہیں ہے، مثلاً حدّاد مشتق ہے لیکن اس کے مبدء کا یعنی حدید (لوہے) کا معروض حدّاد (لوہار) کی ذات کسی اعتبار سے نہیں ہے (بلکہ مبدء یعنی لوہا اس کی طرف منسوب ہے) یا تامر (خرما فروش)، جو لفظ تمر (خرما) سے ماخوذ ہے ماسوا اس کے حقائق کی تصحیح میں بے چارے لغت والوں یا زبان والوں کو کون پوچھتا ہے کہ وہ کیا بولتے ہیں اور ان کے کیا قواعد ہیں،

یہ لوگ (جو وجود کی تشریح گزشتہ بالا لفظوں میں کرتے ہیں) یہ بھی کہتے ہیں کہ مشتق کو معقولات ثانیہ اور مفہومات عامہ یا بدیہی اولیات قرار دینے سے یہ خیال نہ کرنا چاہئے کہ پھر اس مشتق کے مبدء (یعنی وجود) کا ایک ایسی واقعی اور متاصل اور متشخص حقیقت ہونا جس کی کنہ مجہول ہو غلط ہو جائے گا، ہرگز نہیں، کیونکہ ان دونوں باتوں میں کوئی تصادم اور تناقض نہیں ہے، کسی شے کا مفہوم و معقول ہونے میں ثانوی یا دوسرے درجے میں واقع ہونا اور پھر اس کا متاصل و واقعی امر ہونا یہ باتیں مختلف امور کی نسبتوں سے مختلف ہوتی ہیں،

ان لوگوں نے اس مسلک کو ان حکما کے ذوق سلیم کا نتیجہ قرار دیا ہے جن کا شمار متالہین (یعنی اللہ والوں میں ہے) میری طرف سے اس کی تنقید بھی ہو چکی ہے، باقی شیخ الٰہی کی کتاب تلویحات کے خاتمے سے جو بات سمجھ میں آتی ہے وہ یہ ہے کہ:-

"وجود مجرد خواہ وہ واجب ہو یا ممکن، عقل ہو یا نفس، خود

اپنی ذات کا عین ہوتا ہے"

بہر حال مجردات اس شخص کے خیال میں صرف وجودات محضہ ہیں جو خود اپنی اپنی ذاتوں کے ساتھ قائم ہیں، یہ خیال دراصل اس دلیل سے پیدا ہوا جو اس شخص نے پہلے اس پر قائم کی تھی کہ نفس انسانی کی ماہیت صرف وجود ہی ہے، پھر اس نے نفس انسانی سے جو بالاتر ہستیاں ہیں ان کے تجرد پر دلیل قائم کی جس میں صرف اس بیان پر اس نے قناعت کی:۔

"کہ جب میری ذات کی بساطت کا یہ حال ہے تو عقول اس کے زیادہ مستحق ہیں"

اس شخص کی مراد یہ ہے کہ عقول تو نفوس انسانی کے اسباب وعلل ہیں، جیسا کہ عنقریب اس کا بیان آئے گا، اور عقول معلولیت کے مرتبے میں واجب تعالیٰ سے زیادہ قریب ہیں، پھر ظاہر ہے کہ علت کا معلول سے اشرف وبرتر ہونا اور تحصل وقوام میں زیادہ استوار وقوی ہونا ضروری ہے، پس جو واجب تعالیٰ سے جتنا قریب ہے، وہ اس سے جو واجب سے ابعد اور دور ہے زیادہ افضل اور اکمل ہوگا، اور جب انسانی نفوس ثابت ہوئے کہ ایسے وجودات مجردہ ہیں جن کی ذات میں کسی قسم کی ترکیب جنس وفصل سے نہیں ہے اس لیے ہر وہ چیز جس کی ماہیت خود وجود ہو، اس کی حقیقت بھی یقیناً بسیط ہوگی، اس میں ترکیب واجزا کا ہونا ناممکن ہے، پس عقول جو ان نفوس سے برتر ہیں اور وہ جو سب سے بالا سب سے اعلیٰ اور سب سے علیحدہ وراء الوراء ہے وہ اس کا زیادہ مستحق ہے کیونکہ ہر وہ کمال اور شرف جس کے ساتھ موجود مطلق کا اتصاف بحیثیت موجود مطلق کے ممکن ہے، خواہ امکان عام ہی کی حیثیت سے کیوں نہ ہو، اور اس کی وجہ سے موصوف میں ترکیب یا تجسیم (یعنی جسم ہونا) یا کوئی اور نقص لازم نہ آتا ہو، بہر حال ہر وہ شرف یا کمال جو اس قسم کا ہو اس کا تحقق اگر معلول میں ہوگا تو ضرور ہے کہ وہ علت اور سبب میں بھی پایا جائے کیونکہ معلول تو علت ہی کا ایک رشح اور چھینٹ ہے، وہ بطور رفیض کے علت سے نکلتا ہے،

اس پر کہ وجود بجائے خود قائم بالذات ہے، دو اعتراض وارد ہوتے تھے،

جن میں ایک یہ ہے کہ واجبی وجود تو اس لیے واجب تھا کہ کسی ماہیت کے ساتھ اس کا اقتران نہیں ہوتا تھا، کیونکہ اگر ماہیت کے ساتھ اس کا میل ہو جائے تو پھر واجب نہیں بلکہ ممکن ہو جائے گا، بہرحال اگر یہ نظریہ صحیح ہے تو اس سے یہ کلیہ پیدا ہوتا ہے کہ ہر وہ وجود جس کا اقتران ماہیت کے ساتھ نہ ہو وہ واجب ہو گا، اب اگر نفوس کی ماہیتوں کو اس طرح قائم بالذات تسلیم کر لیا جائے کہ وہ اپنے وجود کا عین ہے تو اس نظریے کی بنا پر اس کا واجب ہونا ضروری ٹھیرا حالانکہ یہ محال ہے،

دوسرا اعتراض یہ ہے کہ اگر وجود نفس وجود ہونے کی حیثیت سے وجوب کو مقتضی ہو تو پھر اس بنیاد پر چاہئے کہ ہر وجود واجب ہو جائے،

شیخ الاشراق نے ان دونوں اعتراضوں میں سے پہلے اعتراض کا جواب یہ دیا ہے کہ وجود محض اور صرف ہستی ہونے میں اگرچہ نفوس واجب بالذات سے سہیم و شریک ہیں، لیکن ان دونوں میں تفاوت دراصل کمال اور نقص کی بنیاد پر پیدا ہوتا ہے، اور یہ تفاوت بہت بڑا تفاوت ہے کیونکہ واجبی وجود کا تو یہ حال ہے کہ تمام اور کمال میں اس سے اوپر اس سے اعلیٰ کوئی مرتبہ ناقابل تصور ہے، اس لیے کہ وجود کی قوت میں جو شدت واجب کو حاصل ہے وہ لامحدود اور غیر متناہی ہے، اور نفس کا وجود ناقص ہے آخر بیچارے نفس کی حیثیت کیا ہے، کتنے واسطوں کے بعد وہ واجب کا معلول بنا ہے، اور ظاہر ہے کہ کمال و شرف میں علت و سبب کا مرتبہ معلول سے اعلیٰ و برتر ہوتا ہے، مثلاً خود وہ روشنی (علت) جو آفتاب سے نکلتی ہے وہ اس نور سے یقیناً زیادہ تیز اور اشد ہو گی جو کرنوں سے پیدا ہوتی ہے کیونکہ وہ اس کا معلول ہے، اور یہ تو صرف ایک ادنیٰ درجے کی مثال ہے جس میں معلول کو دکھایا گیا کہ علت سے وہ ناقص ہے ورنہ باری عزاسمہ اور نفس کے کمالات میں جو تفاوت ہے اس کا اندازہ محض اس مثال سے کیا ہو سکتا ہے،

شیخ مرحوم نے خدا اس کی قبر کو ٹھنڈی رکھے اس سے پیشتر اپنے ایک بیان میں اس کی پوری تحقیق کی ہے کہ کمال و نقص کے رو سے جو تفاوت و امتیاز

پیدا ہوتا ہے ایسا تفاوت و امتیاز اس فصل کا محتاج نہیں ہوتا جس سے اجناس میں امتیاز پیدا ہوتا ہے چونکہ ایسی صورت میں واجب بالذات کی ذات میں ترکیب پیدا ہو جائے گی

بہر حال نفوس کا امکان بھی ان کا نقص ہے، اسی طرح تمام معلولات کا نقص ان کا امکان ہی ہے اور نفس کے مراتب اس قدر متفاوت ہیں کہ ان کا احاطہ وحصر دشوار ہے، لیکن واجبی وجود تو اس کا وجوب ہی اس کا ایسا کمال ہے جس سے زیادہ تام اور اکمل کمال ناممکن ہے، بلکہ کوئی کمال اس کے ہم رتبہ ہی نہیں ہو سکتا، اس لیے کہ دو واجبوں کا وجود محال ہے، اس پر اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ ایسی اشیا جو بذات خود قائم ہیں ان میں کیسے یہ جائز ہو سکتا ہے کہ بعض کا وجود بعض کے مقابلے میں زیادہ اشد ہو، کیونکہ جو چیز خود اپنی ذات کے ساتھ قائم ہے اس میں نہ کوئی اشد ہو سکتا ہے نہ اضعف،

میں کہتا ہوں کہ یہ دعویٰ صرف تحکم اور زبردستی ہے، اور ایسا ادعا ہے جس پر تم کوئی دلیل بجز اس کے قائم نہیں کر سکتے کہ اہل زبان میں اس قسم کا اطلاق نہیں پایا جاتا، جس میں باہم ممکن موجودات میں سے کسی کے وجود کو اشد اور کسی کے وجود کو اضعف قرار دیا گیا ہو، لیکن میں بتا چکا ہوں کہ حقائق کی تحقیق میں لغت و زبان کے محاوروں کا کوئی اعتبار نہیں کیا جاتا،

دوسرے اعتراض کے جواب میں شیخ نے منع اور معارضہ دونوں سے کام لیا ہے، منع کی تقریر تو یہ کی ہے کہ محض ماہیت کے ساتھ وجود کا عدم اقتران اس بات کو ضروری بنا دیتا ہے کہ ایسا وجود واجب بالذات ہو، ہم اس مقدمے کو منع کرتے ہیں، اور نہیں مانتے ہیں، بلکہ اس کے وجوب کی اصل وجہ یہ ہوتی ہے کہ وہ ایسا وجود ہے کہ اس سے زیادہ تام وجود نہیں ہو سکتا، پھر یہی بات کہ اس سے زیادہ تام وکامل وجود کوئی نہیں، اس کا مقتضی یہ ہے کہ اس کا کسی ماہیت کے ساتھ اقتران نہیں ہو سکتا،

پس وہ موجودات جو بالذات قائم ہیں اگر ان میں ناقص وکامل ہونے کی جہت سے تفاوت نہ ہوتا تو تمہارا اعتراض وارد ہو سکتا تھا، لیکن تام اور ناقص ہونے کے بعد اعتراض اٹھ گیا، کلا شبہہ اپنے ماتحتوں پر جو کلی متواطی کی

شکل میں صادق آتا ہو، وہاں یہ اعتراض واقع ہو سکتا ہے، مگر کلی مشکک میں اس کی کہاں گنجائش ہے،

رہا (معارضہ) اس کی تقریر یہ ہے "ہم پوچھتے ہیں، عام مشائی حکماء سے پوچھتے ہیں، جو واجب میں اس کے قائل ہیں کہ وہاں وجود ماہیت سے مجرد ہو کر پایا جاتا ہے، اور ممکنات میں ماہیتوں کے ساتھ مقترن ہو کر، میرا سوال یہ ہے کہ وجود کا مفہوم نفس وجود کی حیثیت سے اگر ماہیت سے تجرد کو مقتضی ہے تو چاہئے کہ ہر وجود (ماہیت) سے مجرد رہے، اور یہ اس کے خلاف ہے جو تم نے ماہیت میں مانا ہے، اور اگر (وجود نفس وجود کی حیثیت سے) عدم تجرد کو چاہتا ہے تو چاہئے کہ واجب کا وجود بھی ماہیت سے مجرد نہ ہو، اور یہ بھی تمھارے مسلک کے خلاف ہے، اور اگر تجرد و عدم تجرد دونوں میں سے کسی امر کا مقتضی نہیں ہے تو اس کا لازمی نتیجہ یہ ہوگا کہ واجب کا وجود بھی اپنے تجرد میں کسی علت اور سبب کا محتاج ہو، گویا واجب غیر کا محتاج ہو گیا، پھر واجب کہاں رہا، یہ خلاف مفروض ہے،

پس اگر یہ اعتراض یہاں وارد نہیں ہوتا تو وہاں سے بھی اٹھ جاتا ہے، اور اگر وہاں سے یہ اعتراض اس لیے مدفوع ہے کہ جو مفہوم مشترک یہاں پیدا ہوتا ہے وہ اپنے ماتحتوں پر تواطوء کے ساتھ صادق نہیں آتا بلکہ یہ صدق بطور تشکیک کے ہے تو یہاں سے بھی یہ اعتراض اسی بنیاد پر رفع ہو جاتا ہے،

ایک بحث اور اس کا خلاصہ

دونوں مقامات میں (یعنی مشائیوں اور اشراقیوں کے مسلک میں) جو فرق ہے وہ ظاہر ہے، کیونکہ جو وجود مشترک ہے وہ مشائیوں کے نزدیک نہ نوعی طبیعت ہے نہ جنسی، کیونکہ ماہیت ہو یا اس کا کوئی جز ان کے خیال میں مختلف اشیا پر اس کا اطلاق تشکیکی طور پر نہیں ہو سکتا، بلکہ تشکیکی طور پر جو چیز صادق آسکتی ہے وہ صرف ایسا خارجی امر ہو سکتا ہے جو لازم بھی ہو، اور جس کے ملزومات ماہیت اور حقیقت کے اعتبار سے باہم مختلف ہوں،

اور شیخ الاشراق کے نزدیک وجود ایک بسیط واحد نوعی حقیقت ہے، اس فرق کے بعد مشائیوں کو اس کا اختیار حاصل ہے کہ وہ اس اعتراض کو

جو ان پر وارد ہوتا ہے دوسرے طریقے سے دفع کریں، جس میں تشکیک کو دخل نہ ہو، اور وہ جواب یہ ہے کہ "جو وجود مشترک ہے وہ خاص خاص وجودوں کے لیے عرض لازم ہے، نہ یہ خود ماہیت ہے اور نہ اس کو ماہیت سے وہ نسبت ہے جو کسی شے کے ساتھ اس کے جز کو ہوتی ہے" اور ظاہر ہے کہ لوازم کا اتحاد اس امر کو قطعاً مقتضی نہیں ہوتا کہ ان کے ملزومات بھی باعتبار حقیقت کے متحد ہوں، مثلاً نور ہی کو لو! ایک واحد معنی ہے جو مشترک ہے، لیکن انوار پر اس کا اطلاق اور اس کا صدق مساوات کے طور پر نہیں ہے، لیکن اسی کے ساتھ دیکھو کہ آفتاب کی روشنی اس شخص کی بینائی کا سبب بن جاتی ہے جسے رتوندھی ہوتی ہے، حالانکہ آفتاب کی روشنی کے سوا اور دوسری چیزوں کی روشنیوں میں یہ اثر نہیں ہے جس سے ثابت ہوتا ہے کہ آفتاب کے نور کی حقیقت اور دوسری چیزوں کے انوار سے مختلف ہے،

یہی حال حرارتوں کا ہے، جن میں حرارت مشترک ہے حالانکہ ان حرارتوں میں بعض ایسی حرارتیں ہیں جو زندگی اور حیات کی استعدادی مادے میں پیدا کرتی ہیں، اور بعضوں میں یہ خاصیت نہیں ہوتی اس کی وجہ کیا ہے،

وہی نور اور حرارت کے ملزومات کا اختلاف جو شدت اور ضعف میں باہم مختلف ہیں، اور نوعی طور پر مشائیوں کے خیال میں بالکل متبائن ہیں، اگرچہ ایک عرضی اور خارجی مفہوم میں یہ مشترک ہیں،

(بہرحال مشائیوں کے طرف سے جواب کی ایک صورت یہ بھی ہو سکتی ہے)

ہاں! خود ان کے اس قاعدے پر البتہ اعتراض وارد ہوتا ہے جو ان کی طرف منسوب ہے، یعنی ان کا یہ دعویٰ کہ جو چیز اپنے ماتحتوں پر تشکیک اور تفاوت کے ساتھ صادق آتی ہے اس کا عرضی اور خارجی ہونا ضرور ہے، بلاشبہ یہ دعویٰ خود محل کلام ہے جیسا کہ شیخ نے اس کا ذکر اپنی کتابوں میں کیا بھی ہے،

(نیز وجود کے ملزومات کو مختلف الحقائق قرار دینے پر جیسا کہ مشائیوں نے کیا ہے، یہ بھی اعتراض ہوتا ہے) کہ حقیقی وجودوں کے ساتھ انتزاعی اور مصدری وجود کی جب وہی نسبت ہے جو انسانیت بمعنی مصدری کو انسان کے ساتھ اور

حیوانیت معنیٔ مصدری کو حیوان کے ساتھ ہے، جس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ وہ شے جس سے یہ مصدری معنی حاصل اور انتزاع کیا جاتا ہے، یعنی موضوع کی نفس ذات اس طور پر ہوتی ہے کہ اس میں کسی زائد حیثیت کا لحاظ نہیں ہوتا' اس بنیاد پر وجود کا حقیقت واحدہ ہونا ناگزیر ہو جاتا ہے' کیونکہ یہ محال اور ممتنع ہے کہ مفہوم واحد محض کو ایسی حقیقتوں سے حاصل اور انتزاع کیا جائے جو ماہیت اور حقیقت میں باہم مختلف اور متبائن ہوں' اور ایسی متعدد ذاتوں سے جو باہم متخالف ہوں کسی معنیٔ واحد کا بغیر کسی جامع حیثیت کے انتزاع ان میں یہ انتزاع خود اتحاد کی جہت بن جاتا ہے' اس قاعدے کا ذکر وہاں بھی آچکا ہے جہاں بتایا گیا تھا کہ وجب کے تعدد کا ابطال اسی اصل پر مبنی ہے'

نیز یہ بھی تو سوچنا چاہئے کہ وجود اگرچہ اپنے تمام تعینی منازل و مراتب میں صرف ایک ہی واحد حقیقت باقی رہتا ہے اور اصل ذات و سنخ حقیقت کی رو سے وجود کے یہ تمام مراتب باہم متفق و متحد ہوتے ہیں اور ان کے یہ سارے مرتبی تعینات بھی کسی امر زائد سے حاصل نہیں ہوتے، بلکہ یہ تعینات و امتیازات خود ان کے مراتب کا اقتضا ہوتا ہے' جو نفس ذات اور اس کی جوہر حقیقت پر سر مو زائد نہیں' بلکہ جس کی وجہ سے یہاں امتیاز پیدا ہوتا ہے بجنسہ وہی وہ بات سرمایۂ اشتراک بھی ہے نہ کہ کوئی اور چیز' لیکن بایں ہمہ وجود کوئی کلی ماہیت نہیں ہے' (اور جب وہ کلی ماہیت نہیں ہے تو مشائیوں کے کلام کی بنیاد ہی غائب ہو جاتی ہے)

ایک بات یہاں اور قابل ذکر ہے اور وہ یہ ہے کہ بعض صوفیوں کی زبان پر یہ بات جاری ہے کہ واجب کی حقیقت وجود مطلق ہے' اس پر دلیل یہ قائم کرتے ہیں کہ واجب نہ تو عدم ہو سکتا ہے اور نہ اس کو معدوم قرار دے سکتے ہیں جیسا کہ ظاہر ہے' اسی طرح نہ وہ کوئی ایسی موجود ماہیت ہو سکتی ہے جو وجود کی وجہ سے موجود ہو' یا وجود کے ساتھ موجود ہو' خواہ وجود کے ساتھ ماہیت کا تعلق تعلیلی ہو' یا تقییدی' کیونکہ پہلی صورت میں واجب محتاج ہو جاتا ہے' اور دوسری صورت میں مرکب' پس متعین ہو گیا کہ واجب صرف وجود ہی ہو سکتا ہے'

لیکن وہ وجود خاص نہیں ہو سکتا، کیونکہ اگر "خاص" کی قید اس میں اگر داخل فرض کی جائے گی، تو وہ مرکب ہو جائے گا۔ یا اس "خاص" کا وہ صرف معروض ہوگا تو اس صورت میں واجب کا محتاج ہونا لازم آئے گا، الغرض مقید و مطلق کی شکل میں ترکیب اس لیے لازم آئے گی کہ مقید کا وجود بغیر مطلق کے نہیں ہو سکتا، بلکہ دونوں سے ترکیب پانے کے بعد مرکب حاصل ہوتا ہے محتاج ہوتا ہے (اور معروض ہونے کی شکل میں احتیاج اس لیے لازم آئے گی) کہ اس مطلق کے عدم اور ارتفاع سے وجود خاص کا ہر فرد معدوم اور مرتفع ہو جائے گا، کیونکہ جب مطلق ہی نہیں رہا تو اس کی خاص صورت کس طرح باقی رہے گی، لیکن صوفیوں کے اس قول کا مآل اگر غور کرو تو یہ نکلتا ہے کہ واجب کا وجود موجود ہی نہیں ہے اور یہ لازم آتا ہے کہ تمام موجودات حتیٰ کہ گندگیاں اور غلاظتیں تک واجب ہو جائیں، پاک ہے خدا کی ذات ان آلائشوں سے جو ظالم اس کی طرف منسوب کرتے ہیں،

وجہ یہ ہے کہ وجود مطلق تو ایک ایسا کلی مفہوم ہے جس کا تعلق ان معقولات ثانیہ سے ہے جن کا تحقق خارج میں نہیں ہوتا، حالانکہ ان موجودات کے تکثر اور تعدد میں کون شک کر سکتا ہے جو اس وجود مطلق کے افراد ہیں، اور ان کو جو یہ وہم ہوا ہے کہ خاص عام کا محتاج ہوتا ہے، یہ بالکل دھوکا ہے، واقعہ اس کے بالکل برعکس ہے کیونکہ عام کے تحقق کی شکل اس کے سوا اور کچھ نہیں ہے کہ وہ خاص کے ضمن میں پایا جائے،

ہاں! عام اگر خاص کا ذاتی ہو تو اس وقت خاص اپنے ذہنی تقوم میں صرف عقل کے اندر اس عام کا محتاج ہوتا ہے، نہ کہ خارج اور ریبن میں، لیکن جب عام خاص کو عارض ہو تو اس وقت احتیاج کے کوئی معنی نہیں،

اور وہ جو انھوں نے کہا ہے کہ مطلق کے ارتفاع سے ہر وجود کا ارتفاع ناگزیر ہو جاتا ہے، یہاں تک کہ واجب کا بھی اور واجب کا ارتفاع چونکہ ممتنع بالذات ہے اس لیے وجود مطلق کا ارتفاع اور عدم بھی ممتنع ہو گیا، اور جس کا عدم ممتنع بالذات ہوتا ہے اسی کو واجب کہتے ہیں، یہ ان متصوفہ کا مغالطہ ہے، جس میں غلطی کا منشا صرف اس قدر ہے کہ ثابالذات اور ربابالعرض میں

فرق نہیں کیا گیا، کیونکہ وجوب تو اس وقت لازم آتا، جب مطلق کا عدم بالذات ممتنع ہوتا، اور یہ غیر مسلم ہے، کیونکہ وجود مطلق کے ارتفاع سے اس کے بعض افراد کا ارتفاع لازم آتا ہے، یعنی واجب کا جس طرح واجب کے دوسرے لوازم مثلاً شئیت، علیت، عالمیت وغیرہ کا ارتفاع بھی اس بنا پر لازم آتا ہے،

اس پر اگر یہ اعتراض کیا جائے، کہ نہیں یہاں بالذات امتناع اس لیے لازم آتا ہے، کہ کسی شے کا اپنے نقیض سے موصوف ہونا بالذات ممنوع ہے، میں کہتا ہوں، کہ کسی شے کا اپنے نقیض کے ساتھ متصف ہونا بالذات صرف اس وقت ممتنع ہوتا ہے، جب نقیض اس شے پر بطور مواطات کے محمول ہو، جیسے یوں کہا جائے کہ وجود عدم ہے، ورنہ نقیض اگر اسی پر بطور اشتقاق کے محمول ہو، جیسے الوجود معدوم تو یہ ممتنع بالذات نہیں ہے،

اور ایسا کیوں نہ ہو، آخر حکما اس پر متفق ہیں، کہ وہ وجود جو مطلق اور عام ہے، یہ ان معقولات ثانیہ اور امور اعتباریہ سے ہے جن کا اعیان میں تحقق نہیں ہوتا تو دیکھو! وجود کا کیسا عجیب حال ہے، کہ عقلا ایک طرف تو یہ مانتے ہیں، کہ تمام اشیا میں وجود ظاہر ترین شے ہے، ایسی ظاہر کہ عقل کے نزدیک اس سے زیادہ معروف چیز اور کوئی نہیں، مگر بایں ہمہ ظہور و معرفت، اس کی حقیقت کی تنقیح میں کتنے اختلافات ہیں،

ان اختلافات میں ایک اختلاف اس کے کلی جزئی ہونے کے متعلق ہے، بعض کہتے ہیں کہ وجود ایسی جزئی حقیقی ہے جس میں قطعاً کسی قسم کا تعدد اور تکثر نہیں ہے، باقی موجودات میں جو تعدد نظر آتا ہے، وہ ان اضافتوں کا نتیجہ ہے، جو ان کی طرف نسبت کرنے کے بعد حاصل ہوتی ہے، اور حق یہ ہے، موجود نفس موجود ہونے کی حیثیت سے امر کلی ہے، اور وجودات اسی کے افراد ہیں، اور وجود کی حقیقت کے وہ حصے اس طور پر ہیں، کہ ان کے تعینات اور تشخصات کی وجہ سے کسی چیز کا اضافہ ان کی اس حقیقت پر نہیں ہوتا، جو ان سب میں مشترک ہیں، اور اپنے اپنے حصول و یافت میں وہ بالذات متفاوت ہیں، وجود کی یہ حقیقت نہ کلی ہے اور نہ جزئی، نہ عام ہے اور نہ خاص، لیکن باوجود اس کے سارے موجودات میں

وہ مشترک ہے، اگرچہ یہ عجیب بات ہے، جس کا علم ان ہی کو ہو سکتا ہے، جن کے قدم معرفت میں راسخ ہیں، وجود میں جو اختلافات ہیں، ان میں ایک اختلاف اس میں بھی ہے، کہ وجود آیا واجب ہے یا ممکن، متاخرین میں اکثر ادھر گئے ہیں، کہ وجود کا مفہوم واجب ہے حالانکہ یہ بڑی دور کی گمراہی ہے، اس اختلاف میں ایک یہ بھی ہے، کہ وجود آیا عرض ہے یا جوہر یا نہ عرض ہے اور نہ جوہر، کیونکہ یہ سب قسمیں تو موجودات کی ہیں، اور وجود موجود نہیں ہے، اسی لیے بعضوں نے اسی کو (یعنی یہ کہ وہ نہ جوہر ہے نہ عرض) حق قرار دیا ہے، لیکن شیخ رئیس اور اس کے پیرووں کے کلام سے بظاہر ایسا معلوم ہوتا ہے، کہ وجود عرض ہے، مگر یہ بات بھی بہت بعید از فہم ہے، کیونکہ عرض تو اس کو کہتے ہیں، جس کا تقوم خود اپنی ذات سے نہ ہو، بلکہ اس محل کی جانب سے ہو، جو اپنے تقوم میں اس عرض سے مستغنی و بے نیاز ہوتا ہے،

حالانکہ کسی شے کا اپنے تقوم میں وجود سے مستغنی ہونا، یہ بات ناقابل تصور ہے، پس سچی بات میرے نزدیک وہی ہے، جو گزر چکی، کہ جوہر کا وجود جوہر، خود اس شے کی جوہریت کی وجہ سے ہوتا ہے، اور عرض کا بھی یہی حال ہے، کیونکہ واقع میں وجود اس کے ساتھ متحد ہوتا ہے، لیکن اگر وجود کی حقیقت کا نفس اس کی ذات کی حیثیت سے جائزہ لیا جائے اور اس کا اعتبار کیا جائے تو اس اعتبار سے وہ مقولات میں سے کسی مقولے کے نیچے مندرج نہ ہوگا، کیونکہ اس کے لیے نہ جنس ہے، نہ فصل اس لیے کہ وجود تو ایک بسیط الحقیقت امر ہے، نہ اس کے لیے کوئی ایسی کلی ماہیت ہے، جو اپنے وجود کے لیے ان عوارض کی محتاج ہو، جو اس کو متشخص و ممتاز کریں، پس وجود نہ کلی ہے نہ جزئی۔ بلکہ وجودوں کا یہ سلسلہ دراصل خود متشخص یافتہ حقیقتیں ہیں، جن کا تشخص خود ان کی ذات کا اقتضا ہے، اپنی ہی حقیقت کے لحاظ سے ان میں باہم تفاوت ہے، اور موجودیت عامہ جو ایک اعتباری امر ہے، اس میں یہ تمام وجودات مشترک ہیں، جیسا کہ پہلے بھی اس کے متعلق گفتگو ہو چکی،

ان ہی اختلافات میں ایک اختلاف اس باب میں بھی ہے، کہ وجود خود موجود بھی ہے یا نہیں، بعضوں نے کہا کہ وجود خود اپنے وجود کے ساتھ موجود ہے، ایسی صورت میں تسلسل کا سلسلہ رک جاتا ہے، بعضوں نے دعویٰ کیا ہے کہ وجود صرف

ایک اعتباری امر ہے، جس کا تحقق اعیان و خارج میں نہیں ہے، بعضوں نے کہا کہ وجود نہ موجود ہے نہ معدوم، لیکن حق یہ ہے، کہ وجود اپنے عام معنی کے لحاظ سے تو اعتباری ہے، لیکن اسی اعتباری معنی کے جو افراد ہیں، وہ حقیقی، اور واقعی ہستیاں ہیں، ان اختلافات میں یہ بھی ہے، کہ خاص خاص وجود ماہیتوں کی عین ہیں، یا ان پر زائد ہیں، اس میں حق یہ ہے، کہ واقع اور نفس الامر کے لحاظ سے وجود ممکن ماہیتوں کا عین ہے، اور ذہنی اعتبار میں، وجود ماہیت کا غیر ہے،

ان اختلافات میں ایک یہ بھی ہے، کہ وجود کا لفظ آیا مختلف معانی اور مفہومات میں مشترک ہے، یا اس کی حیثیت کلی متواطی کی ہے، جس کا اطلاق تمام موجودات پر ایک ہی معنی کے اعتبار سے ہوتا ہے، جس میں کوئی تفاوت نہیں ہے، یا سب پر اس کا اطلاق بطور کلی مشکک کے ہوتا ہے، بایں معنی کہ معنی تو واحد ہیں، یعنی کون اور بود لیکن تمام افراد پر اس کا اطلاق ایک ہی حیثیت اور مرتبے کے اعتبار سے نہیں ہوتا، اور یہی بات حق ہے،

ان اختلافات میں یہ بھی ہے کہ، وجود خواہ حقیقی امر ہو، یا انتزاعی، لیکن بہر حال موجود کے مفہوم میں اس کا اعتبار ضرور کیا گیا ہے، اور ظاہر ہے، کہ کسی شے پر یہ حکم کرنا، کہ وہ موجود ہے، یا نہیں، اس کے لیے ضرور ہے، کہ موضوع میں مبدء (وجود) کا قیام حقیقۃً یا مجازاً ہو، (بہر حال یہ ضروری سمجھتے ہیں کہ موجود کے حمل کے لیے مبدء کا قیام مجازاً یا حقیقۃً ہو) اور بعضوں کا خیال ہے، کہ موجود خود ایک بسیط مفہوم ہے، جس میں کوئی مبدء داخل نہیں ہے، اور اس کے مبدء کا تحقق نہ خارج میں ہے نہ ذہن میں ہے، اور نہ اس کے موضوع میں اس کا قیام حقیقۃً یا مجازاً ہے، بلکہ کسی شے کے موجودیت کے فقط یہ معنی ہیں، کہ خود اس شے کو مشتق (موجود) کے ساتھ اتحاد ہے، اس کے سوا یہاں کوئی اور بات نہیں ہے، لیکن پہلی بات ہی حق ہے جس میں شبہے کی کوئی گنجائش نہیں،

عرشی خلاصہ	جو باتیں اب تک تمھارے گوش زد ہوئی ہیں، ان سے بہ آسانی یہ بات سمجھ میں آسکتی ہے کہ وجود کی حقیقت یہی ہے کہ وہ اطلاق و تقیید کلیت جزئیت، عموم و خصوص کے قیود سے

آزاد ہے، وہ واحد ہے، لیکن اس وحدت کی وجہ سے اس کی ذات میں کسی جدید امر کا اضافہ نہیں ہوتا، وہ متشخص اور متعین ہے، لیکن ایسے تشخص و تعین کے ساتھ جو اس میں کسی نئی بات کو نہیں بڑھائے، بہرحال نہ وہ کثیر اور نہ مبہم، لیکن اس کی وحدت اور اس کا تشخص، اسی نوعیت کا ہوتا ہے، جو ہم نے بیان کیا اور آیندہ مزید صراحت اس کی اور کی جائے گی، جس کا حاصل یہی ہے، کہ وجود کی حقیقت اور اس کی ذات صرف تحصیل اور محض فعلیت وظہور ہے، باقی پھر اس کے ساتھ جو امکانی معانی کلی مفہومات، اعتباری اوصاف، ذہنی نعوت و صفات، کا اضافہ ہوتا ہے، یہ محض ان مراتب، اور مقامات کا نتیجہ ہوتا ہے، جس کا سراغ حق تعالیٰ کے قول رفیع الدرجات سے ملتا ہے، ان امور کے اضافے کے بعد وہ مطلق بھی ہو جاتا ہے، اور مقید بھی، کلی بھی اور جزئی بھی، واحد بھی کثیر بھی، مگر بایں ہمہ اس کی ذات میں کسی قسم کا تغیر اور اس کی حقیقت میں کسی طرز کا انقلاب پیدا نہیں ہوتا، وہ ان جوہری ماہیتوں کے مانند نہ جوہر ہے، جو وجود زاید اور اس کے لوازم کی محتاج ہوتی ہیں، اسی طرح وہ عرض بھی نہیں ہے، کیونکہ وجود کے موجود ہونے کے جب یہی معنی نہیں ہیں، کہ اس کے لیے کوئی ایسا وجود ثابت ہے، جو اس کی ذات پر زائد ہے، تو پھر اس کے لیے ایسے وجود کا اثبات جو کسی محل اور موضوع میں ہو، کس طرح ممکن ہے اس لیے اس صورت میں وہی دقت پیش آئے گی، جس کی طرف اشارہ کرتا چلا جا رہا ہوں، کہ شے خود اپنے نفس پر مقدم ہو جائے گی، اسی طرح وجود کوئی اعتباری امر بھی نہیں ہے، جیسا کہ بعض ظالموں نے کہا، کیونکہ ظاہر ہے کہ وجود تھا، اور اس وقت ان اعتبار کرنے والوں کا پتہ بھی نہ تھا، چہ جائیکہ ان کے اعتبارات،

یہ بات کہ اگر کوئی چیز کسی دوسری چیز کی شرکت کے بعد عقلی اور ذہنی شے ہو جاتی ہے، یا موجودیت یا مصدری کون اور بود وجود سے منتزع ہوتے ہیں یہ اعتباری امور ہیں، قطعاً اس سے یہ لازم نہیں آتا، کہ حقیقت وجود یہ خود اپنی ذات کی حیثیت سے بھی اعتباری ہو جائے،

اسی طرح بایں ہمہ صفات وجود تمام اشیا کے لیے عام ہے، کیونکہ سارے جہان کی ماہیتوں کو وہ اپنے اندر لپیٹے ہوئے ہے، اور سب پر پھیلا ہوا ہے،

حد یہ ہے کہ عدم مطلق تک کو وہ عارض ہوتا ہے، اور جو چیز عدم مطلق کی طرف مضاف ہے، اس کو بھی، وہ قوت و استعداد جیسی عدمی باتوں کو بھی عارض ہوتا ہے اس کا معروض فقر و فاقہ وغیرہ جیسے عدمی مفہومات بھی ہیں، آخر جتنے اعدام اور نیستیاں ہیں، یہ جو آپس میں ایک دوسرے سے عقل اور ذہن میں امتیاز حاصل کرتے ہیں، نور وجود کے سوا ان کا ذریعہ اور کیا ہو سکتا ہے، کہ عقل اسی کی راہ سے بعض اعدام کے متعلق حکم کرتی ہے، کہ اس کا وجود ممتنع بالذات ہے، یا بعض کو ممکن قرار دیتی ہے، مثلاً یہ کہ جس کا وجود ممکن ہے، اسی کے ذریعے سے پتہ چل جاتا ہے، کہ اس کا عدم بھی ممکن ہے، الغرض یہ اور اس قسم کے دوسرے اعتبارات اور احکام سب وجود ہی کی روشنی میں ممتاز ہوتے ہیں،

اسی طرح تحقیق کی رو سے دنیا کی کوئی شے وجود سے زیادہ ظاہر اور واضح نہیں ہو سکتی، یہاں تک کہ بعضوں نے تو اس کے بدیہی ہونے تک کا دعویٰ کیا ہے، لیکن حقیقت و کنہ کے اعتبار سے دنیا کی کوئی چیز اس سے زیادہ خفی اور پوشیدہ نہیں ہے، تا اینکہ بعضوں نے اسی بنیاد پر اس کو محض امر اعتباری قرار دیا مگر اس کے ساتھ واقعہ یہ ہے، کہ عقل میں ہو، یا خارج میں، کوئی چیز بغیر وجود کے متحقق ہی نہیں ہو سکتی، پس سچ یہی ہے کہ وجود اپنی ذات کے ساتھ سب کو محیط ہے، ساری چیزوں کا قوام اور سرمایہ وجود ہی کے ذریعے سے حاصل ہوتا ہے کیونکہ اگر وجود نہ ہوتا تو کچھ نہ ہوتا نہ ذہن میں اور نہ خارج میں بلکہ وجود ہی ہر شے کا عین ہے، اور وہی اپنے مختلف مراتب میں تجلی کرتا ہے، اور اپنی صورتوں اور مرتبی حقایق کے ساتھ عقل کے سامنے وجود ہی ظاہر ہوتا ہے اور وہی خارج میں جلوہ ریزی کرتا ہے، اس وقت اس کا نام ماہیت اور اعیان ثابتہ رکھا جاتا ہے، جیسا کہ میں نے بیان کیا، اور وہ یعنی ماہیت اور اعیان ثابتہ اپنے تمام وجودی صفات کے ساتھ وجود کی ذات میں غرق ہوتے ہیں اسی لیے ماہیت اور وجود میں مغائرت جو کچھ ہوتی ہے وہ صرف ذہنی اور عقلی حیثیت سے، اسی طرح سلبی صفات اگرچہ بالذات ان کا تعلق عدم سے ہوتا ہے، لیکن ایک طریقے سے ان کا مرجع بھی بالآخر وجود ہی ہوتا ہے،

اسی طرح سے خارج میں ہو یا ذہن میں، اپنی بساطت کی وجہ سے وجود نہ انقسام کو قبول کرتا ہے نہ کسی قسم کی تجزی، کیونکہ اس کے لیے نہ کوئی جنس ہے اور نہ فصل پھر اس کے لیے کوئی حد اور تعریف کیا ہوگی، جیساکہ تم کو معلوم بھی ہو چکا ہے اور وجود ہی وہ امر ہے، جس کے لیے تمام کمالات لازم ہیں اور اسی کے ساتھ سارے صفات قائم ہیں، پس اصل یہ ہے، کہ وجود ہی حی (زندہ) بھی ہے، علیم (دانا) بھی ہے، قادر (توانا) بھی ہے، سمیع (شنوا) بھی ہے، بصیر (بینا) بھی ہے، اور ان سارے صفات کے ساتھ وہ بالذات موصوف ہے، اس اتصاف میں کسی ایسے واسطے کو دخل نہیں جس کے ذریعے سے کمالات اشیا کو ثابت ہوتے ہیں، بلکہ وجود ہی جب مختلف صورتوں میں تجلی اور تحول کی راہوں سے ظہور فرما ہوتا ہے تو اشیا مختلف کمالات کی صورتوں سے موصوف ہوتی ہیں، پس مختلف ذاتوں کا اس حیثیت سے وہ تابع ہے کیونکہ آخر یہ ذات اپنی جگہ خاص وجود ہیں، پھر ان خاص وجودوں کا یہ حال ہے، کہ ان میں جو پہلا ہوگا، وہ اپنے مقدم وجود میں مستہلک وغرق ہوتا ہے پھر خاص وجودوں کا پورا مجموعہ وجود حق الٰہی کی احدیت میں مستہلک ہو جاتا ہے، اور اوں کے جلال وکبریائی قہر وغلبہ میں سب مضمحل ہو کر رہ جاتے ہیں جیساکہ آیندہ اس پر برہان قائم کیا جائے گا،

پس وجود ہی وہ واجب الوجود اور ذات حق ہے، جو خود اپنی ذات کے ساتھ ثابت اور قائم ہے، اور اسی نے اپنے سوا دنیا کی ساری چیزوں کو ثابت اور قائم کر رکھا ہے، وہی تمام الٰہی اسما کے ساتھ موصوف ہے اور ربانی صفات اور نعوت کے ساتھ منعوت ومتصف ہے،

وہی ہے جس کی طرف پیغمبروں اور ولیوں کی زبانوں نے دعوت دی اور اسی کی ذات کی طرف انھوں نے خلق اللہ کی رہنمائی کی، ان ہی کی زبانوں پر اس نے خبر دی کہ وہ اپنی ہویت کے ساتھ اپنی حقیقت کے اعتبار سے ہر چیز کا غیر ہے، وہ جب کسی چیز کو ایجاد کرتا ہے تو اس کے ایجاد کرنے کے فقط یہ معنی ہیں، کہ اس شے میں وجود نے مختفی اور پنہاں ہو کر خود اس شے کو ظاہر کر دیا،

اور قیامت کبریٰ میں اشیا کے معدوم کرنے کے یہ معنی ہیں کہ وجود کا ظہور اپنی وحدت کے ساتھ اس طرح ہوگا کہ اشیا پر غالب آکر ان کے تمام تعینات اور خاص خاص علامات ونشانات کو مٹا دے گا' اور ان سب کو متلاشی اور محو کرے گا' جیساکہ خود حق تعالیٰ کا ارشاد ہے آج کس کا ملک ہے؟ صرف خدائے واحد قہار کا (لمن الملك اليوم لله الواحد القهار) ہر چیز برباد ہو جائے گی' لیکن صرف وجہ اللہ (کل شيئ هالك الا وجهه) اور قیامت صغریٰ میں وہ عالم شہادت سے عالم غیب میں متحول ہو جاتا ہے'

بہر حال جس طرح خلق اللہ کے تعینات کا وجود اس طرح ہوتا ہے کہ کثرت کے مراتب میں الٰہی تجلیات ظہور فرما ہوں' اسی طرح ان تعینات کا ازالہ اس طرح ہوگا کہ ذاتی تجلیات وحدت کے مرتبے میں سمٹ جائیں' الغرض ماہیتیں کیا ہیں؟ اس کے کمالات کی صورتیں اور اس کے اسماء وصفات کے مظاہر کیا ہیں' جو پہلے علم میں' پھر عین اور خارج میں ظاہر ہوئے لیکن اسما کی اس کثرت اور صفات کے اس تعدد وتفصیل سے حق کی حقیقی وحدت اور اس کے سرمدی کمالات میں کوئی نقص پیدا نہیں ہوتا جس کا بیان عنقریب آگے آئے گا'

منہج سوم

"وجود کی موجود نشاءت جس کا مشاہدہ ہو رہا ہے اس کے سوا بھی اس کی اور نشاءت ہے' اس منہج میں اس کی طرف اور ان امور کی طرف جو اس کے ساتھ وابستہ ہیں اشارہ کیا جائے گا مضامین چند فصلوں میں منقسم ہیں''

فصل اوّل

وجود ذہنی اور ظہور ظلّی کو اس فصل میں ثابت کرنے کی کوشش کی جائے گی'

ظاہر پرستوں کے ایک چھوٹے فرقے کے سوا حکما متفق اللسان ہیں کہ تمام اشیا کے لیے وجود ظاہر اور اس کے ظہور کے سوا جو ہر شخص کو معلوم ہے ایک اور وجود ایک اور ظہور بھی ہے جس کی تعبیر وجود ذہنی سے کی جاتی ہے جو اس شے کا مظہر ہوتا ہے' بلکہ در اصل اس شے کے ظہور کا مقام عقل کی ادراکی قوتیں اور حس کے شعوری تاثرات ہوتے ہیں'

بحث سے پہلے ایک تمہید کی ضرورت ہے جس کا ذکر پہلے کیا جاتا ہے'

تمہید

قبل اس کے کہ اصل مدعا اور مقصود پر دلائل قائم کیے جائیں اور اس کے متعلق گفتگو کی جائے بطور تمہید کے ہم دو مقدموں کا ذکر کرنا چاہتے ہیں :-

پہلا مقدمہ یہ ہے کہ ممکنات کے متعلق جیسا کہ تم کو معلوم ہو چکا ہے کہ اس میں ایک تو ماہیت ہوتی ہے، اور دوسرا وجود، اور آیندہ برہانی طور پر تم کو یہ بات بھی معلوم ہو جائے گی، بلکہ جن امور پر میں اس وقت تک تنبیہ کرتا ہوا چلا آرہا ہوں غور کرو گے تو بالکل ممکن ہے، بشرطیکہ تمہاری عقل کی باگ خود تمہارے ہاتھ میں ہو کہ تم میں یہ یقین پیدا ہو چکا ہو گا کہ فاعل اور جاعل کا بالذات اور پہلا اثر (ممکن میں) اس کا وجود ہی ہوتا ہے، نہ کہ اس کی ماہیت، کیونکہ ماہیت تو جعل و خلق آفرینش و پیدائش، تحصیل و تکمیل وغیرہ ان تمام باتوں سے مستغنی اور بے نیاز ہے لیکن یہ بے نیازی ماہیت کے وجوب کی وجہ سے نہیں ہوتی اور نہ اس وجہ سے کہ اپنی فعلیت میں وہ شدید ہے بلکہ معاملہ بالعکس ہے، یعنی اس استغنا کی وجہ اس کا انتہائی نقص، اور اس کی غایت پوشیدگی و پنہانی اور شدت ضعف ہے۔

اس کی طرف بھی اشارہ گزر چکا ہے کہ وجود ایک ایسی حقیقت ہے جو شدت و ضعف، کمال و نقص میں بہت متفاوت ہوتی ہے، اور یہ کہ جس کا وجود جس قدر قوی اور کامل ہو گا اسی قدر وہ آثار جو وجود پر مرتب ہوتے ہیں زیادہ ہوں گے، کیونکہ آثار کا سرچشمہ تو وجود ہی ہوتا ہے، اور یہ بھی ہوتا ہے کہ ایک ہی ماہیت اور ایک ہی مفہوم کے وجود کے مختلف پیرائے اور اس کے ظہور کے مختلف ڈھنگ حصول اور کون د بود کے طرح طرح کے ڈھب اور نقش ہوتے ہیں جن میں بعض بعض سے زیادہ قوی اور ان میں سے بعضوں پر ایسے آثار و خواص مرتب ہوتے ہیں جو دوسروں پر نہیں ہوتے گویا جیسے جوہر ایک ماہیت واحدہ ہے لیکن یہی جوہری ماہیت کبھی اس طرح پائی جاتی ہے کہ بجائے خود مستقل بالذات ہے مادّے سے بالکل علیحدہ ہے، کون و فساد، بگاڑ و بناؤ سے اس کا دامن پاک ہے، تغیر و انقلاب کی اس میں گنجائش نہیں دوسروں پر اثر ڈالتا ہے، فعال ہے، اور اپنی جگہ ثابت ہے، مثلاً عقول مفارقہ (جو مادّے سے مفارق اور جدا ہیں، ان کا حال اپنے اپنے مقامات پر بیان کیا گیا ہے) اور یہی

جوہری ماہیت کبھی اس طرح بھی پائی جاتی ہے کہ مادّے کے ساتھ آلودہ ہے اور غیر سے منفعل اور متاثر ہے، اور متحرک بھی ہوتی ہے، اور ساکن بھی، بنتی بھی ہے، اور بگڑتی بھی، مثلاً اپنے مختلف طبقات کے لحاظ سے صورت نوعیہ کا حال ضعف اور فقر میں ہے، اور اسی جوہر کا ایک رنگ یہ بھی ہے کہ وہ ان دونوں گزشتہ بالا صورتوں سے بھی زیادہ ضعیف شکل میں پایا جاتا ہے کہ اس وقت وہ نہ فاعل ہوتا ہے اور نہ منفعل نہ ساکن رہتا ہے نہ متحرک، مثلاً وہ صورتیں جنھیں انسان اپنے وہم میں پیدا کرتا ہے، اور ان کے وجود کی وہ حیثیت (جو بحیثیت موہوم ہونے کے ہے)

دوسرا مقدمہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے انسانی نفوس کو اس امر کا اقتدار دے کر پیدا کیا ہے کہ وہ مادّی اور مجرد اشیا کو وجود عطا کر سکیں، یعنی ان کے ایجاد کرنے کی قوت انسان کو خدا کی طرف سے دی گئی ہے کہ اس کا تعلق بھی ملکوت کی ذات اور حقیقت سے ہے، وہ بھی تو قدرت وسطوت کے عالم سے علاقہ رکھتا ہے، پھر جب ملکوتیوں میں اس کی قدرت ہے، کہ وہ ان عقلی صورتوں کو جو ان کی ذات کے ساتھ قائم ہیں پیدا کر سکیں اور ان کونی صورتوں کو وجود بخشیں جو مادّے کے ساتھ قائم ہیں، اور یہ بھی قاعدہ ہے کہ فاعل سے جو صورتیں صادر اور پیدا ہوتی ہیں ان صورتوں کا حصول اور وجود بذات فاعل ہوتا ہے بلکہ سچ یہ ہے کہ ایسی صورتوں کا وہ حصول جو خود ان کی ذات کا ہو اس کے سوا اور کچھ نہیں ہوتا کہ فاعل کے لیے ان کا حصول ہو، یعنی ان کا حصول جو بذات فاعل ہے وہی ان کا وجود فی نفسہ ہے، اس کے علاوہ ان صادر شدہ صورتوں کا اور کوئی وجود و حصول نہیں ہوتا،

لیکن یہ بھی اس کے ساتھ یاد رکھنا چاہئے کہ کسی شے کا حصول اگر کسی شے کے لیے یا کسی شے کے ساتھ ہو تو اس کے لیے یہ ضروری نہیں ہے کہ اس چیز کا حلول بھی اس میں ہو جس کے ساتھ یا جس کے لیے اس کا حصول ہے، اور نہ یہ ضروری ہے کہ ایسی صادر شدہ صورتیں اپنے فاعل کی صفت ہوں، بلکہ بسا اوقات ایسا ہوتا ہے کہ ایک شے کسی شے کے لیے حاصل ہے، لیکن اس کا

قیام اس میں نہیں ہوتا، نہ ایسا قیام جس کو حلول سے تعبیر کرتے ہیں، یعنی وہ چیز جس کا حصول بذات غیر ہے، اور اس غیر میں وہ حال ہو، نہ ایسا قیام جو صفت کا موصوف میں ہوتا ہے، مثلاً تمام موجودات حضرت باری عزاسمہ کے لیے حاصل ہیں، اوران کا یہ حصول ایسا حصول ہے جو اس حصول سے اشد ہے جس کو حصول لنفسہا کہتے ہیں، یعنی ان کے اس وجود سے جو بذات خود ان کے لیے ثابت ہوتا ہے، اس سے بھی یہ وجود زیادہ استوار اور محکم ہے، جو حق کے ساتھ ان موجودات کو ہے اور اس حصول سے بھی زیادہ اشد ہے جو مقبول کا قابل کے لیے ہوتا ہے، جیسا کہ علم کے مباحث میں تم کو زیادہ صراحت سے بتایا جائے گا، لیکن موجودات کا قیام خدا کی ذات کے ساتھ نہ ایسا قیام ہے جیسا کہ ناعتی اور صفاتی موجودات کا حلول اپنے محل میں ہوتا ہے،

اور یہ بھی کلیہ ہے کہ ایسا موجود جو مادّے سے مجرد ہے اس کے لیے جس صورت کا حصول جس نہج اور جس طرز پر بھی ہو اس حصول کا سارا دارومدار اس پر ہوتا ہے کہ مجرد اس صورت کا عالم ہے،

بہر حال مجرد کی یہ عالمیت اور اس مجرد کا ان صورتوں کو جاننا اس کے یہ معنی ہیں کہ ان صورتوں کا حصول مجرد کے لیے ہے، خواہ ان صورتوں کا قیام اس مجرد میں ہو یا نہ ہو، اسی طرح کسی شے کا کسی چیز کا عالم ہونا اس کا بھی دارومدار اسی پر ہے کہ اس شے کا اس چیز کے لیے حصول ہے، خواہ یہ صورت معلومہ اور اس شے کی جو اس کا عالم ہے عین ہو، ایسی صورت میں اس صورت معلومہ کا حصول صرف عالم کے حصول سے عبارت ہوگا، مثلاً ہمیں جو خود اپنے نفس کا علم ہے، یا یہ صورت معلومہ عالم کے ذات کی غیر ہوگی، اس شکل میں کبھی تو ایسا ہوتا ہے کہ صورت معلومہ کا حصول عالم کی ذات میں ہوتا ہے، یہ اس وقت ہوتا ہے کہ شے عالم صورت معلومہ کی قابل ہو، اور کبھی ایسا ہوتا ہے کہ صورت معلومہ کا حصول عالم کی ذات سے سرزد اور پیدا ہوتا ہے، اور یہ اس وقت ہوتا ہے کہ عالم کی ذات صورت معلومہ کی فاعل اور جاعل ہو،

بہر حال کسی مجرد شے کے لیے کسی شے کا حصول جس کے دوسرے معنی یہ تھے کہ

شے مجرد اس شے کا عالم ہے، اور یہی عالمیت شے معلوم کا حصول تھا، یہ حصول مختلف طور پر ہوتا ہے، یعنی یہ حصول کبھی حصول فی نفسہ کے رنگ میں ہوتا ہے، اور کبھی یوں ہوتا ہے کہ اس حصول کا ظہور عالم میں ہو کر ہوا ہے، اور کبھی صرف اس کا حصول صرف عالم کے لیے ہوتا ہے،

الغرض اب سمجھنا چاہیے کہ انسانی نفس کے لیے بھی ایک مستقل عالم ہے، جو محض اسی کی ذات کے ساتھ مخصوص ہے، اس عالم میں جواہر بھی ہیں، اور اعراض بھی، پھر اعراض میں ایسے اعراض بھی ہیں جو مادّے سے جدا رہتے ہیں، اور ایسے بھی ہیں جن کا وجود مادّے کے ساتھ ہوتا ہے اس میں ایسے افلاک بھی ہیں جو متحرک ہیں، ایسے بھی ہیں جو ساکن ہیں، اس میں عناصر بھی ہیں، اور مرکبات بھی الحاصل وہ سارے حقائق جن کا نفس انسانی مشاہدہ کرتا ہے، ان کا ایسا حصول جو نفس انسانی کے لیے ہے اسی حصول اور وجود کے ساتھ نفس انسانی میں ان کے لیے ایک مستقل وجود اور حصول ہے، جس میں ان کے دوسرے حصولوں اور وجودوں کو قطعاً دخل نہیں، ورنہ تسلسل لازم آئے گا،

اس کو یوں سمجھو! کہ حق تعالیٰ ایسے موجودات کا بھی خالق ہے (جو کسی چیز یعنی بغیر مادہ) کے پیدا ہوتے ہیں، جن کو موجودات مبدعہ کہتے ہیں، اور ایسی چیزوں کا بھی پیدا کرنے والا ہے (جو دوسری چیزوں سے پیدا ہوئی ہیں) جن کو موجودات کائنہ کہتے ہیں، اللہ تعالیٰ نے اسی سلسلے میں انسانی نفس کو بھی پیدا کیا ہے، جو اپنی ذات اپنے صفات، اپنے افعال میں حق تعالیٰ کی مثال ہے کیونکہ ذات حق اگرچہ منزہ و مقدس ہے تو مثل سے نہ کہ مثال سے، اور جب اس کے لیے مثال ہو سکتی ہے تو اسی بنیاد پر کہا جاتا ہے کہ نفس انسانی کی تخلیق اسی لیے ہوئی ہے کہ وہ ذات میں صفات میں افعال میں خدا کی مثال بن سکے، تاکہ نفس انسانی کی معرفت حق کے لیے زینہ بن سکے، اسی لیے حق تعالیٰ نے نفس انسانی کو اس طور پر پیدا کیا کہ وہ حوادث، واکوان حیز و مکان، جہت و سمت سے پاک ہے اس کو خدا نے بنایا، اور اس طرز پر بنایا کہ اسے قدرت بھی دی، علم بھی دیا، ارادہ بھی دیا، حیات، زندگی، سمع، بصر، سب کچھ دیا، پھر اسے مملکت اور سلطنت

عطا کی، ایسی حکمت جو اس کے باری اور خالق کی حکمت سے مشابہ ہے جس میں وہ جو کچھ چاہتا ہے، پیدا کرتا ہے، اور انتخاب و اختیار کرتا ہے، جس بات کا ارادہ کرتا ہے، لیکن باوجود اس کے کہ اس کی اصلیت عالم ملکوت میں ہے، اور ملکوتی حقائق و سنخ سے اس کا تعلق ہے، وہ قدرت کے عالم عظمت و سطوت کے سرچشمے سے آیا ہے تاہم اپنے وجود اور قوام میں چونکہ ضعیف واقع ہوا ہے جس کا اندازہ اس سے ہو سکتا ہے کہ تنزل اور پستی کی جانب ہمیشہ اس کی لو لگی رہتی ہے، اس میں اور اس کے باری و خالق کے درمیان میں متعدد واسطے حائل ہیں، اور یہ قاعدہ ہے کہ جب ہستی و وجود کے سرچشمے، اور کسی شے کے درمیان واسطوں کی کثرت ہو جائے تو لازمی طور پر اس قسم کی چیزوں میں فطرةً ضعف اور کمزوری پیدا ہو جاتی ہے، اس کی قوت گھٹ جاتی ہے، اس کے وجود میں اضمحلال پیدا ہو جاتا ہے،

اسی ضعف اور کمزوری کا نتیجہ ہے کہ نفس انسانی پر جو چیزیں مرتب ہوتی ہیں اور جن افعال و آثار کو وہ پیدا کرتا ہے ان کے وجود میں انتہائی ضعف ہوتا ہے، بلکہ جو خیالی صورتیں اور ذہنی ہستیاں نفس انسانی سے پیدا ہوتی ہیں وہ دراصل ان خارجی وجودوں کے اظلال اور ان کی تصویر و عکس ہوتی ہیں جو باری عز اسمہ سے صادر ہوئے ہیں، اگرچہ ماہیت تو ان کی دونوں وجودوں میں محفوظ ہوتی ہے، لیکن بایں ہمہ ان خیالی وجودوں اور ذہنی صورتوں پر وہ آثار مرتب نہیں ہوتے جو ان پر خارج میں مرتب ہوتے ہیں،

ہاں! کبھی کبھی ایسے نفوس جو بشریت کی چادر پھینک کر تجرد کے مقام تک پہنچ چکے ہوں، اور ارتقا و عروج کی منزلوں تک جن کی رسائی ہو چکی ہے، عالم قدس، مقام کرامت سے چونکہ ان کا علاقہ بہت مستحکم ہو جاتا ہے، ایسے لوگ اپنی شدت قوت اور انتہائی زور کی بدولت اس پر قادر ہو جاتے ہیں کہ وہ ایسی چیزیں پیدا کریں جنھیں خارجی وجود حاصل ہو، اور جن پر وہی آثار اور نتائج مرتب ہوں (جو خارجی موجودات پر مرتب ہوتے ہیں)

بہرحال نفس سے جو چیزیں اس طرز پر صادر ہوتی ہیں اور جن کا ظہور اس شکل میں ہوتا ہے اسی کا نام وجود ظلی اور ذہنی ہے، اور ظہور کی وہ

نوعیت جس پر واقعی آثار مرتب ہوتے ہیں اسی کا نام وجود خارجی اور عینی ہے،
یہی وہ بات ہے جس کی تائید شیخ جلیل محی الدین العربی اندلسی کے اس کلام سے ہوتی ہے جسے انھوں نے اپنی کتاب فصوص الحکم میں ان الفاظ میں ادا کیا ہے :-

"وہم کے ذریعے انسان اپنی خیالی قوت کے دائرے میں ان چیزوں کو پیدا کرتا ہے جن کا وجود بجز خیال کے اور کہیں نہیں ہوتا، اور یہ بات تو ہر عامی آدمی کو بھی حاصل ہے،

لیکن عارف ہمت کے ذریعے سے ان چیزوں کو پیدا کرتا ہے جن کا وجود خارج میں ہوتا ہے، اور وہی ہمت کا محل ہوتا ہے اور ہمت ہی اس مخلوق کی حفاظت کرتی ہے (اور جن چیزوں کو عارف) ہمت کے زور سے پیدا کرتا ہے ان کی حفاظت ونگرانی اسے تھکاتی نہیں اور اگر عارف پر اس شے کی نگرانی وحفاظت میں غفلت طاری ہو جائے جسے اس نے پیدا کیا ہے تو معاً اس کی وہ مخلوق معدوم ہو جاتی ہے،

ہاں ! اگر تمام مراتب کو عارف اس طرح منضبط کرلے کہ مطلقاً اس مخلوق سے غفلت نہ پیدا ہونے پائے (ایسی صورت میں ناگزیر ہے) کہ اس کے لیے ایک ایسا مرتبہ بنائے جس میں اس مخلوق کا مشاہدہ ہوتا رہے، پس عارف نے اپنی ہمت سے اگر اس طرح کی مخلوق پیدا کی اور اس کے احاطے میں وہ مخلوق اس طرح آگئی ہو تو ایسی مخلوق ہر مرتبے کے اندر اپنی صورت میں ظاہر ہوگی، اور خود یہ صورتیں (جو مختلف مراتب میں ہیں) باہم بعض بعض کی حفاظت کرتی رہیں گی، پس اگر عارف کسی مرتبے یا چند مراتب سے غافل بھی ہو جائے، لیکن ان مراتب میں سے کسی مرتبے کے اندر اس کا مشاہدہ بھی کر رہا ہو، اور اس صورت کی جس پر اپنی مخلوق کو اس نے پیدا کیا ہے اس مرتبے میں حفاظت کر رہا ہو، تو محض اس مرتبے کی صورت کی حفاظت کی بدولت جس میں وہ غافل نہیں ہے، تمام مراتب کی صورتیں محفوظ ہو جاتی ہیں، کیونکہ غفلت کبھی علم محیط نہیں ہوتی

نہ عموم میں نہ خصوص میں، میں نے یہاں ایک راز کا اعلان کیا ہے جس کے متعلق اہل اللہ نے بجائے اظہار کے ہمیشہ قربانیاں پیش کی ہیں،،

شیخ نے اس کے بعد فرمایا ہے:-

یہ ایک ایسا مسئلہ ہے جس کو کسی نے کسی کتاب میں آج تک نہیں لکھا، نہ میں نے نہ کسی اور نے بجز اس کتاب کے یاد رکھو! کہ یہ مسئلہ ایک دریتیم اور لولوئے فرید ہے خبردار اس سے کبھی غافل نہ ہونا، کیونکہ وہ مرتبہ جس میں تیرا حضور باقی ہے اور جس کی وجہ سے صورتیں باقی رہتی ہیں ان کی مثال اس کتاب کی ہے جس کے متعلق حق تعالیٰ قران میں فرماتا ہے "کتاب میں ہم نے کسی چیز کو نہیں چھوڑا" کہ یہی مرتبہ ہر اس چیز کا جامع ہے جو وقوع پذیر ہو چکی ہے، اور جو واقع نہیں ہوئی ہے یقیناً میں نے جو کچھ کہا اس کو وہی سمجھ سکتا ہے جو خود قرآن بن گیا ہو، کیونکہ قرآن تو صرف اللہ سے ڈرنے والوں، اور متقیوں ہی کو دیا جاتا ہے"

شیخ کا کلام ختم ہو گیا،

اس میں کوئی شبہ نہیں کہ ہم جس چیز کے اثبات کے درپے ہیں شیخ کے اس کلام سے اس کی پوری تائید ہو رہی ہے، اور اس سے میرے دعوے کو بڑی اعانت پہنچنے کے ساتھ اور بھی ضمناً عجیب نادر حقائق کا علم حاصل ہوتا ہے، انشاء اللہ اس کے تمام تفاصیل پر تم نفس کی بحث میں کامل طریقے سے واقفیت حاصل کر دگے، چاہیے کہ میں نے جو باتیں بطور تمہید کے یہاں بیان کی ہیں ان کو مضبوطی کے ساتھ ذہن نشیں کر لو، تاکہ وجود ذہنی کے مباحث اور ان کے مشکلات کے حل میں تمہیں وہ آسانیاں پیدا ہوں جو یہاں پیدا ہوتی ہیں،

فصل

"وجود ذہنی کے اثبات کے دلائل"

اس کے چند طریقے ہیں، پہلا طریقہ یہ ہے کہ ہم معدوم خارجی کا بسا اوقات تصور کرتے ہیں بلکہ ایسے معدومات کا بھی جیسے شریک باری، اجتماع نقیضین، جوہر فرد وغیرہ ہیں، ان چیزوں کا تصور اس طور پر کیا جاتا ہے کہ دوسرے معدومات سے ہم ان کو اپنے ذہن میں بالکل ممتاز پاتے ہیں اور ظاہر ہے کہ ایسے معدومات جو صرف معدومات ہوں ان کا باہمی امتیاز

بداہتہً محال ہے،

پس ثابت ہوا کہ اس قسم کے امور بھی ایک خاص قسم کے رنگ کا وجود رکھتے ہیں، اور جب ان کا وجود خارج میں نہ فرضی طور پر پایا جاتا ہے نہ بین طور پر اس لیے ناگزیر ہوا کہ ان کا وجود ذہن میں مانا جائے، اس پر اعتراض یہ وارد ہوتا ہے کہ معدوم کا علم کسی طرح حاصل نہیں ہو سکتا کیونکہ کسی شے کا علم بجز اس صورت کے جو اس شے سے ذہن میں حاصل ہوئی ہے اور کیا ہے اب اگر معدوم کی صورت ہو گی تو دو حال سے خالی نہیں یہ صورت اس معدوم کے مطابق ہو گی یا نہ ہو گی، اگر ہو گی تو لازم آئے گا کہ معدوم کے لیے بلکہ ممتنع بالذات کے لیے کوئی ایسی خارجی ذات ہو جو اس کی ذہنی صورت کے مطابق ہو، حالانکہ معدوم کے لیے کوئی ذات نہیں ہوتی، اور اگر مطابق نہ ہو گی تو پھر معدوم کا علم بھی نہیں ہو سکتا، کیونکہ علم تو ایسی صورت کا نام ہے جو معلوم کے مطابق ہوتی ہے،

اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ (علم کی تعریف میں جو یہ کہا جاتا ہے) کہ وہ صورت حاصلہ کے حصول کا نام ہے، اس میں حصول صورت سے مراد یہ نہیں ہے کہ ذہن میں شے معلوم کی شبیہ اور مثال اتر آتی ہے جس کو امر عینی اور خارجی شے سے محاکات اور مشابہت کا تعلق ہوتا ہے، اور حقیقت کی رو سے یہ ذہنی صورت امر خارجی کے مغائر ہوتی ہے، بلکہ ذہنی صورت سے مراد فی الحقیقت معلوم کی حقیقت ہی ہوتی ہے، لیکن اس حقیقت کے ظلی ظہور کے اعتبار سے جس پر وہ اثر جو شے سے مقصود ہوتا ہے، مرتب نہیں ہوتا، پس معدوم کا علم اس طریقے سے حاصل نہیں ہوتا کہ اس سے ہمارے ذہن میں کوئی ایسا مفہوم اترتا ہے، جس کا خارج میں کوئی ثبوت نہیں، ایسی صورت میں تقریر کے اندر جو یہ تردیدی سوال پیش کیا گیا تھا کہ صورت معدوم کے مطابق ہو گی یا نہ مطابق ہو گی، یہاں پیدا ہی نہیں ہوتا، اسی وجہ سے دونوں خرابیاں جو بتائی گئی تھیں وہ بھی لازم نہ آئیں، کیونکہ صورت جس چیز کا نام ہے، بجنسہٖ یہی تو وہ ہے جو خارج میں معدوم ہے، یہ جواب تو محققین کے خیال کے مطابق دیا جاتا ہے، لیکن جن کا مسلک یہ ہے، کہ ذہن میں شے کی شبیہ اور مثال حاصل ہوتی ہے، نہ کہ نفس شے،

اور اس کی حقیقت، ان کی جانب سے یہ کہا جائے گا، کہ کسی شے کے علم کے معنی یہ ہیں کہ اس کی شبیہ اور مثال کا ذہن میں حصول ہو، اس کے بعد دیکھا جائے گا، کہ یہ صورت اس کے مطابق ہے یا نہیں، اگر ہے تو اسی کے متعلق کہیں گے، کہ یہ موجود کا علم ہے اور اگر مطابق نہیں ہے، بس یہی معدوم کا علم ہے، الحاصل معدوم کی صورت بالفعل معدوم کے مطابق نہیں ہوتی، کیونکہ معدوم کی کوئی ایسی ذات ہی نہیں ہوتی جس کو خارج اور عین سے تعلق ہو، یعنی اس میں عینیت اور خارجیت ہو، البتہ یہاں جو کچھ مطابقت ہوتی ہے، وہ محض تقدیری اور فرضی بنیاد پر، جس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ اگر اس معدوم کے لیے خارج میں وجود ہوتا، یا اس کا وجود فرض کیا جائے تو اس وقت یہ صورت اس کے مطابق ہوتی،

پس معدوم کے علم کے فقط یہ معنی ہیں کہ ذہن میں ایسی شبیہ یا شبح ومثال حاصل ہوئی، جو (کسی خارجی شے) بالفعل کے مطابق نہیں ہے، یہ ہے وہ بات جو اس فرقے کی طرف سے کہی گئی، لیکن واقعہ یہ ہے کہ اثبات مقصود کے لیے اتنی بات قطعاً ناکافی ہے، کیونکہ کہنے والوں کے لیے یہ کہنے کی گنجائش ہے، کہ تمہارا یہ جواب ان معدومات میں تو چل جائے گا، جن کے لیے علاوہ "معدوم ہونے" کے بھی کوئی حقیقت ہے، لیکن معدوم مطلق کو جب صرف معدوم مطلق کی حیثیت سے تصور کیا جائے تو اس وقت اس میں اور تمہارے اس قول میں کہ ذہنی صورت سے مراد معلوم کی وہ حقیقت ہے، جو وجود ذہنی اور ظلی ظہور کے اعتبار سے اسے حاصل ہو، صریح تناقص پیدا ہوتا ہے، کیونکہ معدوم کے لیے بحیثیت معدوم ہونے کے کوئی وجود نہیں ہوتا، اور ظاہر ہے کہ جو چیز مخفی ہے، مخفی ہونے کی حیثیت سے اس کے لیے کسی قسم کا ظہور ثابت نہیں ہو سکتا، دراصل یہ وہی اشکال ہے، جو مجہول مطلق کے متعلق کیا جاتا ہے، اور عام طور سے مشہور ہے، عنقریب اس کے متعلق تمہارے سامنے اور بھی باتیں بیان کی جائیں گی، جو اس شبہے کے ازالے میں تمہیں نفع پہنچائیں گی،

دوسرا طریقہ یہ ہے کہ ایسی چیزیں جن کا خارج میں کسی قسم کا وجود نہیں ہوتا، ہم ان کے لیے ثبوتی اور صادق احکام ثابت کرتے ہیں، اسی طرح

وہ چیزیں جو موجود ہوتی ہیں، اور ہم ان پر مختلف قسم کے احکام لگاتے ہیں ظاہر ہے کہ ان کے لیے جو حکم ثابت کیا جاتا ہے، وہ محض ان افراد تک محدود نہیں ہوتا جو موجود ہو چکے ہیں، بلکہ (بسا اوقات) یہ حکم ان افراد کو بھی شامل ہوتا ہے جو موجود ہو چکے ہیں، اور ان کو بھی جو ابھی متحقق نہیں ہوئے ہیں، لیکن ان کو مقدر مان سکتے اور فرض کر سکتے ہیں، یعنی یہ حکم افراد محققہ اور افراد مقدرہ دونوں کو عام اور شامل ہوتا ہے، مثلاً یہ حکم کہ ہر عنقا پرندہ ہے، یا یہ حکم کہ ہر مثلث کے تینوں زاویے دو قائموں کے مساوی ہوتے ہیں، اور ظاہر ہے کہ ایجابی حکم کے لیے ضروری ہے کہ اس کا موضوع یعنی وہ چیز جس کے لیے حکم ثابت کیا جاتا ہے، موجود ہو، جس کی تصدیق خود انسانی فطرت کرتی ہے، پس اس قسم کے حکم کے لیے جب خارجی اور (عینی) وجود ضروری نہ ہوا، اسی سے ہم کو معلوم ہوا کہ ایسی چیزوں کے لیے ایک اور قسم کا وجود ہوتا ہے، اور اسی کا نام وجود ذہنی ہے، یہ ہے وہ تقریر جو عام طور پر لوگوں نے کی ہے، لیکن مختلف وجوہ سے اس میں مباحث پیدا ہوتے ہیں،

پہلی بحث یہ ہے کہ اس میں شک نہیں کہ اس قسم کے قضایا ایسے قضایا نہیں ہوتے جنھیں فعلیۂ خارجیہ کہا جاتا ہے، اور اسی وجہ سے مثلاً یہ قضیہ "کہ ہر عنقا پرندہ ہے" اس کا قطعاً مطلب یہ نہیں ہوتا کہ ہر وہ چیز جو عنقا کا فرد ہے خواہ تقدیری طور پر ہی فرد کیوں نہ ہو وہ بالفعل پرندہ ہے، کیونکہ جو وجود ذہنی کا منکر ہے اس حکم کے صادق ہونے کا بھی یقیناً انکار کرے گا، بلکہ واقعہ یہ ہے کہ ان کا شمار ان قضیوں میں ہے، جنھیں قضیۂ حقیقیہ کہا جاتا ہے، جن کے موضوع کے متعلق یہ تسلیم کیا گیا ہے کہ ان کے وجود کو مقدر مانا گیا ہے، اور فرض کر لیے گئے ہیں، اور اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ ہر وہ چیز جو موجود ہونے کے بعد فلاں عنوان (مثلاً عنقا کے عنوان) کے ساتھ موصوف ہوگی تو وہ اس حیثیت سے اگر موجود ہو اس پر یہ فلاں محمول (مثلاً پرندہ ہونا) صادق آئے گا، بہرحال اس قسم کے احکام موضوع کے وجود کو محض تقدیری اور فرضی طور پر چاہتے ہیں، اور جائز ہے کہ ایسا (فرضی وجود) خارجی وجود بھی ہو، پس اس تقریر سے وجود ذہنی کی ضرورت قطعاً ثابت نہیں ہوتی،

دوسری بحث یہ ہے کہ اس تقریر کو اگر نتیجہ خیز اور مکمل فرض کر لیا جائے تو اس سے لازم آتا ہے کہ اس قسم کے حکم کے وقت اس رنگ کے عنوانوں کے وہ کل افراد جو فرض کیے جا سکتے ہیں، ان کی غیر متناہی مقدار تفصیلی طور پر ہمارے ذہن میں موجود ہو، مثلاً جس وقت ہم مثلث کے لیے کوئی حکم ثابت کریں اور کہیں کہ ہر مثلث کے لیے فلاں بات ثابت ہے تو اس وقت چاہئے کہ ہمارے ذہن میں مثلث کے تمام وہ افراد جو فرض کیے جا سکتے ہیں تفصیلی طور پر موجود ہوں، اور اس کی وجہ یہ ہے کہ متاخرین کی تحقیقات نے قضیۂ محصورہ کے متعلق جس آخری نتیجے کا اعلان کیا ہے وہ یہی ہے کہ اس قضیے میں، (یعنی محصورہ میں) حکم افراد ہی کی ذاتوں پر ہوتا ہے تو ظاہر ہے کہ قضیۂ محصورہ کے صدق کے لیے صرف عنوان کا وجود نہیں بلکہ تمام افراد کا وجود ضروری ہوا، البتہ اگر متاخرین کی رائے سے ہٹ کر صرف تحقیق کی پیروی کرتے ہوئے یہ قرار دیا جائے کہ قضیۂ محصورہ میں جس چیز پر حکم کیا جاتا ہے یعنی اس کا محکوم علیہ در اصل (افراد نہیں) بلکہ عنوان ہی ہوتا ہے (جیسا کہ قضیۂ طبعیہ میں ہوتا ہے) لیکن دونوں میں فرق یہ ہے کہ محصورہ میں اگرچہ حکم عنوان ہی پر کیا جاتا ہے لیکن اس نقطۂ نظر سے کہ یہ حکم افراد تک بھی پھیل جائے گا، اور طبعیہ میں یہ بات پیش نظر نہیں ہوتی اس بنیاد پر یہ پیچیدگی تو حل ہو جاتی ہے جو پیدا ہو گئی، لیکن اس صورت میں بات صرف ان قضایا تک محدود ہو جائے گی جن کے موضوع کے لیے خارجی وجود کسی (فرد کے ضمن میں بھی) ثابت نہ ہو، اور نہ کہنے والا کہہ سکتا ہے کہ ایسے طبائع اور کلیات جو اپنے افراد کے ضمن میں پائے جاتے ہیں اور اس حیثیت سے ان کے لیے خارجی وجود ثابت ہو تو ظاہر ہے کہ اس قسم کے قضیوں کے موضوع کے لیے اگر ایک فرد بھی ایسا ہو جو خارج میں موجود رہے تو اس کا عنوان اسی فرد کے وجود کے ضمن میں خارج میں موجود ہو جائے گا، اور اس قضیے میں حکم محض اسی اعتبار سے صحیح ہو جائے گا، بہر حال ان قضایا کے موضوع کے لیے وجود ذہنی کی ضرورت ثابت نہ ہو گی) اس کے جواب میں اگر یہ کہا جائے کہ محصورہ میں موضوع کو اس حیثیت سے سامنے نہیں رکھتے کہ وہ کسی جزئی تشخص کے ساتھ متشخص ہے، یعنی یہ قضیۂ محصورہ کہ ہر انسان

کے لیے فلاں حکم ثابت ہے'' اس میں حکم انسان کے صرف اس فرد تک محدود نہیں ہوتا جو شخصی اور جزئی وجود کے ساتھ موجود ہے، بلکہ اس قسم کے قضایا میں موضوع کو اس طور پر اعتبار کرتے ہیں کہ وہ بہتوں (یعنی بہت سے افراد) کے اشتراک کو قبول کر سکتا ہو، اور اس اعتبار سے اس قسم کے قضیے کا بھی موضوع خارج میں موجود نہ ہوگا،

اس پر اعتراض کیا گیا ہے کہ جو چیز خارج میں موجود ہو کر اس طرح شخص ہو جاتی ہے کہ اشتراک کو قبول نہیں کر سکتی، یہی حال موجود ذہنی کا بھی ہے، یعنی جو چیز ذہن میں موجود ہوتی ہے، اس کو بھی ایک ایسا تعین اور تشخص عارض ہو جاتا ہے، جو اسی کو ناقابل بنا دیتا ہے کہ کسی قسم کے اشتراک کی اس میں گنجائش ہو، اسی لیے کسی مبہم اور غیر معین امر کے لیے بحیثیت مبہم و غیر معین ہونے کے ناممکن ہے کہ اس کو وجود عارض ہو، زیادہ سے زیادہ یہ ہو سکتا ہے کہ عقل وجود ذہنی کا لحاظ اس طور پر کرے کہ اس میں اس کے تعین و تشخص سے قطع نظر کیا گیا ہو،

پس جس طرح وہ جو ذہنی طور پر موجود اور متعین ہے اس کے متعلق جائز ہے اس کو محض وجود ذہنی کے اعتبار سے قطع نظر عن التعین لحاظ کیا جائے، کیوں نہیں بعینہٖ یہی اعتبار وجود عینی اور خارجی میں جائز ہو سکتا ہے، اگر نہیں ہو سکتا ہے تو اس کے لیے دلیل چاہیے،

لیکن سچی بات یہی ہے کہ جس چیز کو اس حیثیت سے تصور کیا جائے کہ اس میں اشتراک قبول کرنے کی صلاحیت ہے، اس قسم کی چیزوں کا تحقق بجز ذہن اور عقل کے اور کہیں نہیں ہو سکتا، لیکن اس میں بھی اس ذہنی تحقق سے قطع نظر کرنا ضروری ہے، یعنی ہوتی تو وہ ذہن ہی میں ہیں، مگر ان کے ذہن میں ہونے کا خیال نہ کیا جائے، جس کی تحقیق عنقریب انشاء اللہ تعالیٰ آئے گی،

تیسری بحث یہ ہے کہ ہم بسا اوقات ایسے شخص کا تصور کرتے ہیں جو کبھی موجود تھا اور اس شخص کے متعلق خارجی احکام ثابت کرتے ہیں، مثلاً ایسے جسم کے متعلق جو فنا ہو چکا ہے ہم یہ حکم کرتے ہیں کہ وہ سخت تھا، بھاری تھا، متحرک تھا، لازم یہ آتا ہے کہ ایسی صورت میں کہ اس شخص کی ذہنی صورت، اور اس کی خارجی ہستی

دونوں عدد کے اعتبار سے ایک ہو جائیں، کیونکہ ظاہر ہے کہ یہ احکام خارجی ہستی اور شخص کے تھے حالانکہ یہ بالبداہتہ محال ہے، بعضوں نے اس کے جواب میں یہ مان لیا ہے کہ ہاں! دونوں عدد کے اعتبار سے ایک ہی ہیں، اس شخص نے یہ نظریہ پیش کیا ہے کہ خارجی شخص اپنے خارجی تشخص اور عینی تعین ہی کے ساتھ خیالات کے اندر پایا جاتا ہے، لیکن یہ بالکل مہمل بات ہے اس لیے کہ ایک ذات کے لیے صرف ایک ہی وجود ہو سکتا ہے، آخر وجود یا تو عین تعین و تشخص کا نام ہے، یا تعین و تشخص وجود کا مساوق اور گویا ہم زاد ہے (یعنی دونوں ساتھ ساتھ ہوتے ہیں) (ایسی صورت میں دو وجود یعنی ذہنی اور خارجی کے اندر ایک ہی تشخص کو مشترک ماننا کس طرح درست ہو سکتا ہے) بلکہ اس کا صحیح جواب یہ ہے کہ خارجی محمول کے لیے بھی موضوع کی طرح ایک ذہنی صورت ہوتی ہے، جو محمول خارجی کے ساتھ مطابق ہوتی ہے، اور محمول کی یہ ذہنی صورت، موضوع کی ذہنی صورت کے ساتھ متحد ہوتی ہے، لیکن قضیۂ خارجیہ میں جو بات پیش نظر ہوتی ہے، وہ موضوع اور محمول کی وہ حالت نہیں ہوتی ہے جو ذہنی طور پر ان کے لیے ثابت ہو، بلکہ اس قضیے میں اس کی حکایت کی جاتی ہے اور خبر دی جاتی ہے کہ خارج میں ان دونوں (موضوع اور محمول) کا یہ حال ہے،

اور اس میں کوئی مضائقہ نہیں کہ ایک چیز جو ذہن میں موجود ہے، وہ کسی ایسے امر خارجی کی حکایت کرے جو اس کا محکی عنہ ہو، کیونکہ خبر دینے یا حکایت کرنے میں جو بات دیکھی جاتی ہے وہ یہ نہیں ہوتی کہ خود اس حکایت کا کیا حال ہے (یعنی ذہن میں ہے یا خارج میں) بلکہ اس شے کا حال مقصود ہوتا ہے جس سے خبر دی جا رہی ہے یعنی محکی عنہ کا وہ حال جو اس حکایت کے مطابق ہو،

تیسرا طریقہ وجود ذہنی کے اثبات کا یہ ہے کہ ہم ایسے اشخاص کو جو مختلف تعینات کے ساتھ متشخص ہوتے ہیں لیکن کسی ایک نوع کے نیچے مندرج ہیں، یا ایسے انواع جو مختلف فصول کی بنیاد پر باہم ایک دوسرے سے ممتاز ہوتے ہیں، لیکن کسی ایک جنس میں وہ مشترک ہیں، بہر حال اس قسم کی مختلف چیزیں جن میں کوئی ایک بات مشترک ہے اور اپنے ماتحتوں پر وہ اس طرح منطبق ہوتے

ہیں کہ ان میں ہر ایک کے متعلق یہ کہا جا سکتا ہے کہ وہ وہی امر کلی ہے جو ان سے منتزع ہو رہی ہے، مثلاً جائز ہے کہ انسان کے مختلف افراد سے ایک ایسا مشترک معنی ذہن پیدا کرے جو ان سب میں پایا جاتا ہو، یعنی وہی انسان مطلق کا مفہوم جو چھوٹے بڑے سب پر صادق آتا ہے، یا مثلاً حیوان کا مفہوم جو خچر گھوڑے، سب پر محمول ہوتا ہے اور سب کو عام ہے وہ ان تمام تعینات کا جامع ہے، اور بجائے خود اپنی ذات کی حد تک اپنے تمام ماتحتوں کے مادّی عوارض سے مجرد اور پاک ہے، (بہر حال اس قسم کے مشترک معنی کو ہم یقیناً فرض اور تصور کر سکتے ہیں اور کرتے ہیں) اب ظاہر ہے کہ ایسا مشترک معنی خارج میں واحد اور ایک ہو کر نہیں پایا جا سکتا، ورنہ لازم آئے گا کہ ایک ہی چیز متضاد صفات سے موصوف ہو، یعنی ان مختلف اور متبائن تعینات اور ان مختلف لوازم کے ساتھ متصف ہو، جو باہم بالکل متنافی اور متناقص ہیں یقینی بات ہے کہ اس مشترک معنی کا وجود کثرت کے ساتھ مشروط ہو گا، اب ہم نے چونکہ اس کو واحد معنی کی حیثیت سے تصور کیا ہے اور اس حیثیت سے خارج میں اس کا ہونا ناممکن ہے، لامحالہ اس لحاظ سے وہ صرف ذہن اور عقل میں ہی پایا جا سکتا ہے، (اور یہی دعویٰ تھا) اگر تم اس پر یہ اعتراض کرو کہ حکما کی جماعت محققین نے تو یہ طے کر لیا ہے کہ تمام اجناس اور انواع بلکہ تمام ایسے حقائق جو اعتباری نہیں ہیں بلکہ ان کا شمار حقائق واقعیہ و متاصلہ میں ہے، ایسی حقیقتوں کے لیے خارج میں بھی ایک قسم کا وجود ہوتا ہے، کیونکہ انھوں نے اس کی تصریح کی ہے کہ "کلی، نوع، جنس، وغیرہ کے مفہوم جن کا شمار ان لوگوں کے نزدیک معقولات اولیٰ میں ہے، اور جن کو بہ نسبت معقولات ثانیہ کے یہ معقولات اولیٰ کہتے ہیں، ان مفاہیم اور معانی کے معروضات میں یعنی جن چیزوں کو یہ عارض ہوتے ہیں وہ ایسے امور ہیں جو خارج میں موجود ہیں، اس نظریے کی بنیاد پر لازم آتا ہے کہ باعتبار وجود کے ایک ہی انسانیت کا مفہوم ان عوارض کے ساتھ بھی ہوتا ہے جن کی بدولت زید کی شخصیت یا عمرو وغیرہ اشخاص کی شخصیت متقوم ہوتی ہے، اور ان عوارض کے ساتھ متحقق ہونے کے باوجود دوسرے عوارض کے ساتھ بھی

پائی جاتی ہے جو ان تشخصات کے سوا اور ان کا غیر ہے، بایں ہمہ بجائے خود اس کی ذات میں کوئی تغیر پیدا نہیں ہوتا، پھر جب ان اشخاص میں سے کوئی شخص معدوم ہو جاتا ہے تو ظاہر ہے کہ وہ مخصوص عوارض جو اس شخص کے ساتھ مختص تھے وہ انسانیت کے اس مفہوم کو چھوڑ کر جدا ہو جاتے ہیں، لیکن خود اس انسانیت کی نفس ذات وہ اپنے حال پر بغیر کسی تغیر و فساد کے باقی رہے گی، یہاں جو چیز فساد پذیر ہوتی ہے، وہ انسانیت کا محض وہ اقتران ہو سکتا ہے جو اسے ان عوارض کے ساتھ حاصل ہوا تھا، بہر حال انسانیت ایک ہی ذات ہے جو بجنسہ متعدد اعراض اور مختلف تعینات کے ساتھ مقترن و متصل ہوتی رہتی ہے، گویا ہر شخص کے ساتھ اس شخص کی انسانیت ظاہر ہوتی جاتی ہے، اور یہی حال حیوان کا ان قیود اور متبائن و متضاد فصول کے اعتبار سے ہوتا ہے،

ایسی صورت میں اس کی کوئی ضرورت باقی نہیں رہتی کہ "معنی مشترک" کے وجود کے لیے ایک خاص قسم کا وجود یعنی وجود ذہنی مانا جائے،

میں کہتا ہوں کہ اس قول کا منشا ایک صریح غفلت ہے جو بعضوں کو یہاں پیش آئی، انھوں نے حیثیات کی نگرانی پورے طور پر نہیں کی، اور اعتبارات کے مختلف پہلوؤں سے انھوں نے تغافل برتا، کیونکہ محققین جو نوعی اور جنسی طبائع کے وجود کے قائل ہیں اس کا مطلب یہ قطعاً نہیں ہے کہ نوع صرف نوع ہونے کی حیثیت سے یا جنس محض جنس ہونے کی حیثیت سے، یا یوں کہو کہ کلی طبعی بحیثیت کلی طبعی ہونے کے یا کلی کا معروض صرف کلی یا کلیت کے معروض ہونے کی حیثیت سے خارج میں کسی قسم کا تحقق یا وجود رکھتے ہیں، یہ تو ایسی بات ہے جس کے قائلین محققین و اکابر تو کجا وہ شخص بھی نہیں ہو سکتا جس کے دماغ نے فلسفیانہ مسائل پر غور کرنے میں ادنی درجے کی محنت بھی اٹھائی ہو، ان بزرگوں نے تو کھول کھول کر اپنی کتابوں میں، اور اپنی تعلیمات میں بار بار اس کو بیان کیا ہے، کہ کلی کا نفس کلی ہونے کی حیثیت سے خارج میں قطعاً کوئی وجود نہیں ہوتا،

شیخ رئیس کا تو اس باب میں ایک خاص رسالہ ہے جس میں اس نے

ایک سن رسیدہ بڑی خوبیوں والے آدمی پر اسی مسئلے کے متعلق سخت لعن طعن کی ہے، اس شخص سے شیخ کی ملاقات شہر ہمدان میں ہوئی تھی، اس کو یہ وہم ہوگیا تھا کہ "انواع و اجناس کا وجود اعیان اور خارج میں ہوتا ہے" حکما کے اس دعوے کا مطلب یہ ہے کہ ایک ہی ذات بجنسہ ان تمام کثرتوں میں ملی جلی ہے، جن کا وجود بجائے خود متحصل و متشخص ہے، اور جو باہم ایک دوسرے سے مختلف ہیں ذات واحدہ ان تمام کثرتوں کے مطابق ہوتی ہے، ان میں مشترک ہوتی ہے، اور ان سب میں وہ موجود ہے، اس شخص پر تشنیع کرتے ہوئے شیخ نے کہا ہے: ـ

"کیا آدمی کے خیال میں بھی یہ بات آسکتی ہے کہ یہ ایسا مسئلہ ہو سکتا ہے جس میں حکما اور فلاسفہ کی رائیں مختلف ہوں، اس نیک مرد کے کان میں شاید یہ بات پڑی کہ قوم اس کی قائل ہے کہ اشخاص کسی ایک حقیقت میں اور کسی ایک موجود معنی میں مشترک ہوتے ہیں، اس قول میں ایک کا لفظ کس معنی میں مستعمل ہوا ہے، اس بیچارے کو وہاں تک رسائی نصیب نہ ہوئی، اسی کا نتیجہ یہ ہوا کہ وہ اس وہم کا شکار ہوگیا کہ حکما اس بات کے قائل ہیں کہ ایک ہی حقیقت واحدہ اور ایک ہی کلی معنی اپنی وحدت اور کلیت دونوں صفتوں کے ساتھ خارج میں موجود اور وقوع پذیر ہے، حالانکہ اس کا یہ قول بالکل فاسد ہے، ہاں! ایک واحد معنی، ایک مشترک معنی اور کلی و عام، نوع، جنس، وغیرہ ایسے عوارض (جو ماہیت کو لاحق ہوتے ہیں) یہ کبھی خارج و اعیان میں پائے جاتے ہیں، لیکن ان اعتبارات کے لحاظ سے نہیں مثلاً انسان کی حقیقت اس حیثیت سے کہ وہ انسان ہے وہ اعیان اور خارج میں موجود ہے، اور وجود کے رنگ سے رنگین ہے، لیکن نوع ہونے یا کثرت میں اس کو جو اشتراک حاصل ہے، اس حیثیت سے نہیں بلکہ اس حیثیت سے کہ انسان ایک طبیعت اور ماہیت ہے یعنی اپنی طبیعت اور ماہیت کی حیثیت سے، باقی عموم کا لحوق جو اس کے ساتھ ہوتا ہے تو یہ لحوق اسی مقام اور ظرف میں فرض کیا جا سکتا ہے جو اس کی شان کے لائق اور مناسب ہو، اور وہ ذہن ہی ہو سکتا ہے نہ کہ خارج"

شیخ نے اس کے سوا اپنی اور تمام کتابوں میں بھی اس کی تصریح کی ہے:-

کہ "وہ انسانیت جو موجود ہے یہ عدد کے اعتبار سے کثیر ہے، اور وہ کوئی ذات واحدہ نہیں ہے، یہی حال حیوانیت کا بھی ہے، لیکن یہ کثرت ایسی نہیں ہے، جو مختلف اضافتوں اور نسبتوں کے اعتبار سے حاصل ہوتی ہے، بلکہ انسانیت کی وہ ذات جو زید کے خواص کے ساتھ مقترن ہو کر پائی جاتی ہے وہ اس انسانیت کی ذات کے بالکل مغایر ہے جو عمرو کے خواص کے ساتھ پائی جاتی ہے، بہر حال ان دونوں میں دو علٰحدہ علٰحدہ انسانیتیں ہیں، ایک انسانیت وہ ہے جو زید کے خواص کے ساتھ مقارن ہے اور دوسری انسانیت وہ ہے جو عمرو کے خواص کے ساتھ مقارن ہے، یہ غیریت محض مقارنت کے اعتبار سے نہیں کیونکہ ایسی صورت میں تو لازم آئے گا کہ ایک ہی حیوانیت ایسے فصول کے ساتھ مقارن ہو جو باہم ایک دوسرے کے مقابل، اور ضد ہیں"

اس پر اگر تم یہ اعتراض کرو کہ جس طرح ایسا خارجی موجود جو شخص ہے، اشتراک کو قبول نہیں کر سکتا، اسی طرح جو ذہن میں موجود اور شخص ہے وہ بھی تو اشتراک کو قبول نہیں کر سکتا، اور کثیرین یعنی بہتوں پر صادق نہیں آسکتا اور نہ ان پر منطبق ہو سکتا ہے، اور جو چیز کثیرین پر منطبق ہوتی ہے، وہ ماہیت ہوتی ہے جب اس کو خود اس کی ذات کی حیثیت سے یعنی من حیث ھی ھی تصور کیا جائے، اور ایسی ماہیت تو خارج میں بھی موجود ہوتی ہے پس دلیل پھر تام نہ رہی۔

میں کہتا ہوں کہ یہ قطعاً مقصود نہیں ہے کہ ذہن میں جو انسان موجود ہے وہ مشخص نہیں ہے، اور اس کے ساتھ ایسی خصوصیت نہیں ہوتی جو اشتراک کے قبول کرنے سے مانع ہو، (یعنی یہ ساری باتیں ذہنی انسان میں بھی موجود ہوتی ہیں) بلکہ مراد یہ ہے کہ ہمیں اس بات کا اختیار حاصل ہے کہ ہم انسان کے معنی کو اس طرز پر تصور کریں کہ وہ کثیرین (بہتوں) کے مطابق ہو، اور اس حیثیت سے ہم اس کو اپنی عقل کے آگے پیش کر سکتے ہیں، اب یہ ظاہر ہے کہ جس انسان کو اس طرح ذہن میں جمایا جائے، اور جو اس طریقے سے معلوم

بنایا گیا ہو وہ اپنی اس معلومی حیثیت سے یقیناً خارج میں موجود نہیں ہے اور نہ خارجی تشخصات سے متشخص ہے (بس میری اصل غرض صرف اس قدر ہوتی ہے) تائید اور زیادتی بصیرت کے لیے اس مقام پر، ہم یہ بھی پیش کر سکتے ہیں کہ یقیناً ہم انتزاعی امور اور ایسے صفات جو خارج میں معدوم ہیں ان کا تصور کرتے ہیں اور ان کو اشیا کے لیے ثابت کرتے ہیں، ان کے ساتھ ہم مختلف چیزوں پر حکم کرتے ہیں، ماننا پڑے گا کہ اس قسم کی چیزوں کے لیے کسی قسم کا ثبوت ضرور ہے، خارج میں تو ہو نہیں سکتا، کیونکہ یہ اعتباری امور ہیں، اور اعتباری امور کا خارج میں موجود ہونا محال ہے، لامحالہ ان کا وجود ذہن ہی میں ہے، اور یہی مطلوب تھا،

(ایک لطیف بات اس موقع پر جو دل میں آئی) جس کا نام عرشیات وارده رکھتے ہیں یہ ہے کہ ہر فاعل جو کام کرتا ہے یقیناً کسی مقصد و غایت، نتیجہ اور حکمت کو پیش نظر رکھ کر کرتا ہے، اب اگر اس غایت اور نتیجے کا جو اس کے فعل پر مرتب ہونے والا ہے کسی قسم کا ثبوت کہیں نہ ہو تو فاعل اس غایت کی وجہ سے قطعاً کام نہ کرے گا، پھر اگر اس غایت و نتیجہ کا وجود خارج میں ہوگا تو تحصیل حاصل لازم آتی ہے، (یعنی جو بات پہلے سے موجود ہے فاعل اسی کو پھر وجود عطا کرنے کی کوشش کرتا ہے) ناگزیر ہے کہ اس غایت و نتیجہ کے لیے کسی قسم کا بھی تقرر اس طرز پر کہیں ہو جس پر وہ مخصوص آثار مرتب ہوتے ہوں جو اس کے وجود سے مقصود ہے، اور اسی قسم کے تقرر کا نام تو وجود ذہنی ہے،

ان باتوں سے جو اس معاملے میں تمھاری رہنمائی کر سکتی ہیں، اور ہم جس کے اثبات کے درپے ہیں ایک بات یہ بھی ہے کہ بہت سی وہمی چیزیں جن کا اعیان اور واقع سے کوئی تعلق نہیں ہوتا یہ وہمیات بسا اوقات خارجی تحریکات اور تاثیرات کے سبب بن جاتے ہیں، اگرچہ ان پر وہ مخصوص آثار مرتب نہیں ہوتے جو ان کے وجود سے مقصود ہوتے ہیں، کیا تم نہیں دیکھتے کہ کسی لطیف اشتہائی (غذا) کا تخیل تمھارے بدن میں ایک خاص کیفیت کو نہیں پیدا کرتا، مثلاً ترشی کا تخیل آدمی میں ایک خاص قسم کا انفعال اور جھرجھری

پیدا کرتا ہے، اگر اس گھر کا جسے تم بنانا چاہتے ہو کسی قسم کا ثبوت کہیں نہیں ہو تو تمھارے اعضا کی تحریک کا باعث وہ کس طرح بن سکتا ہے،

بعض حاذق طبیبوں سے منقول ہے کہ بعض ایسے سلاطین جن پر فالج کا حملہ ہو گیا تھا اور اچھا نہ ہوتا تھا، طبیب نے صرف نفسیاتی تدبیروں اور خیالی تصورات سے علاج کیا حرارت عزیزی کو انھی تصورات کے ذریعے سے ابھارا جس نے مادّے کا ازالہ کر دیا، نیز بعض انسانی نفوس، قوت و طاقت و شرف و کرامت میں اس حد تک بلندی حاصل کرتے ہیں کہ وہ اپنے تصورات اور خیالات کو وجود و ظہور کے اس مرتبے تک پہنچا دیتے ہیں کہ ان خیالی صورتوں کا وجود خارجی وجود کا قایم مقام ہو جاتا ہے اور اس ذریعے سے مریض اچھے ہو جاتے ہیں، یا کوئی بدکار بھلا چنگا محض ان کی توجہ سے بیمار ہو جاتا ہے، یا ایک عنصر دوسرے عنصر کی شکل اختیار کر لیتا ہے، یہاں تک کہ جو آگ نہیں ہے آگ بن جاتا ہے، یا وہ ایسے اجسام کو اٹھا لیتے ہیں، ہلاتے ہیں جن کو ایک جماعت بھی نہیں اٹھا سکتی تھی، اور یہ ساری باتیں علوی انبساط، ملکوتی تائید معنوی شگفتگی، باطنی مسرت کی بدولت حاصل ہوتی ہیں، اس پر اگر تم یہ کہو، کہ حکما اس کی تصریح کرتے ہیں :—

کہ "طبائع (صور نوعیہ) کے طبعی اعمال و وظائف کی بھی غایت و غرض ہوتی ہے پس اگر نتائج و غایات کے لیے وجود عینی اور خارجی کے سوا کسی اور قسم کا وجود ہوتا ہے، اگر اس کو مان لیا جائے تو لازم آتا ہے کہ طبائع صاحب ذہن و ادراک عقل و شعور والے ہوتے ہیں، وہ اپنے افعال کے نتایج کو جانتے ہیں اور اپنی حرکات کی نہایت و انجام سے واقف ہیں، حالانکہ طبائع کا شمار جرمانی اشیا میں کیا جاتا ہے، (یعنی ان کا تعلق ان اجسام و اجرام سے ہوتا ہے جو شعور و ادراک سے بیگانہ ہیں)

میں کہتا ہوں کہ یہ وہ اعتراض ہے جو خطیب رازی کی جانب سے فلاسفہ پر اس نظریے کی تردید میں کیا گیا ہے کہ فلاسفہ اس بات کے قائل ہیں کہ عالی اور سافل طبیعتوں کے لیے طبعی غایتیں اور ذاتی نہایتیں ہوتی ہیں اور غایت نفس اپنی ماہیت کی حیثیت سے فاعل کی فاعلیت کی علت ہوتی ہے اور اس کے فعل کی تکمیل کرتی ہے کہ بسا اوقات غایت کی ماہیت کو فاعل اپنے

فعل کے صدور کا وسیلہ بنتا ہے'

اس کا جواب اشارات (ابن سینا) کے مقاصد کے شارح محقق (یعنی طوسی) نے یہ دیا ہے کہ ہم اس کو تسلیم کر لیتے ہیں کہ ان طبائع میں شعور و ادراک ان کی ذات کے حسب حال ہوا کرتا ہے اور اس لیے ان کے افعال و اعمال کے لیے غایت بھی ہوتی ہے' زیادہ سے زیادہ اگر کوئی بات یہاں کہی جا سکتی ہے' تو صرف اس قدر کہ ان طبائع میں شعور جس قسم کا ہوتا ہے اسے بہت، ادنی اور ضعیف درجہ قرار دیا جا سکتا ہے'

خرما کے مادہ درختوں کا نر درختوں کی طرف میلان اور جھکاؤ خصوصاً اس صورت میں کہ قدرتی طور پر اس سمت اس کو جھکنا نہ چاہئے تھا' یہ مشاہدہ مذکورۂ بالا نظریہ کی تائید کرتا ہے' اسی طرح درخت کی جڑوں کا خاص کر پانی کی طرف میلان یا شاخوں کا دیواروں کے سامنے سے انحراف کر کے اپنے لیے دوسری راہ اختیار کرنا' یا جس شاخ میں پھل ہو خاص کر اسی شاخ میں پتوں کا اس لیے زیادہ پیدا ہونا تاکہ مختلف آفتوں سے پھل محفوظ ہو جائیں یا پھلوں کے مغز اور گودوں کو مختلف گبھوں میں چھپانا جیسا کہ عام طور پر نباتات میں دیکھا جاتا ہے' یہ سب تمہاری راہنمائی اس طرف کرتے ہیں جس کا ذکر ان حکما نے کیا ہے' یہاں اس کے سوا اور بھی بعض نورانی شعاعیں ہیں' جن کا ذکر مناسب مقام پر قریب ہے اگر خدا نے چاہا کیا جائے گا'

فصل

"چند شکوک اور چند فکوک' یعنی ان شکوک کا ازالہ اور حل"

معلم اول اور اس کے متبعین جنھیں حکمائے مشائین کہتے ہیں' اسی طرح شیخین یعنی ابو نصر و ابو علی اور ان کے تلامذہ بلکہ جمہور متاخرین کا خیال یہ ہے کہ اشیا کے ذہنی وجود' اور ظلی ظہور کا ظرف ہم انسانوں کے اندر ہمارے عقلی' وہمی' حسی وغیرہ ادراکی قوی ہیں' یوں کہتے ہیں کہ کلیات کا وجود تو نفس مجرد میں ہوتا ہے' اور معانی جزئیہ کا قوت وہمیہ میں اور مادی صورتوں کا حس و خیال میں ٹھکانا ہے'

عوام الناس کو اس مسئلے کے سمجھنے میں متعدد دقتیں پیش آئیں'

مناسب ہے کہ ان کا یہاں ذکر بھی کیا جائے، اور انھیں سلجھایا بھی جائے،
پہلی دقت یہ ہے کہ جوہری حقائق اس بنیاد پر کہ جوہر ان کا ذاتی ہے اور یہ بھی ان کے یہاں مسلم ہے کہ وجود کے مختلف انحاء ورنگ میں بھی ذاتیات بہر حال محفوظ رہتے ہیں، جیساکہ وجود ذہنی کے اثبات پر جو دلائل قایم کیے گئے ہیں ان کا اقتضا ہے، بہرکیف اب اگر ان باتوں کو مان لیا جائے تو لازم یہ آتا ہے کہ جوہری حقایق کے لیے ضروری ہے کہ وہ جہاں کہیں بھی پائے جائیں جوہری ہوں، یعنی کسی موضوع اور محل میں ہو کر نہ پائے جائیں، ایسی صورت میں جوہری حقایق کا وجود ذہن میں اس صورت کے ساتھ کس طرح ممکن ہے کہ وہ ذہن کے لیے ایک عرض بن کر اس کے ساتھ قایم ہو جائیں،
ماسوا اس کے تم لوگوں کا خیال یہ بھی تو ہے کہ تمام ذہنی صورتیں (دراصل نفس کے) کیفیات ہیں، اس بنیاد پر لازم آتا ہے کہ وہ سارے معقولات اور معلومات جو بہ نظر اپنی اپنی ذاتوں کے کیف سے بالکل متخالف اور متبائن ہیں، یہ سب مقولۂ کیف ہی کے نیچے درج ہو جائیں، اس کا جواب جیساکہ شیخ (ابن سینا) کی کتابوں سے معلوم ہوتا ہے یہ ہے کہ "وہ موجود جو بحیثیت موجود ہونے کے موضوع یعنی محل سے مستغنی ہو یا جس سے موضوع (محل مستغنی) مسلوب ہو" یعنی جوجوہر کی عام تعریف ہے، اس معنی کے اعتبار سے جوہر کو وہ لوگ جنس نہیں قرار دیتے جنھوں نے اس کے جنس ہونے یا جوہری حقایق کے عنوان ہونے کا دعویٰ کیا ہے کیونکہ مذکور الصدر معنی کسی شے کا جنس نہیں ٹھیرایا جا سکتا "ورنہ اس جنس کے لیے جس فصل کو مقسم فرض کیا جائے گا وہی اس کا مقوم ہو جائے گی، کیونکہ یہ بدیہی بات ہے کہ جو فصل جنس کی مقسم ہوتی ہے اس کی طرف جنس نفس جنس ہونے کی حیثیت سے اپنے تقوم میں قطعاً محتاج نہیں ہوتی، بلکہ فصول مقسمہ جنس کے لیے خواص لازمہ ہوتی ہیں جس طرح خود جنس ان فصول کے لیے عرض لازم ہوتی ہے، البتہ جنس کو ان فصول کی طرف جو احتیاج ہوتی ہے (وہ تقومی تو نہیں) بلکہ جنس اپنے پائے جانے اور اپنے وجود تحصل میں اس کی محتاج ہوتی ہے، مطلب یہ ہے کہ تحصیل تالیفی میں نہیں بلکہ اپنی تحصیل وجودی میں جنس ان

فصول کی محتاج ہے، (یعنی یہ فصول جنس کی ذات میں داخل ہو کر اس کو محصل و متقوم نہیں کرتے بلکہ جب جنس وجود کا لباس اختیار کرنا چاہتی ہے، تب ان کی ضرورت ہوتی ہے) گویا جنس کے ہر ہر حصے کی علت یہ فصل ہوتی ہے،

پس اگر جنس کی ماہیت، وجود بالفعل کو اس طور پر قرار دیا جائے کہ اس میں موضوع کے ساتھ نہ ہونے کی عدمی قید بھی لگی ہو، تو جو فصل اس کے وجود کی محصل فرض کی گئی تھی وہی اس جنس کے معنی اور ماہیت کی مقوم ہو جائے گی جیسا کہ اس کی طرف اشارہ کیا جا چکا ہے،

دوسرے طریقے سے اس کا جواب یہ بھی ہے کہ (موجود صرف موجود ہونے کی حیثیت سے جب اس طرح تصور کیا جائے کہ موضوع اور محل سے وہ مسلوب اور علیحدہ ہے) اگر جوہر کے اس معنی کو تمام جوہری حقایق کا جنس بنایا جائے تو اس سے لازم آتا ہے کہ جوہری حقایق کے کسی ایک فرد کے معدوم ہونے کی صورت میں ماہیت ہی منقلب ہو جائے،

جواب کی ایک صورت یہ بھی ہے کہ اس شکل میں واجب بالذات کا متعدد ہو جانا ناگزیر ہو جائے گا کیونکہ معلوم ہو چکا ہے کہ نفس ماہیت کے ساتھ جعل و خلق اور تاثیر کا تعلق نہیں ہوتا اب اگر وجود ہی ماہیت ہو یعنی وجود ماہیت کا عین ہو یا ماہیت کا وجود جز ہو تو ضرورت ازلی ماہیت کے لیے ثابت ہو گی (جس کو وجوب ذاتی بھی کہتے ہیں) حالانکہ حق تعالیٰ کی ذات اس سے برتر اور پاک ہے کہ کوئی اس کا ساتھی اور شریک ہو، یا نظیر و عدیل ہو، باقی امکانی وجودات تو گزر چکا کہ ان کی حقیقتیں وہی ان کے وہ تعلقات ہیں جو ان کو اپنے فاعل کے ساتھ ہوتے ہیں، خود ان امکانی وجودوں کی ذات کیا ہے، اپنے خالق و مبدع کی طرف احتیاج و فقر،

اسی طرح جوہری جنسی حقیقت کا عنوان یہ قرار دینا کہ وہ ایک "بالفعل شے موجود ہے" درست نہیں، اگرچہ یہ بات اس کے لیے لازم ہے، کیونکہ اس صورت میں پھر یہ ضروری ہونا چاہیے کہ جو ایسی چیز کو جانے جو بذات خود جوہر ہے، وہ یہ جانے کہ وہ موجود بھی ہے (حالانکہ واقعہ یہ نہیں ہے) بلکہ

جنس بننے کی جس عنوان میں صلاحیت ہے وہ یہ ہے کہ (جوہری حقایق کو) ایسی ماہیت والی شے قرار دیا جائے جو خارج میں جب موجود ہوتی ہے تو اس کا خارجی وجود موضوع اور محل میں نہیں ہوتا، یہی ایسی بات ہے جو جوہری حقایق کے لیے اس وقت بھی ثابت ہوسکتی ہے جب وہ ذہن اور عقل میں ہو، اور اس وقت بھی جب وہ خارج اور اعیان میں ہو، اب اس کا ذہن میں حصول ہونا اس بات کے منافی نہیں ہے کہ جب ذہن سے باہر وہ موجود ہو، تو اس وقت وہ کسی ایسے محل میں ہو کر نہیں پائی جاتی جس کا تقوم خود اپنی ذات سے ہو (یعنی حال کو اس کے تقوم میں دخل نہ ہو) پس جو چیز جوہر سے عقل میں حاصل ہوتی ہے وہ بھی جوہر ہی ہے، مگر اس لیے نہیں کہ وہ کسی موضوع اور محل میں نہیں ہے، بلکہ (اس حیثیت سے کہ جس کا ذکر کیا گیا) اس خیال کی تائید اس سے ہوتی ہے کہ انواع و اشخاص جو جوہر کے نیچے مندرج ہیں ان پہ جوہر کا حمل کسی بیرونی سبب کا نتیجہ نہیں ہوتا، لیکن اسی جوہر پر جب اس بات کو محمول کریں کہ وہ بالفعل موجود ہے، جو اس جملے کا ایک جز ہے،

"وہ بالفعل اس طرح موجود ہے کہ کسی موضوع اور محل میں ہو کر نہیں پایا جاتا" ظاہر ہے کہ اس کا بالفعل موجود ہونا یہ بغیر کسی خارجی سبب کے ناممکن ہے، پس اجناس عالی اور مقولات عشر میں سے جو اس کے نیچے مندرج ہیں ان پر بالفعل موجود ہونے کا حکم بغیر سبب کے ناممکن ہے، اور اس کی صورت وہ نہیں ہے جو ذاتی کو ذاتیات کے ساتھ حمل میں ہوتی ہے،

یعنی ذاتیات ذات پر بغیر کسی بیرونی علت اور سبب کے محمول ہوتے ہیں، ایسی صورت میں موجود بالفعل کے ساتھ ایک عدمی بات کے اضافے سے (یعنی موضوع و محل میں نہ ہونا) اس کے اضافے سے وہ کسی چیز کا جنس نہیں بن سکتا، ورنہ کسی ثبوتی اور وجودی معنی کے اضافے سے (یعنی یہ کہ موضوع اور محل میں ہو کر جو موجود بالفعل ہو) اس کے اضافے سے چاہئے کہ وہ باقی اجناس اور مقولات کی جنس بن جائے، بلکہ ایسا ہونا تو زیادہ قرین عقل و قیاس ہے، حالانکہ یہ اس کے بالکل خلاف ہے، جو حکما کے یہاں مسلّم ہو چکا ہے،[1]

---

[1] یعنی حکما اس مفہوم کو کہ جو موجود موضوع اور محل میں ہو کر پایا جائے وہ جنس نہیں بن سکتا،

یہ ہے ان ساری باتوں کا خلاصہ جو انھوں نے اس امر کے اثبات میں کہ جوہر سے جو چیز عقل میں آتی ہے، وہ بھی جوہر ہوتی ہے، تقریریں کی ہیں،

لیکن یہاں ایک اور نکتہ بھی ہے، جس کی تفصیل ہم "حمل" کی بحث میں آیندہ انشاءاللہ تعالیٰ کریں گے جس کا حاصل یہ ہے کہ قایم بنفسہ (یعنی جو چیز بذات خود قایم ہو) اس کے مفہوم میں، اور قایم بغیرہ (یعنی جو غیر کے ساتھ قایم ہو) یہ جس پر صادق آتا ہے ان دونوں میں کوئی منافات نہیں ہے، اور یہ ایسا ہی ہے جیسا کہ کہتے ہیں کہ نیستی، عدم، لاشے، لاممکن، شریک باری حرف حرکت وضع ممتنع الوجود، لاتناہی، وغیرہ مفہوموں کا حال ہے کہ ان پر ان کے نقیض اپنے معنے اور مفہوم کے لحاظ سے صادق آتے ہیں اور اس میں کوئی منافات نہیں ہے، یہ مسئلہ عجیب ہے خوب غور کرو،

بہرحال گزشتہ بالا تقریروں سے یہ بات ظاہر ہوئی کہ عرض کا مفہوم جوہر کے مقولے سے باعتبار وجود ذہنی کے عام ہے، یعنی ذہنی جوہر اپنی ماہیت کے لحاظ سے جوہر ہوتا ہے، اور ذہن میں اس کا جو وجود ہے اس کے اعتبار سے وہ عرض ہے، تو اب دونوں میں کوئی منافات نہیں ہے، منافات اگر ہے تو ان مقولات میں ہے، جو ان مختلف حقیقتوں کے ذاتیات ہیں جن کا اندراج ان کے نیچے تسلیم کیا جاتا ہے،

باقی یہ بات کہ قوم علمی صورتوں کو کیف کے مقولے کے نیچے درج کرتی ہے اور اس سے یہ لازم آتا ہے کہ جوہر کی جو صورت عقل میں حاصل ہوتی ہے وہ جوہر بھی ہو اور کیف بھی اور اس بنیاد پر ایک ہی چیز کا دو مقولوں کے نیچے مندرج ہونا لازم آتا ہے،

تو اس کے جواب میں کہا گیا ہے کہ دراصل اس باب میں کچھ مسامحت ہوئی ہے، اور یہاں ذہنی امور کو خارجی چیزوں پر قیاس کر کے احکام ثابت کیے گئے ہیں، کیونکہ کیف سے یہاں کیا مراد ہے، اگر یہ مراد ہے کہ کیف ایک ایسی

بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ ۔ یعنی عرض کا مفہوم جنس نہیں ہے ورنہ تمام عرضی اجناس اور جوہر کے سوا تمام مقولات عشر اجناس عالی باقی نہ رہیں گے ۱۲

ماہیت کا نام ہے جس کے وجود خارجی کے لیے ضروری ہے کہ وہ کسی موضوع اور محل میں ہو کر پایا جائے، اور تقسیم و نسبت کو مقتضی نہ ہو، یقیناً کیف اس معنی کے اعتبار سے عالی اجناس میں سے ایک جنس بن سکتی ہے، جس طرح جوہر بھی مذکورہ بالا معنی کے اعتبار سے ایک عالی جنس ہے، اور اس نقطۂ نظر سے دونوں (جوہر و کیف) ایسے دو متباین حقایق ہیں جو کسی ایک چیز پر صادق نہیں آسکتے، اور کسی ظرف (خارج ہو یا ذہن) کسی میں صادق نہیں آسکتے، اور اگر اس سے مراد ایسا عرض ہے جو بالفعل تقسیم اور کسی نسبت کو مقتضی نہ ہو، تو اس اعتبار سے اب وہ ایک ایسا عرض ہے جو تمام ان معقولات کے لیے جو ذہن میں پائے جائیں عام ہے، اور سب کو شامل ہے، اور اس لحاظ سے جوہر کی ماہیت اور کیف میں کوئی تمانع اور تنافی نہیں ہے، نہ صرف جوہر بلکہ اس کے سوا باقی تمام اعراض کی ماہیتوں سے بھی اس کا وہی تعلق ہے، جیساکہ عرض کے مفہوم میں بیان کیا گیا، اس کے بعد عقلی اور علمی صورتوں کا دو مقولوں کے نیچے مندرج ہونے کا جو الزام لگایا گیا تھا وہ اٹھ گیا، یہ وہ تقریر ہے جو ان کے مقاصد کو پیش نظر رکھ کر کی جا سکتی تھی، لیکن اصل بات کچھ اور ہے جس کا انشاء اللہ تعالیٰ میں ذکر کروں گا،

یہاں ایک امر اور ہے جس کا جاننا ضروری ہے اور وہ یہ ہے کہ عام طور پر جو یہ کہا جاتا ہے کہ جواہر کے کلیات بھی جواہر ہی ہوتے ہیں، اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ جوہر سے جو چیز عقل اور ذہن میں حاصل ہوتی ہے، اور جس کی یہ صفت بیان کی جاتی ہے کہ وہ ذہن میں ہے، اور اس کے لیے ایسا محل ہے جو اس کا محتاج نہیں ہے، بلکہ اس سے مستغنی ہے، یہ امر معقول جوہر ہوتا ہے، نہیں بلکہ بات یہ ہے کہ جوہر سے عقلی صورت چونکہ کبھی علیحدہ ہو جاتی ہے، اور کبھی پھر متعلق ہوتی ہے، اس لحاظ سے یہ صورتیں جب خارج میں پائی جاتی ہیں، تو محل کی محتاج نہیں ہوتیں، اور جب ذہن میں پائی جاتی ہیں تو اس کی محتاج ہوتی ہیں، گویا ان کی مثال اس مقناطیس کی ہے جو کسی کی مٹھی میں بند ہو، کہ لوہے کے کھینچنے کی خاصیت کے لحاظ سے کبھی تو اس کا حال یہ ہوتا ہے کہ جب مٹھی میں ہو تو اس خاصیت کا اس سے اظہار نہیں ہوتا، اور جب مٹھی سے باہر ہو تو یہ خاصیت اس میں واپس آجاتی ہے، مگر واقعہ یہ ہے کہ جن لوگوں نے ایسا خیال کیا ہے ان کو مغالطہ

ہوا ہے' اور انھوں نے حکمت میں حیثیات اور اعتبارات سے قطعاً چشم پوشی کی ہے' انھوں نے جزئی کی جگہ کلی کو فرض کرکے (یہ تشبیہ پیدا کی ہے) حالانکہ واقعہ یہ ہے کہ حکما اس کلی کے متعلق جس کا وجود ذہن میں ہے' قطعی خیال یہ رکھتے ہیں کہ اعیان اور خارج میں اس کا پایا جانا محال ہے اور اسی طرح موضوع و محل سے اس کلی کا استغنا ناممکن ہے' بخلاف مقناطیس کے کہ وہ مٹھی میں رہ کر جذب سے محروم بھی ہو سکتا ہے' اور مٹھی سے باہر ہو کر لوہے کو کھینچ بھی سکتا ہے اور دونوں حالت میں اس کی شخصی ہویت بنفسہ اپنے حال پر قایم رہتی ہے' لیکن عقلی صورتوں کا قطعاً یہ حال نہیں ہے' بلکہ یہاں کلی سے ان کی مراد یہ ہے کہ جوہر کی کلی' جوہر کی وہ ماہیت ہے جس کو کلیت و جزئیت اور تمام ذہنی اور خارجی نسبتوں کی قید و شرط سے آزاد کرکے تصور کیا جائے جس کو یہ لوگ کلی طبعی بھی کہتے ہیں' جیسے اس ماہیت کو جو کلیت کی معروض اور اس کے ساتھ موصوف ہو اس کو وہ کلی عقلی کہتے ہیں کلی ثانی الذکر معنی کے لحاظ سے قطعاً کسی قسم کی شخصیت یا خارجی وجود سے موصوف ہونے کی صلاحیت نہیں رکھتی' بخلاف اول الذکر معنی کے کہ اپنے انتہائی ابہام اور غایت بے تعینی کی وجہ سے مختلف و متنافی و متناقض قیود کے ساتھ مقید ہونے کی صلاحیت رکھتی ہے' مثلاً وحدت' کثرت' حلول' تجرد' معقولیت محسوسیت وغیرہ'

اور جوہر سے جو چیز عقل میں حاصل ہوتی ہے اگرچہ وجود ذہنی اور کلی ہونے کی وجہ سے وہ عرض ہوتی ہے' لیکن نفس اپنی ماہیت کے اعتبار سے ان لوگوں کے نزدیک وہ جوہر ہی ہے' کیونکہ جوہر کی ماہیت ہی ان کے نزدیک یہ ہے کہ وہ ایسی ماہیت ہے جس کی شان یہ ہے کہ جب اعیان اور خارج میں اس کا وجود ہو تو وہ کسی موضوع (محل مستغنی) میں نہ ہو' رہا مقناطیس کی مثال جہاں کہیں انھوں نے عقلی جوہر کے متعلق بیان کیا ہے' اس سے غرض یہ ہے کہ وجود کی خصوصی حالات سے قطع نظر کرکے مقناطیس کی نفس ماہیت

میں جذب آہن کی خاصیت ہے، اب مٹھی میں بند ہونے کے بعد اگر مقناطیس لوہے کو نہیں کھینچتا یا جب لوہے کے ساتھ اس کا مقابلہ ہوتا ہے اس وقت وہ کھینچتا ہے تو اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ مٹھی کے اندر اور مٹھی سے باہر لوہے کے اعتبار سے مقناطیس کی حقیقت مختلف ہو گئی بلکہ دونوں حالتوں میں مقناطیس ایک ہی حقیقت اور ایک ہی صفت رکھتا ہے، اور وہ صفت یہ ہے کہ مقناطیس ایک پتھر ہے جس کی شان یہ ہے کہ وہ لوہے کو کھینچتا ہے اور مثال و مثل لہ میں صرف اتنی مناسبت بھی کافی ہے،

اس پر اگر تم یہ کہو کہ شیخ نے الٰہیات شفاء وغیرہ میں اس کی تصریح کی ہے کہ "جواہر کے فصول کے لیے ضروری نہیں ہے کہ وہ اپنی ماہیت کے اعتبار سے جوہر ہی ہوں، اگرچہ جوہر کا مفہوم ان فصول پر اس طور پر صادق آتا ہے جیسے عرض لازم اپنے معروض پر صادق آتا ہے کیونکہ اگر ایسا نہ ہوگا تو پھر ہر فصل کے لیے فصل کی ضرورت لامتناہی حدود تک پیش آتی چلی جائے گی"

پس جیسا کہ شیخ نے ذکر کیا ہے فصول جوہر کے مقولے کے نیچے مندرج نہیں ہوتے اگر اس کو صحیح مان لیا جائے تو ضروری ہوا کہ وہ کسی اور مقولے کے نیچے مندرج ہوں، جو جوہر نہ ہو، بلکہ عرضی مقولات میں سے کوئی ہو، اس کے بعد لازمی طور پر یہ ماننا پڑے گا کہ ایک ہی حقیقت ایک ہی وجود کے اعتبار سے جوہر بھی ہو، اور عرض بھی اس لیے کہ ہر نوع اپنی فصل کے ساتھ وجوداً متحد ہوتی ہے،

میں کہتا ہوں کہ جوہری نوعوں کے فصول اگر بالذات مقولۂ جوہر کے نیچے مندرج نہ ہوں تو اس سے قطعاً یہ لازم نہیں آتا کہ یہ فصول کسی اور مقولے کے نیچے درج ہو جائیں، اور ان کا عرض ہونا اس کے بعد اس لیے ضروری ہو جائے کہ عرض کا مفہوم تمام عرضی مقولات کے لیے عرض عام لازم ہے، وجہ یہ ہے کہ ایسے بسیط حقایق جن کے لیے نہ فصل ہے نہ جنس، اگر وہ مقولات میں سے کسی مقولے کے نیچے درج نہ ہوں تو عقلاً و نقلاً اس میں کوئی مضائقہ نہیں ہے، خود شیخ نے شفا کے باب قاطیغوریاس میں اس کی تصریح بھی کی ہے،

بعض علمائے کلام نے اس دقت کو حل کرتے ہوئے یعنی کسی شے واحد کا

جوہر بھی ہونا اور عرض بھی ہونا، اور وہ بھی کلی شکل میں ہو، یا جزئی شکل میں معلوم ہو، یا علم، ہر حال میں اس طرح ہونا کس طرح جائز ہو سکتا ہے،

اس کے جواب میں انھوں نے یہ تقریر کی ہے کہ ہم اشیا کا جب تصور کرتے ہیں تو اس کے بعد ہمارے اندر دو باتیں حاصل ہوتی ہیں، ایک تو یہ ہے کہ ذہن میں ایک شے موجود ہوئی، اور وہ معلوم ہے، کلی ہے، لیکن ذہن میں اس کا حلول نہیں ہوتا، اور نہ وہ ذہن کی صفت اور نا عت بنتی ہے، ذہن میں اس کا حصول اس طرح ہوتا ہے، جیسے زمان اور مکان میں اشیا کا حصول ہو،

دوسری بات یہ ہے کہ (اس حصول کے بعد) ایک شے خارج میں موجود ہوتی ہے، اور اسی کا نام علم ہے، وہ ایک جزئی امر ہے، اور ایک ایسا عرض ہے. جو ذہن کے ساتھ اسی طرح قایم ہے، جیسے اور تمام نفسیاتی کیفیات اور صفات اس کے ساتھ قایم ہیں،

اس تمہید کے بعد وہ کہتے ہیں کہ اب کوئی پیچیدگی باقی نہیں رہی، کیونکہ اشکال کا سارا دار مدار اس پر تھا کہ ایک ہی شے کا جوہر و عرض یا علم و معلوم ہونا یا کلی و جزئی ہونا لازم آتا،

میں کہتا ہوں کہ اس شخص نے جو دو باتیں کہیں، اس سے کیا مراد ہے، اگر یہ غرض ہے کہ یہاں ایسے دو امر پیدا ہوتے ہیں جن میں مغائرت صرف اعتباری ہے، جیسا کہ حکما اور محققین کی رائے ہے، تو اس تقریر سے صرف اس اشکال کا ازالہ ہو سکتا ہے، جو علم و معلوم، کلی و جزئی کے ایک ہو جانے کے متعلق پیدا ہوتا تھا، لیکن ایک ہی جزئی کے جوہر و عرض ہونے کی جو وقت تھی تو مجرد اس بیان سے قطعاً وہ حل نہیں ہوتی اور نہ اس سے اس کا جواب پیدا ہوتا ہے،

اگر ان دو امور سے غرض یہ ہے کہ یہ دونوں بالذات باہم ایک دوسرے کے بالکل غیر ہیں تو قطع نظر اس سے کہ یہ بات ذوق و وجدان کے بھی سراسر خلاف ہے، اور یہ ایک تیسرا مذہب ہے، جس پر کوئی دلیل بھی نہیں ہے، یہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ حکما کے مسلمات میں سے یہ بات ہے (جیسا کہ

اس کا بیان آگے آئے گا) کہ تمام وہ مجرد صورتیں جو خود اپنی ذات کے ساتھ قایم ہیں وہ خود ہی علم بھی ہوتی ہیں اور خود ہی اپنی ذات کی عالم بھی اور بذات خود معلوم بھی اور اسی پر انھوں نے اس مسئلے کی بنیاد قایم کی ہے کہ اللہ تعالیٰ کو اپنی ذات کا' یا ملائکہ' روحانیین کو اپنی اپنی ذوات کا علم کس طرح ہے'

اب اگر اس نظریے کو مان لیا جائے جو اس متکلم نے پیش کیا ہے تو لازم آتا ہے کہ نفس انسانی جس وقت اپنے معقولات و معلومات کا تصور کرتا ہے اس وقت وہ ان کے وجود کے محصل اور موجد بھی ہے' اور یہ کہ نفس انسانی ان مجرد اور عقلی ذاتوں کی عالم بھی اور ان کی فعال و خلاق بھی ہے' کیونکہ اس شخص کا یہ اعتراف ہے کہ اشیا کے تصور کے وقت ہم میں ایک ایسی چیز پیدا ہوتی ہے جو اگرچہ معقول و معلوم ہے' لیکن نہ ذہن کے ساتھ قایم ہے' اور نہ ذہن سے باہر کسی اور چیز میں' جیسا کہ اس کے ظاہر بیان کا اقتضا ہے'

ظاہر ہے کہ کسی ایسے عقلی جوہر کے متعلق جس کا وجود مستقل ہے (یعنی کسی کے ساتھ قایم نہیں ہے) اس کا فعال و خلاق نفس انسانی کو قرار دینا کہاں تک درست ہو سکتا ہے' خواہ یہ فعالیت و خلاقیت اسی معنیٰ میں کیوں نہ استعمال کیے جائیں جو خدا کے سوا دوسرے فعال قویٰ کے متعلق مستعمل ہے' یعنی استعداد بخشنے اور اس کی صلاحیت پیدا کرنے کے معنی میں جس کو اعدادی فعالیت کہتے ہیں' آخر اس کے بھی کوئی معنی ہوئے جب کہ نفس کو تمام معقولات و معلومات کا قابل بالقوۃ قرار دیا جاتا ہے' بایں معنی کہ در اصل معقولات کو قوت سے فعل کی جانب تو وہ طاقت لاتی ہے جو عقل بالفعل ہے' اب اگر نفس کو عقل کی مفید اور موجد قرار دیا جائے تو دو حال سے خالی نہیں' یا تو اس کو ایسی علت ٹھیرائیں گے جس سے عقل کے وجود کا افاضہ ہوا' اس صورت میں لازم آتا ہے کہ جو چیز اپنی ذات کے اعتبار سے بالقوۃ تھی اسی نے اس شے کو جو بذات خود بالفعل تھی اسی کو قوۃ سے نکال کر فعلیت کی طرف لے آئی' حالانکہ یہ محال ہے'

یا نفس عقل کی علت قابلہ ہوگا' تو اس مسلک کے خلاف ہے

جو اس شخص نے اختیار کیا، کیونکہ جو چیز کسی چیز کے قابل ہوگی تو ضرور ہے کہ قابل اس شے کا محل بھی ہو، اور اگر نفس کو اس عقل سے ان دو تعلقات میں سے کوئی تعلق نہ ہو، اور وہ اس کی علت غائی بھی نہ ہو کہ اس کا نہ ہونا تو ظاہر ہے، اور نہ نفس عقل کی صورت ہے، یعنی علت صوری بھی نہیں ہو سکتا، کیونکہ جو بات کہی گئی ہے اس کے اعتبار سے معاملے کا بالعکس ہونا قرین عقل ہے، نتیجہ یہ نکلا کہ نفس کو ان معقولات و معلومات کے ساتھ کوئی تعلق باقی نہ رہا، ایسی صورت میں نفس کو ان معقولات کے وجود کا منشا اور منبع کس طرح قرار دیا جا سکتا ہے، ماسوا اس کے حدوث، اور تجدد، عقل بالفعل ہونے کے قطعاً منافی ہے، جیسا کہ حکما کے نزدیک مسلم ہے،

نیز اس بنیاد پر یہ بھی لازم آتا ہے کہ جو چیز معلوم ہو، وہ ایک ہی اعتبار سے کلی بھی ہو اور جزئی بھی، کلی تو اس لیے ہوگی کہ وہ ایک ایسا امر معقول ہے جو تمام خارجی تشخصات سے مجرد ہے، اور اسی کو کلی کہتے ہیں،

اور جزئی اس لیے کہ جب معلوم کا نفس کے آگے ایسا حصول ہو جسے استقلالی حصول کہتے ہیں، یعنی نفس کے ساتھ اس کا قیام نہ ہو تو ضروری ہے کہ وہ بذات خود متشخص بھی ہو، کیونکہ ذہن سے خارج کسی شے کا وجود خود اس شے کے تشخص کے مرادف اور مصادق ہے،

لیکن اس مقام کی صحیح تحقیق یہ ہے کہ جس ماہیت کے افراد زیادہ اور کثیر ہوں ایسی ماہیت کا تشخص ظاہر ہے کہ خارجی لواحق اور ملابستوں کی وجہ سے ہوتا ہے، اب اگر واقعی حصول کے سوا (یعنی واقع میں اس کو جو حصول ہے اس حصول کے سوا) ماہیت کے لیے کوئی ایسا حصول نہ ہو جس میں اس کو ان تمام آلودگیوں اور لباسوں سے علیحدہ کر لیا گیا ہو، (جو واقع کے اعتبار سے اس کو لاحق ہوئے ہیں) جب تک ایسا نہ ہوگا، ماہیت کی کلیت یا کلیت کی صفت، یا اس صفت کے ساتھ موصوف ہونا کہ وہ اشتراک کو قبول کرتی ہے، ناممکن ہے، پس ضروری ہوا کہ ماہیت کے لیے کوئی حصول ضرور ہو، اور یہ حصول اس کے لیے ہو، جس نے اس کو ان آلودگیوں سے پاک کیا ہے،

جو عموم اور اشتراک کے قبول کرنے میں مانع تھیں، اور جب کسی چیز سے کسی چیز کو جدا کریں گے تو جو چیز جدا کی جائے گی ضرور ہے کہ اس کا کوئی وجود ہو، اور یہ بھی ضروری ہے کہ ماہیت کے جس وجود کو تمام آلائشوں سے معرّا اور پاک کیا گیا ہے، یہی وجود اس کا وہ حصول ہو جو معرا کرنے والے کی ذات کے اعتبار سے اس کے لیے ضروری ہے، پس ماہیت کا تجردی وجود جب اس کا وجود ہوا جس کو ذہن کے ساتھ ارتباط و تعلق ہے اور ظاہر ہے کہ جزئی مواد سے صورتوں کو جدا کر کے ملاحظہ کرنا اور ہیولانی عوارض سے اشیا کی تجرید یہ سارا کام انسان کا ذہن ہی کرتا ہے، پس حاصل یہ ہوا کہ ماہیت کے تجردی وجود کا تعلق ذہن کے ساتھ وہی حلول اور قیام کا ہے، اس کے سوا کوئی دوسرا تعلق دونوں کے درمیان میں پیدا نہیں ہو سکتا، کیونکہ حلول کے معنی اس کے سوا کچھ نہیں ہیں کہ حال کا جو وجود فی نفسہ ہو، یہی اس کا وہ وجود ہو جو محل کے لیے ہے،

بہر حال اس تقریر کے بعد یہ معلوم ہو سکتا ہے کہ جتنی صورتیں ابھی مادے کے ساتھ متعلق ہیں اور اب تک نفس کے ساتھ ان کا قیام نہیں ہوا ہے، اور نہ ان دونوں میں کوئی ربط ہوا ہے، یہ تمام صورتیں جزئی اور محسوس صورتیں ہیں، ان میں نہ کوئی کلی ہے اور نہ عقل کے معلومات میں سے ہے، کیونکہ ابھی تک مادے کی ان آلودگیوں، اور آلائشوں سے وہ پاک نہیں ہوئی ہیں جو عقلی حصول سے شے معلوم کو روکتی ہیں، حالانکہ یہاں یہ فرض کیا گیا تھا کہ وہ معقول ہو چکی ہیں، یعنی ان کا حصول عقل میں ہو چکا ہے، اور وہ ایک ایسے وجود کے ساتھ موجود ہیں جو اس خارجی وجود سے ایک علیحدہ وجود ہے، جہاں صورت جسمانی پردوں اور مادی حجابوں ظلمانی آلائشوں میں غرق رہتی تھی،

اس کے سوا میری سمجھ میں یہ نہیں آتا کہ جب معلوم ایسا موجود ہوتا ہے جو مادے سے مجرد ہے اور بذات خود قایم ہے، اور یہی حال نفس کا بھی ہے (یعنی مادے سے مجرد ہے اور بذات خود قایم ہے) تو اس کے بعد پھر یہ کہنا کہ "معلومات (یا علمی صورتیں) ان کا وجود نفس میں ہے" اس کے معنی کیا ہوئے

آخر ان دونوں میں سے ایک ظرف اور دوسرا مظروف بغیر کسی ترجیحی وجہ کے کیوں بن گیا، حالانکہ ایسی دو چیزوں کے درمیان ظرفیت کا تعلق جو باہم ایک دوسرے سے بالکل علیحدہ اور مباین ہیں، یہ بات تو صرف ان ہی چیزوں میں ہوتی ہے، جن میں مقدار اور جرمیت ہو،

ہاں! جس کا دل اللہ کے نور سے روشن ہوا ہو اور اس نے ملائکہ کے علوم کا کچھ مزہ چکھا ہو، اس کے لیے یہ ممکن ہے کہ وہ اس موقع پر اسی مسلک کو اختیار کرے، جس کی طرف میں گیا ہوں، اور آغاز بحث میں بھی اس کی طرف اشارہ کر چکا ہوں، اور وہ یہ ہے کہ اپنے خیالی و حسی معلومات و مدرکات کے ساتھ نفس کو جو نسبت ہوتی ہے وہ اس نسبت سے جو محل قابل اور مقبول میں ہوتی ہے اس سے بھی زیادہ اس نسبت سے مشابہ ہے جو فاعل و خالق اور اس کی مخلوقات میں ہوتی ہے،

اس مسلک کو اختیار کرنے کی وجہ سے وہ سارے اعتراضات جو وجود ذہنی پر اس لیے کیے جاتے ہیں، کہ پہلے یہ مان لیا جاتا ہے کہ مدرکات و معلومات کا نفس مدرک محل ہوتا ہے اور یہ کہ کسی شے کے کسی دوسری شے کے ساتھ قیام کے معنی یہی ہیں کہ شے قایم کا اس میں حلول ہے،

اعتراضات یہ ہیں، مثلاً لازم آتا ہے کہ نفس جوہری صورتوں کا ہیولیٰ و مادہ ہو جائے، اور یہ کہ جو ہر عرض اور کیف بن جاتا تھا، اور یہ کہ نفس ایسی چیزوں سے متصف ہو جو اس میں نہیں ہیں، مثلاً حرارت، برودت، (ٹھنڈک) حرکت، سکون، زوجیت، فردیت، حجریت، (پتھر ہونا) یہ اور اس کے سوا اور بھی پیچیدگیاں ہیں، جو اس مقام پر لازم آتی ہیں، پس جب یہ ثابت اور محقق ہو جائے کہ ان صورتوں کا نفس میں قیام اس طرح سے نہیں ہے جیسا کہ حلول میں ہوتا ہے، بلکہ اس کی نوعیت دوسری ہے، تو ان اعتراضات میں سے کوئی اعتراض وارد نہیں ہوتا، اور اس کی بھی ضرورت نہیں رہتی کہ خواہ مخواہ یہ دعویٰ کیا جائے کہ نفس کے ساتھ جو چیز قایم ہے، یہ اور بات ہے، اور جو اس کے لیے حاصل ہے، یہ اور بات ہے، کہ نفس کو یہی تعلق تمام محسوسات کے ساتھ ہے، خواہ ظاہری ہوں

یا باطنی؛ لیکن حقیقی اور اصیل انواع سے جو عقلی صورتیں حاصل ہوتی ہیں، نفس کے ساتھ ان کا کیا تعلق ہے؟

اس کا جواب یہ ہے کہ نفس اور ان نورانی و عقلی ذاتوں میں ایک قسم کی اشراقی نسبت قایم ہے ہو جاتی ہے، جن کا تعلق (عالم تکوین سے نہیں) بلکہ عالم ابداع سے ہے (جہاں حق تعالیٰ اشیا کو بلا مادہ کے پیدا فرماتا ہے) ان کو اپنے جنسی انواع کی تمثال اور اصنام سے وہی تعلق ہوتا ہے، جو عام خیال کی بنیاد پر ان صورتوں کو خارجی اشخاص سے ہوتا ہے، جنھیں ذہن خارجی اور شخصی مادّوں سے منتزع کرتا ہے۔

اس توجیہ کی بنیاد در اصل افلاطون کے اس نظریے پر ہے جو "مثل افلاطونیہ" کے نام سے مشہور ہے، بہر حال وہ نورانی اور عقلی ذاتیں اگرچہ بذات خود قایم بالذات اور ان کا تشخص خود ان کی ذات سے ہوتا ہے، لیکن نفس انسانی چونکہ کثیف جسمانی تعلقات کی بنیاد پر اپنی ادراکی طاقتوں میں کمزور اور درماندہ ہے، اس لیے ان عقول نورانیہ کا مشاہدہ بوجہ کمال اسے میسر نہیں ہوتا، اور پورے طور پر اس کی رسائی ان تک نہیں ہو سکتی ہے، بلکہ نہایت ضعیف اور ناقص سی جھلک اس پر پڑتی ہے، جیسے گرد آلود مطلع میں کوئی چیز دور سے نظر آتی ہو، یا کمزور بینائی والے کو دور سے کوئی سایہ نظر آتا ہو، جس کے متعلق اس کے دماغ میں کبھی خیال گزرتا ہے کہ یہ زید ہے یا عمرو ہے یا بکر ہے یا خالد ہے، وغیرہ بلکہ اس میں بھی شک ہوتا ہے کہ یہ آدمی ہے یا درخت ہے یا پتھر ہے،

اسی طرح سے نفس انسانی نورانی مثالوں اور عقلی صورتوں کے کلی ادراکات اور اس میں جو ابہام وعموم، اشتراک وغیرہ کے صفات ہیں، وہ مختلف شکوک اور احتمالات میں مبتلا رہتا ہے، اور یہ سب وجود کے ضعف اور اس کی معقولیت ومعلومیت کی کمزوری وسستی کا نتیجہ ہوتا ہے، اور یہ بات اس وجہ سے بھی پیدا ہوتی ہے کہ عالم اور مدرک کی جانب سے کوتاہی اور قصور ہوتا ہے، کیونکہ ادراک کا ضعف اور علمی راہوں کی کمی جس طرح مدرک اور عالم کی جانب سے اس وجہ سے ہوتی ہے کہ اس کی قوہ ادراکہ اور علمی طاقت بذات خود ضعیف ہوتی ہے، جیسا کہ بچوں کے عقول کا حال ہے،

اور کبھی ادراک تام میں کوئی خارجی مانع پیش آجاتا ہے، مثلاً جن نفوس کے سپرد ابدان و اجسام کی تدبیر ہے عالم ظلمات کے ساتھ متعلق ہونے کی وجہ سے (وہ ادراک تام سے محروم ہوتے ہیں) اور مدرک و معلوم کی وجہ سے ادراک میں جو نقص پیدا ہوتا ہے، اس کی دو صورتیں ہوتی ہیں، کبھی تو اس شے مدرک و معلوم میں کوئی کوتاہی اور بذات خود کوئی پوشیدگی ہوتی ہے، اور کبھی شے معلوم و مدرک کا کمال و جلال اور اس کے ظہور کی شدۃ اور تیزی اس کی وجہ ہوتی ہے،

پہلی بات ان امور میں ہوتی ہے جو وجوداً ضعیف ہوتے ہیں، مثلاً زمانہ یا عدد یا ہیولیٰ اور اسی قبیل کی چیزیں، لا محالہ ان کا تعلق کمزور ہوتا ہے، کیونکہ ان میں عقل و معقول یا علم و معلوم در اصل حقیقت کی رو سے متحد ہوتے ہیں،

اور دوسری بات رفیع المرتبۃ اور حد ادراک سے بالاتر چیزوں میں ہوتی ہے کیونکہ نفس اپنے ضعف اور ان کی غایت قوۃ کی وجہ سے انھیں برداشت نہیں کرسکتا جیسے عقول فعالہ کا حال ہے،

اور کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ قوۃ مدرکہ شے معلوم کے فرط جمال و شدت جلال کی وجہ سے مبہوت و مقہور ہوجاتی ہے، اور اس کی شدۃ نوریت اور انتہائی درخشانی کی وجہ سے چکا چوند لگ جاتی ہے، اس کی بے تحاشہ قوت اور لا محدود استیلا کا نتیجہ یہ ہوتا ہے، کہ کوئی اس کو اپنی پوری گرفت میں نہیں لا سکتا جیساکہ واجب الوجود کے ادراک میں عقل کا حال ہوجاتا ہے،

خلاصہ یہ ہے کہ معقولات کلیہ کے ادراک کے وقت عقل، عقلی اور مجرد ذاتوں کا ادراک کرتی ہے، لیکن اس طور پر نہیں کہ نفس ان کو کسی چیز سے منتزع کرتا ہے، یا اس معقول کو کسی محسوس سے چھڑا کر حاصل کرتا ہے، جیسا کہ عام حکما کا خیال ہے، بلکہ یہاں محسوس سے متخیل امور کی طرف اور متخیلات سے معقولات کی جانب منتقل ہوتا ہے، یا یوں سمجھو! کہ نفس دنیا سے کوچ کرکے آخرت کی طرف سفر کرتا ہے، اور آخرت سے بھی آگے بڑھ کر ماوراکی طرف روانہ ہوتا ہے، یا یہ کہ یہ سفر عالم اجرام سے عالم مثال کی طرف اور مثال سے عالم معقولات کی سمت ہوتا ہے، حق تعالیٰ کے قول:-

ولقد علمتم النشاءۃ الاولیٰ فلولا تذکرون۔ | تم نے پہلی نشاۃ (آفرینش) کو تو جان چکے ہو، پھر چونکتے کیوں نہیں ہو،

اسی معنی کی طرف اشارہ ہے، کیونکہ آخرت کے امور کی معرفت دراصل دنیاوی امور کی معرفت میں پوشیدہ ہے، کیونکہ (آخرت اور دنیا میں) تضائف کی نسبت ہے اور ظاہر ہے کہ متضائفین میں سے ایک دوسرے کے ذریعے سے جانا جاتا ہے، لیکن یہاں بات اس حد پر پہنچ گئی ہے، جہاں سے سمجھا جا سکتا ہے کہ ہم مباحثے کی راہوں سے ہٹ گئے (اس لیے اس بات کو یہیں ختم کرتے ہیں) اور ہم پھر انہی مباحث کی جانب متوجہ ہوتے ہیں جس میں مشغول تھے،

گفتگو اس میں تھی کہ علم دراصل وجود ہی کے ایک رنگ و نحو کا نام ہے، یعنی اس مجرد کا نام ہے، جو جوہر درّاک و عالم کے لیے یا اس کے سامنے حاصل ہوتا ہے، جیسا کہ اپنی جگہ اس کی تحقیق میں آیندہ کروں گا (اسی کے ساتھ یہ بھی معلوم ہونا چاہیئے) کہ جوہری وجود ہو یا عرضی، ہر ایک کے لیے ایک ماہیت کلیہ ہوتی ہے، جسے اہل اللہ اپنی اصطلاح میں عین ثابت کہتے ہیں، اور میرے مسلک میں بذات خود یہ نہ موجود ہوتی ہے اور نہ معدوم، اور نہ وجودی صفات، مثلاً علّیت اور معلولیت یا تقدم و تاخر وغیرہ سے یہ موصوف ہوتی ہے، جیسا کہ پہلے بھی اس کا حال گزر چکا،

پس جس طرح محسوسات و معقولات میں سے جو چیزیں فی نفسہٖ موجود ہیں، ان کا شمار دراصل مادی، یا مجرد وجودوں میں ہے، اور ان کے لیے ایسی ماہیت ہوتی ہے جو ان کے ساتھ متحد ہوتی ہے، اور ان کے وجود کے ساتھ بالعرض موجود ہوتی ہے، اسی طرح جو موجود رابطی ہے، یعنی ادراکی قوتوں کے معلومات یا ان کے مشاہدات یا جو ان قوتوں کے آگے حاضر ہیں، یہ بھی دراصل حسی اور عقلی وجودات ہیں، حسیات کی حالت یہ ہوتی ہے کہ ان کا وجود نفس انسانی کے وجود سے جدا اور علیحدہ ہوتا ہے، اور نفس کے سامنے وہ ایسے واسطے کے ذریعے سے جو ان کا مظہر ہوتا ہے، یا ان کے ظہور کی جو جگہ ہوتی ہے وہ حاضر ہوتے ہیں، یہ واسطے اور ذرایع مثلاً آنکھوں کی رطوبت جلیدیہ ہوتی ہے،

آئینہ ہوتا ہے، خیال ہوتا ہے جن میں ان کا حلول نہیں ہوتا،

اور عقلیات کی صورت یہ ہوتی ہے کہ خود نفس ترقی کر کے ان تک پہنچتا، اور ان کے ساتھ اتصال حاصل کرتا ہے، لیکن یہاں بھی حلول کا تعلق پیدا نہیں ہوتا، یعنی نفس میں ان امور کا حلول نہیں ہوتا، اور یہ عقلیات بذات خود تشخصی وجود رکھتے ہیں، اور اپنی اپنی ماہیت کے اعتبار سے ایسے کلیات ہوتے ہیں، جو کثیرین پر صادق آتے ہیں، اور یہ کثیرین دراصل ان کے نوعی اصناف کے اشخاص ہوتے ہیں، ان ماہیتوں کا یا ان عقلی مفہومات کا حصول اور ان کا وقوع وجودوں کے مختلف انحاد و اطوار کے ساتھ ایک قسم کا طفیلی اور تبعی حصول اور عکسی وقوع کے مانند ہوتا ہے، ان کے حصول اور وقوع کی نوعیت گویا ایسی ہوتی ہے جیسے شفاف اور صیقل دار چیزوں میں اشیا کے عکس کا حال ہوتا ہے، جو صفائی، بساطت اور ہو بہو ہونے میں وجود کے ہم مثل ہوتے ہیں، لیکن باوجود اس کے ان عکوس و اشباح پر کوئی یہ حکم نہیں لگا سکتا کہ وہ جوہر ہیں یا عرض، پس جس طرح آئینے میں انسان کی صورت کا تخیل اس طرز پر ہوتا ہے کہ کوئی اس کو یہ نہیں کہہ سکتا کہ واقعی وہاں کوئی انسان موجود ہے، بلکہ اس عکس کا وجود دراصل انسان کی شبیہ اور اس کا شبح ہوتا ہے، اور واقعی انسان کے تحقق کے ساتھ آئینے والی صورت کا بھی بالعرض تحقق ہوتا ہے، بجنسہ یہی حال حیوان، نبات، حرکت، حرارت وغیرہ کے اس مفہوم کا ہے، جو ذہن میں حاصل ہوتا ہے کہ یہ ان اشیا کے مفہومات ہوتے ہیں نہ کہ ان کی عین ذات اور ان کے واقعی حقایق ہوتے ہیں، اور کسی شے کے مفہوم کے لیے کوئی ضروری نہیں ہے کہ وہ اس شے کا فرد بھی ہو،

خلاصہ یہ ہے کہ خارجی موجودات جب نفس انسانی کے سامنے آجاتے ہیں تو نفس کی صقالت و صفائی اور مادے سے مجرد ہونے کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ اس میں ان موجودات کی عقلی اور خیالی اور حسی صورتیں حاصل ہو جاتی ہیں ٹھیک آئینے میں جس طرح ان اشیا کے عکوس و اشباح و خیالات کا حصول ہوتا ہے، البتہ دونوں حصولوں میں فرق یہ ہے کہ آئینے والے حصول میں ایک قسم کے

قبول کرنے کا رنگ ہوتا ہے، یعنی گویا ان صورتوں کا آئینہ قابل ہوتا ہے، اور نفس کے اندر اس حصول کی کیفیت فعل اور تاثیر سے زیادہ مشابہ ہوتی ہے،

یہ نہ خیال کرنا چاہئے کہ میں نے جو بات کہی یہ بجنسہ وہی نظریہ ہے، جو ان لوگوں کی طرف منسوب ہے جن کے متعلق کہا جاتا ہے کہ وہ شبح اور مثال کے قائل ہیں (یعنی علم کی حقیقت ان کے یہاں حصول باشباحہا ہے) بلکہ ان دونوں مسلکوں میں فرق ہے، ان لوگوں کا خیال یہ ہے کہ خارج میں مثلاً انسان کی ماہیت اور اس کی ذات ہوتی ہے، اور ذہن میں ماہیت نہیں بلکہ صرف انسان کا شبح اور اس کی مثال ہوتی ہے، اور ہمارا خیال یہ ہے کہ انسانی ماہیت اور اس کا عین ثابت دونوں ظرفوں اور موطنوں میں محفوظ رہتا ہے، لیکن باوجود اس کے ان میں سے کسی ایک جگہ بھی وجود اور ہستی سے بذات خود اسے کوئی سروکار نہیں، جیسا کہ ہم اسے ثابت کر چکے ہیں لیکن اس بے سروکاری کے ساتھ بھی ماہیت کو وجود کے کسی نحو و پیرایہ اور طرز کے ساتھ یا مختلف انحا کے ساتھ ایک قسم کا اتحاد ہوتا ہے، مثلاً انسان ہی کو لو، اس کے مفہوم کو وجود کے کسی خاص طرز کے ساتھ یا تو خارج میں ایسا اتحاد ہوتا ہے کہ اس پر جوہر ہونا، ابعاد ثلاثہ (طول و عرض و عمق) کے قابل ہونا، نشو و نما کی صفت سے موصوف ہونا یعنی نامی ہونا، حساس ہونا، مدرک معقولات ہونا، یہ سب باتیں صادق آتی ہیں، یا اس قسم کے وجود سے اتحاد ہوتا ہے کہ اس پر یہ صادق آتا ہے کہ وہ ایک ایسا جوہر ہے جو مادے سے بالکل پاک ہے، یعنی وہ ایک عقلی جوہر مفارق ہے جس کا نام افلاطون اور اس کے پیشرؤں کی زبان میں روح القدس ہے،

یا انسان کے اس مفہوم کو وجود کے کسی نحو خاص سے ذہن میں گونہ ایسا اتحاد ہوتا ہے، کہ اس پر یہ صادق آتا ہے کہ وہ ایک ایسا نفسانی عرض ہے جو قسمت اور نسبت کو قبول نہیں کرتا، پھر خواہ وہ حال ہو یا ملکہ ہو (یعنی انسان کی علمی صورت مقولۂ کیف کے نیچے درج ہو کر یا حال ہوگی اگر یہ سہولت زائل ہو جائے، یا ملکہ اگر راسخ ہو جائے)

ایک تحقیق اور اسکی تفصیل

تمھیں یہ معلوم ہونا چاہئے کہ کسی ایک شے کو جب کسی دوسری شے پر حمل کرتے ہیں تو اس حمل اور اتحاد کی دو صورتیں

ہوتی ہیں،

ایک تو وہی حمل شائع صناعی ہے، جس کا نام حمل متعارف ہے، اور یہ حمل فقط یہ بتاتا ہے کہ موضوع اور محمول میں وجوداً اتحاد ہے، اس کا مآل یہ ہوتا ہے، کہ موضوع محمول کے افراد میں سے ہے، خواہ حکم موضوع کے صرف مفہوم پہ کیا جائے جیسا کہ قضیۂ طبیعیہ میں کیا جاتا ہے، یا حکم موضوع کے افراد پہ ہو جیسا کہ عام محصورہ قضیوں کا حال ہے، پھر اس حمل کی شکل کبھی یہ ہوتی ہے کہ محکوم بہ یعنی محمول محکوم علیہ یعنی موضوع کی ذاتی ہوتا ہے، اور اس وقت اس کا نام حمل بالذات ہے، اور کبھی عرضی ہوتا ہے، اس کو حمل بالعرض کہتے ہیں اور سب کو حمل عرضی کے نام سے موسوم کرتے ہیں،

دوسری صورت یہ ہوتی ہے کہ اس میں صرف یہ بتانا مقصود ہوتا ہے کہ ایک قسم کی اعتباری مغائرت کو سامنے رکھ کر موضوع بجنسہ محمول کی ماہیت اور اس کا مفہوم ہے، یعنی یہ حکم کیا جاتا ہے کہ "یہ بجنسہ اس کی ماہیت کا عنوان ہے" بہر حال اس حمل میں صرف ذات اور وجود کا اتحاد نہیں دکھایا جاتا (جیسا کہ پہلی قسم کا حال تھا) اس کا نام حمل ذاتی اولی ہے، یا صرف ذاتی، کیونکہ یہ بات بجز ذاتیات کے اور کہیں میسر نہیں آسکتی،

باقی اولی اس لیے کہتے ہیں کہ اس کا صدق اور کذب، بہ نظر اول معلوم ہو جاتا ہے کیونکہ بسا اوقات ایک ہی محمول، ایک ہی موضوع پر صادق بھی آتا ہے، اور پھر کاذب بھی ہو جاتا ہے، بلکہ ایک ہی مفہوم کو اگر خود اسی مفہوم پر محمول کریں تو حمل کی ان دونوں قسموں کے اختلاف کی وجہ سے وہ بھی صادق اور کاذب ہوتا ہے، مثلاً جزئی لامفہوم، وہ لاممکن جو امکان عام سے مشتق ہو، وہ لاموجود، جو وجود مطلق سے ماخوذ ہو، عدم العدم، حرف، شریک باری، اور نقیضین کا حال ہے، اور یہی وجہ ہے کہ تناقض کی صحت کے لیے ان آٹھ مشہور شرطوں کے سوا ایک اور شرط کا اضافہ کیا گیا ہے، یعنی حمل کی وحدت بھی ہو، (تم خود غور کرو) کہ جزئی پر جزئی کو حمل کریں تو حمل ذاتی کے اعتبار سے صحیح ہو گا، لیکن حمل متعارف کے لحاظ سے جزئی قطعاً جزئی نہیں ہے، بلکہ کلی ہے، اسی طرح حرف کے مفہوم کا

حال ہے کہ اول یعنی حمل ذاتی کی بنیاد پر حرف حرف ہے، لیکن ثانی یعنی متعارف کی بنا پر حرف حرف نہیں ہے، (بلکہ اسم ہے)

بہر حال جب یہ مقدمات ذہن نشین ہو چکے تو اب ہم کہتے ہیں کہ عقلی اور کلی طبائع اپنی کلیت اور معقولیت کی حیثیت سے مقولات میں سے کسی مقولے کے نیچے مندرج نہیں ہوتے، لیکن نفس میں ان کا جو وجود ہو خواہ حال کی حیثیت میں یا ملکے کی، اس اعتبار سے وہ مقولۂ کیف کے نیچے درج ہوتے ہیں،

اس پر اگر تم ہم سے پوچھو کہ مثلاً جوہر اپنے ماتحت انواع اور اجناس کے طبائع میں کیا ماخوذ نہیں ہوتا، اور جوہر کیا؟ کم نسبت، سب اپنے افراد کی طبائع میں یقیناً ماخوذ ہوتے ہیں، مثلاً انسان (جو جوہر کے ماتحت ایک طبیعت نوعی ہے) کو کیا جوہر، قابل ابعاد ثلثہ، حساس، ناطق، نہیں کہا جاتا؟ زمانے کو کم متصل غیر قار نہیں کہتے؟ (ایسی مقدار جس کے اجزا باہم ایک دوسرے سے اگرچہ متصل ہوتے ہیں، لیکن ایک جزو دوسرے جزو کے ساتھ جمع اور قرار نہیں پا سکتا) اسی طرح کم متصل قار جو دو جہتوں میں منقسم ہو سطح کو کہتے ہیں،

اے حقیقت پرست انسان! میں تجھ کو یہ جواب دوں گا کہ انسان کی تعریف میں صرف جوہر کے آجانے سے یہ کیسے ضروری ہو گیا کہ وہ مجموعہ جو انسان کی حد اور تعریف ہے وہ جوہر کا ایسا فرد ہے جو اس کے نیچے مندرج ہو، مثلاً جزئی کا مفہوم یا اس کی حد یعنی یہ کہ جزئی وہ ہے جس کی نفس ذات کثیرین پر صادق آنے میں مانع ہو، یقیناً یہ نہیں چاہتی کہ خود یہ مفہوم یا حد بھی جزئی ہو، اگرچہ کسی شے کی حد کے لیے اپنے محدود کا عین ہونا ضروری ہے، یہ بالکل صحیح ہے، لیکن اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ حد، محدود کا فرد بھی ہو، اسی طرح جوہر کے مفہوم کا خود اپنی ذات کا عین ہونا، یہ بات جوہر کے جزئیات اور افراد و انواع میں اس مفہوم کو داخل نہیں کر دیتی اور نہ دوسرے مقولات کے نیچے، ہاں! یہ بات اس وقت بلا شبہہ ضروری ہوتی (اگر جوہر کا مفہوم اور اس کی حد) یہ جوہر کے آثار مرتب ہوتے، مثلاً جوہر کے مفہوم کا نفس مفہوم ہونے کی حیثیت سے اور کلیت کی شرط کے ساتھ اگر اس کا یہ حال ہوتا کہ جب خارج میں پایا جائے تو موضوع

اور محل مستغنی ہیں ہو کر نہ پایا جائے، ظاہر ہے کہ کلیت کی شرط کے ساتھ اس مفہوم کا خارج میں وجود ہی محال ہے، کیونکہ خارج میں جو چیز موجود ہو گی وہ تو متشخص ہو جائے گی، اور یہی بات میں اکثر حدود اور مفہومات کے متعلق کہتا ہوں مثلاً حیوان کی تعریف یعنی جوہر، نامی، حساس، ظاہر ہے کہ اس پر خود یہی مفہوم حمل شائع کی بنیاد پر قطعاً صادق نہیں آسکتا، اگرچہ حمل اوّلی کے اعتبار سے یہ حمل جائز ہو گا،

اب اگر تم یہ کہو کہ نوعی طبائع جب بذات خود مقولات کے نیچے کسی قسم کے وجود کے طرز پر مندرج نہیں ہوتے تو اس کا مطلب تو یہ ہوا کہ کوئی مقولہ ان کا ذاتی نہ ہو گا اور نہ ان پر کسی طریقے سے صادق آسکتا ہے، اور پھر یہ بھی لازم آتا ہے کہ ان نوعی طبائع کے نیچے جو اشخاص ہیں وہ بھی کسی مقولے کے نیچے مندرج نہ ہوں، کیونکہ ہر چیز کی حقیقت اس کی وہی نوعی ماہیت ہوتی ہے (پس جب ماہیت ہی مقولات سے آزاد ہو گی تو اشخاص بدرجۂ اولیٰ آزاد رہیں گے)۔

میں کہتا ہوں کہ مقولے کے نیچے کسی موجود کا مندرج ہونا دو باتوں کو مقتضی ہے،

ایک تو یہ کہ اس مقولے کا مفہوم اس موجود کی حقیقت میں ماخوذ ہے، مثلاً سطح کے متعلق کہتے ہیں کہ وہ ایک کم متصل قار ہے جو صرف دو جہتوں میں منقسم ہوتا ہے، ظاہر ہے کہ سطح کی حقیقت میں یہ مفہومات اس طرح ماخوذ ہیں جس طرح حد میں حد کے اجزا کا حال ہوتا ہے،

دوسری بات یہ ہے کہ اس مقولے کا اس موجود پر اثر مرتب ہو، مثلاً سطح کہ کم ہونے کی وجہ سے قابل انقسام و مساوات ہو، اور متصل ہونے کی وجہ سے اس میں ایسے اجزا پیدا ہوں، یا فرض کیے جاسکیں، جن کے حدود مشترک ہوں، (یعنی ہر جز کی انتہا دوسرے کی ابتدا ہو) اور قار ہونے کی وجہ سے اس میں ایسے اجزا ہونے چاہئیں جو وجوداً باہم مجتمع ہوں،

اس تمہید کے بعد اب ہم کہتے ہیں کہ نوعی طبائع جب خارج میں موجود ہوتے ہیں اور خارجی تشخصات سے متشخص ہو جاتے ہیں تو جو باتیں ان کی ذاتی ہیں ان کے آثار اس پر مرتب ہوتے ہیں، کیونکہ خارجی اور عینی وجود ہی ترتب آثار کی شیرحلہ ہے، لیکن جب ان کا وجود ذہن میں ہو، اور ذہن میں یہ ظلی تشخصات سے متشخص ہوں تو اس وقت بھی یہ طبائع ذاتیات کے مفہوم کی حامل ہوتی ہیں، لیکن ان پر واقعی آثار مرتب نہیں ہوتے، کیونکہ آثار موجود کے لیے ہیں نہ کہ مفہوم کے لیے، فرض کرو کہ سطح سے جو چیز ذہن میں حاصل ہوتی ہے وہ کم اور مقدار کے معنی کو متضمن ہے، لیکن اس حیثیت سے نہیں کہ اس پر کمیت اور مقداریت کے آثار مرتب ہوتے ہیں، یعنی ذہن میں جو معنی حاصل ہوا ہے موجود ذہنی ہونے کی حیثیت سے اور اس اعتبار سے کہ وہ ذہن کے ساتھ قایم ہے قطعاً بذات خود اس قابل نہیں ہے کہ اجزا میں ہم اس کی تقسیم کر سکتے ہوں، بلکہ اس حیثیت سے دراصل وہ ایک ایسا بسیط مجرد معنی ہے کہ جب خارج میں ہوگا تو اس پر بالذات کمیت اور مقداریت کے آثار مرتب ہوں گے یہی حال اس مفہوم کا ہے جو انسان سے حاصل ہوتا ہے، اور یہ مفہوم مجملاً اگر کہو تو حیوان ناطق ہے، لیکن یہ ایسا حیوان نہیں ہے، جس پر حیوانیت کے آثار مرتب ہوں، یعنی ابعاد (طول و عرض و عمق) کا اس میں بالفعل ہونا، چیز اور جگہ چاہنا، نشو و نما، حس، اور ذہنی حرکت وغیرہ صفات و آثار اس مفہوم پر مرتب نہیں ہیں، حیوان ناطق کا یہ مفہوم اپنے اندر جس حیوان کو لیے ہوئے ہے، یہ ایسا حیوان ہے جو تمام حیوانی اعمال سے مجرد اور پاک ہے، اور اس کے آثار و افعال سے منزہ اور جدا ہے، یہی حال اس کے دوسرے جزو ناطق کا ہے،

اس پر اگر یہ کہا جائے کہ یہاں جو چیزیں ذاتیات نہیں بلکہ ذاتیات کے آثار قرار دئے گئے ہیں، اور ان کے متعلق یہ دعویٰ کیا گیا ہے کہ ذاتیات کے آثار ذہن میں انواع سے جدا اور منفک ہو جاتے ہیں غور کیا جائے تو یہ آثار دراصل خود ہی ذاتیات ہیں، آخر کم کے معنی اس کے سوا اور کیا ہیں، یعنی

"وہ چیز جو بالذات انقسام پذیر ہو" پھر یہ کس طرح ہو سکتا ہے کہ ذہن میں کم کا حصول ہو اور وہ ایک بسیط عقلی مجرد معنی ہونے کی وجہ سے ناقابل انقسام ہو، اور اگر اس کو قابل انقسام تسلیم کر لیا جائے تو وہ کیف باقی نہیں رہتا (حالانکہ حصول ذہنی کا یہ لازمی نتیجہ ہے)

ہم پھر اس کے جواب میں یہی کہیں گے کہ (مثلاً کم ناقابل انقسام اپنی ذات کی حیثیت سے نہیں ہوتا بلکہ) اس مفہوم کے اعتبار سے جو ذہن میں اس سے حاصل ہوتا ہے، اور وجود ذہنی کے دلائل اگر ان کے متعلق یہ مان بھی لیا جائے کہ وہ مکمل ہو چکے ہیں تاہم ان دلائل سے جو بات ثابت ہوتی ہے وہ صرف اس قدر ہے کہ اشیا کی ماہیتیں ذہن میں حاصل ہوتی ہیں، نہ کہ ان کے افراد، اور نہ ان کے وجود کے مختلف اتحاد اطوار، اور ہم اس کو برہان سے ثابت کر چکے ہیں، کہ وجودات و تشخصات کے مختلف اتحاد اطوار کا ایک ظرف سے منتقل ہو کر دوسرے ظرف (مثلاً خارج سے ذہن میں) جانا ناممکن ہے، اس کے ثبوت کے لیے یہی کافی ہے کہ شے سے جو صورت ذہن میں حاصل ہوتی ہے (اس میں شے کو نہیں بلکہ صورت کو) یہ لوگ علم کہتے ہیں، اور اسی کو علم کی تعریف قرار دیتے ہیں،

خلاصہ یہ ہے کہ کم کے مفہوم کو ان انواع پر محمول کرنا (جو اس کے نیچے مندرج ہیں) یہ حمل اسی قسم کا ہے، جیسے کم کے مفہوم کو خود اس کی ذات پر محمول کر دیں، بایں معنی کہ ان انواع کی حد اور تعریف میں کم کا مفہوم بھی شریک اور ماخوذ ہے، اور اس طرح ماخوذ ہے جس طرح اپنی ذاتی یا ذات کے اندر خود شے ماخوذ ہوتی ہے، گویا کم کا مفہوم جس طرح ایک حیثیت سے خود اپنے نفس یعنی کم کا فرد نہیں بن سکتا، اور نہ قابل انقسام ہو سکتا ہے، یہی حال ان انواع کا ہے جو کم سے ذہن اور عقل میں حاصل ہوتے ہیں،

گزشتہ بالا تقریروں سے تم پر یہ مسئلہ واضح ہو گیا ہو گا کہ ذہنی معقولات میں بعض ایسی چیزیں بھی ہیں جو کسی مقولے کے نیچے بایں معنی مندرج نہیں ہیں، کہ اس مقولے کے وہ افراد ہوں، یعنی وہ ان مقولات کے افراد نہیں ہوتے، بلکہ یا تو عین ہوتے ہیں، یا یہ مقولات ان ماہیتوں کی ذات میں داخل اور

ان کے ساتھ ماخوذ ہوتے ہیں (یہ تو ان کا ذاتی حال ہوتا ہے) باقی اس حیثیت سے کہ یہ ذہن کے ایسے صفات ہیں جن کے ساتھ ذہن متصف ہوتا ہے، اس لحاظ سے بالعرض یہ مقولۂ کیف کے نیچے مندرج ہوتے ہیں (میں نے بالعرض) اس لیے کہا کہ کیف ان کا ذاتی نہیں ہوتا۔

بہر حال یہ سارے مشکلات جو اس مسئلے میں پیش آرہے ہیں ان کی بنیاد صرف اس مسئلہ پر ہے کہ مقولات عشرہ ان تمام افراد کے لیے جو ان کے نیچے مندرج ہیں ہر اعتبار سے ان کے ذاتیات ہوتے ہیں، حالانکہ اس پر کوئی دلیل اب تک قایم نہ ہو سکی، اور نہ وجدان سے اس کی عمومیت وکلیت کی صداقت کی تصحیح ہوئی ہے، حالانکہ یہی وہ بات ہے جس نے عقول واذہان کو پچھاڑ کر گرا دیا اور جس نے علما کو سرگردان وپریشان کر کے اس حد پر پہنچا دیا کہ ان میں سے بعض نے وجود ذہنی کا انکار ہی کر دیا، اور بعضوں نے "انقلاب ماہیت" کو جائز قرار دیا بعضوں نے خیال کیا کہ علم پر کیف کا اطلاق صرف تشبیہی طور پر محض مسامحت کی بنیاد پر کیا جاتا ہے، الغرض جس کی سمجھ میں جو کچھ آیا اس باب میں اس نے اسی کو اپنا مذہب بنا یا لیکن پیچیدگی کے حل کی توفیق ان میں سے کسی کو نہ ہوئی اور نہ صحیح راہ کسی کو نظر آئی، اسی کا نتیجہ ہے کہ اب تک جس کسی نے جو کچھ بھی کہا ہے اس سے بہت کم تشفی وتسکین ہوتی ہے (بہر حال پہلی دقت اس مسئلے کے متعلق جو تھی اس کے مباحث ختم ہو گئے، اب دوسری اشکل کی تقریر کی جاتی ہے)

دوسری مشکل (اس پیچیدگی کی تقریر یہ ہے) کہ ہم بسا اوقات بلند وبالا پہاڑوں اور وسیع لق ودق میدانوں کو، درختوں، نہروں، ٹیلوں، گڑھوں، وغیرہ کے ساتھ تصور کرتے ہیں، اسی طرح ہم آسمانوں پر بڑے ستاروں کا تصور جزئی طور پر اس طرز سے کرتے ہیں کہ اشتراک کے قبول کرنے کی ان میں صلاحیت نہیں ہوتی،

(اب اگر وجود ذہنی) کے متعلق اس نظریے کو صحیح مانا جائے جیسا کہ علم کا خیال ہے تو گزشتہ بالا صورتوں میں تسلیم کرنا پڑے گا کہ یہ ساری چیزیں (جن کا

ذکر ہوا) ان کا حصول قوت خیالیہ کے اندر ہوتا ہے، اور قوت خیالیہ ظاہر ہے کہ نہ جسم ہے، اور نہ کوئی مقدار والی شئے یعنی طول و عرض و عمق رکھنے والی شئے نہیں ہے بلکہ وہ تو صرف ایک کیفیت ہے، اور اس قوت کا نام ہے جو ان بخارات لطیفہ کو عارض ہوتی ہے جو انسان کے سر کے خلا میں بھرے رہتے ہیں، اسی طرح سے فرض کیجئے کہ ہم زید کا تصور کرتے ہیں اور زید کے ساتھ دوسرے اشخاص کا بھی اس وقت یقیناً اسی کیفیت میں جس کا نام قوت خیالیہ ہے ایسے چلتے پھرتے لوگوں کا حصول ہوگا، جن کا ادراک کیا جا رہا ہے اور جن کے ساتھ تحقل کا تعلق قایم ہے، اور جو آدمی کے صفات سے موصوف ہیں، اور جو اپنے اپنے پیشوں اور ہنر کے ساتھ اس قوت کو بھرے ہوئے، اور معمور کیے ہوئے ہیں، ظاہر ہے کہ یہ ایسی بات ہے جس کا بطلان بیّن ہے، یہی وقت اس وقت ہوگی اگر ان چیزوں کا محل اس روح کو قرار دیا جائے جو دماغ کے اگلے حصے میں رہتی ہے کیونکہ جہاں مقدار اوہ بہت چھوٹی ہوتی ہے بھلا اتنی چھوٹی سی چیز میں اتنے عظیم و وسیع امور کا منطبع ہونا کیا بدیہی البطلان نہیں ہے،

یہاں یہ عذر قطعاً ناقابل شنوائی ہے کہ دونوں کی تقسیم غیر متناہی حد وتک ہوسکتی ہے، (یعنی حال اور محل دونوں کی) اس لیے ایک کا انطباع و انطباق دوسرے پر ممکن ہے) آخر محض اس لیے کہ کسی ہاتھ کی ہتھیلی اور کسی پہاڑ کی تقسیم دونوں میں لامتناہی حد تک جاری ہوسکتی ہے، اس لیے کیا ہاتھ کی ہتھیلی میں پہاڑ سما سکتا ہے یا کوئی اپنی مٹھی میں پہاڑ کو بند کر سکتا ہے،

اس کا جواب یہ ہے کہ اس تقریر سے اگر کوئی نقص عائد ہوتا ہے تو اس مسلک پر جو عام اشراقیوں نے اختیار کیا ہے، یعنی خیالی وحسی قوتوں میں جسمانی اشباح اور جرمانی تمثالوں کے وجود کے قائل ہیں، لیکن اب تک اس کے ثبوت میں کوئی شافی دلیل یا کافی برہان نہیں پیش کر سکتے ہیں، جیسا کہ اس مسلک کے مطالعہ کرنے والے خوب جانتے ہیں،

لیکن جو اس بات کے قائل ہیں کہ ان حسی اور خیالی قوتوں کا تعلق (ادراک سے) فقط اس قدر ہے کہ یہ ایک قسم کے استعدادی مظاہر ہیں جو نفس کو

آمادہ کرتے ہیں کہ وہ ان مثالی صورتوں اور اشباح کا مشاہدہ کر سکے جن کا وجود مثال اعظم کے عالم میں ہے، جیساکہ شیخ الاشراق نے ایرانی حکما اور رواقی فلاسفہ کی اتباع میں اس مسلک کو اختیار کیا ہے، یا یہ خیالی اور حسی قوتیں نفس کے ایسے آلات اور اوزار ہیں جن کے ذریعے سے وہ یعنی نفس اپنے مثال اصغر کے عالم میں ان چیزوں کی تخلیق و آفرینش کا کام کرتا ہے، جیساکہ میرا ذاتی مذہب ہے،

خلاصہ یہ ہے کہ معلومات خیالیہ اور مدرکات حسیّہ کے لیے جو لوگ عالم جسمانی کے اس عینی اور خارجی وجود کے سوا کسی اور وجود کو بھی ثابت کرتے ہیں ان پر یہ نقض وارد نہیں ہوتا، خلاصہ یہ ہے کہ صوری اشیا کے لیے، علمی اور ذہنی وجود جن دلائل سے ثابت کیا جاتا ہے، بطور قدر مشترک کے ان سب سے اتنا ضرور ثابت ہوتا ہے کہ صوری اشیا (یعنی جن کی صورت ذہن میں حاصل ہوتی ہے) کے لیے کسی دوسرے عالم میں ایک خاص رنگ کا وجود ہوتا ہے، (اور ان ہی دلیلوں سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے) کہ تمام صورتوں اور شبحوں اور خیالوں وغیرہ کے لیے علاوہ اس ظہور کے جو ظاہری حواس کے سامنے ہوتا ہے، ان کا کہیں اور بھی وجود ہے اور اسی وجود کے ذریعے سے باطنی قویٰ کو ان کا علم اور انکشاف ہوتا ہے، بلکہ کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ ایسا نفس جو (خارجی اور ذہنی) دونوں وجودوں سے مجرد اور پاک ہے، اور دونوں عالم (ذہن و خارج) کے اختلاط سے اس کا دامن آلودہ نہیں ہوا، ایسے نفس کو اپنے باطنی قویٰ کے ذریعے سے اشیا کے اس وجود باطنی کا علم حاصل ہوتا ہے، جیسے ظاہری قوتوں کے ذریعے سے ان اشباح کا علم میسر ہوتا ہے،

الغرض نفوس مجردہ ظاہری قوتوں کے ادراک کی راہ سے اس عالم (شہادت) کے وجود اور ہونے پر دلیل قایم کرتے اور راہ پاتے ہیں، اور باطنی قوتوں کے ادراک سے ان کو دوسرے عالم کے ثبوت کا سراغ ملتا ہے جو شبحی اور مقداری ہوتا ہے (یعنی دوسرے وجود کا عکس اور طول و عرض و عمق وغیرہ مقداریں اس میں پائی جاتی ہیں)، جس طرح نفس مجرد اپنی ذات اور عقلی حقائق کے ادراک کی راہ سے عالم عقلی کا پتا دریافت کرتا ہے اور اسی

ادراک کو ایسے عالم کے وجود کی دلیل راہ بناتا ہے جو دونوں قسموں (ذہن وخارج) سے باہر ہیں، اور ہر دو اقلیم کے احاطے سے خارج ہیں،

تقریر اس کی یہ ہے کہ مثلاً ہم جب اس عالم کے اشخاص میں کسی شخص کا ایک بار مشاہدہ کر لیتے ہیں تو اس کے معدوم ہو جانے کے بعد بھی ہم اسی کو اسی طرز اسی شان کے ساتھ اپنے سامنے پاتے ہیں، جس شکل و شباہت مقدار وضع میں پہلی بار پایا تھا اور ان ہی خصوصیتوں کے ساتھ وہ عالم اور مدرک کے سامنے کھڑا ہوتا ہے، یقیناً اس شخص کے لیے کسی نہ کسی قسم کا وجود ضرور ہے، ظاہر ہے کہ اس کا وجود اس عالم میں تو ہے نہیں، ناگزیر ہوا کہ اس کے وجود کو کسی دوسرے عالم میں ماننا جائے،

یہی وہ بنیاد ہے کہ اسی بنا پر افلاطون اور قدیم حکما یا ایسے ارباب ذوق وکشف جن کا شعار لاہوتیوں میں ہے انھوں نے یہ مسلک اختیار کیا ہے، کہ اس عالم کے موجودات بذات خود قایم ہیں، لیکن ان کا قیام مکان میں نہیں ہے اور نہ ان کو کسی سمت اور جہت کے ساتھ متعین کر سکتے ہیں وہ کہتے ہیں کہ یہ عالم، عالم حس اور عالم عقل کے درمیان بطور واسطے کے ہے، وجہ یہ ہے کہ عقلی موجودات تو مادے سے پاک ہوتے ہیں، اور مجرد و منزہ ہوتے ہیں ہر قسم کے مادی آثار و توابع سے مثلاً انیت (یعنی کہیں یا کسی مکان میں ہونے کی صفت اور شکل، کم، مقدار، رنگ، روشنی، وغیرہ کی آلودگی سے کلیۃً مقدس ہوتے ہیں،

اسی کے بالعکس حسی موجودات کہ وہ از سرتابقدم ان ہی مادی اعراض و غواشی میں غرق رہتے ہیں، باقی یہ مثالی اشباح جو اس عالم میں ثابت ہیں تو ان میں ایک پہلو تجرد کا بھی ہے، مثلاً کسی جہت کے ساتھ محدود نہ ہونے یا یہ کہ ان کو کوئی مکان حاوی نہیں ہوتا، یہ پہلو تو ان کی تنزیہ کا ہے، مگر اس حیثیت سے کہ مقدار و اشکال کو قبول کرتے ہیں، ان میں ایک شان تجسم کی پیدا ہو گئی،

اس مقصد کے اثبات میں شیخ شہاب الدین سہروردی نے اپنی کتاب حکمۃ الاشراق میں جو کچھ لکھا ہے اس کا خلاصہ یہ ہے:۔

وہ کہتے ہیں " کہ ابصار یعنی دیکھنا اس میں یہ نہیں ہوتا کہ مرئی
(یعنی جو چیز دیکھی جاتی ہے) اس کی صورت آنکھ میں چھپ جاتی ہے جیسا کہ
معلم اول کی رائے ہے، اور نہ یہ ہوتا ہے کہ آنکھ سے شعاعیں نکل کر شے مرئی
پر پڑتی ہیں جیسا کہ ریاضی والوں کا خیال ہے،

بلکہ کسی روشن جسم کا تندرست آنکھ کے سامنے ہو جانا بس یہی دیکھنا ہے، اور یہی "مقابلہ" اس دیکھنے کی حقیقت ہے، اس کے سوا یہاں کچھ اور نہیں ہوتا، اسی مقابلے کے ذریعے سے نفس کو مرئی کا اشراقی علم حاصل ہو جاتا ہے اور وہ اس کو دیکھنے لگتا ہے، اسی طرح آئینے کی صورت بھی آنکھ میں نہیں ہوتی کیونکہ عظیم (بڑی چیز) کا صغیر (چھوٹی چیز) میں انطباع محال ہے،

نیز آئینے والی صورت بجنسہ تمہاری صورت بھی نہیں ہے اور نہ وہ اس چیز کی صورت ہے جس کو تم اس صورت کی آنکھ سے دیکھ رہے ہو، جیسا کہ بعضوں کا خیال ہے، کیونکہ بینائی کا شعاع کے ذریعے سے حاصل ہونا جب یہی نظریہ باطل ہو چکا ہے، تو پھر انعکاس کا نظریہ تو اس سے بھی بدتر ہے (اور آئینے کی صورت کے متعلق اس قسم کے خیالات اس پر مبنی ہیں کہ بینائی میں صورت طبع ہوتی ہے)

بہرحال جب یہ واضح ہو گیا کہ آئینے میں صورت نہیں ہوتی، اور نہ اجسام میں سے کسی اور جسم میں صورت ہوتی ہے،

اور یہ بھی مسلم ہے کہ جلیدیہ (آنکھ کی خاص رطوبت جس سے بینائی کا تعلق ہے) کا مبصرات (جو چیزیں دیکھی جاتی ہیں) سے وہی تعلق ہے جو آئینے کو محسوس صورتوں سے ہے، پس جس طرح آئینے والی صورت آئینے میں نہیں ہوتی، اسی طرح جلیدیہ کے ذریعے سے نفس جس صورت کا ادراک کرتا ہے، وہ جلیدیہ میں نہیں ہے، بلکہ واقعہ یہ ہے کہ مقابلہ اور ارتفاع موانع کے وقت نفس میں

لہ ۔ "ولیست ھی صورتک او صورۃ مارأیتہ بعینھا" کتاب کی اصل عبارت یہ ہے مطلب پر اور غور کر لینا چاہیے،

اس روشن شے کا ایک حضوری اشراق پیدا ہو جاتا ہے، اب اگر اس (شے روشن) کی خارج میں کوئی شخصیت اور ہویت ہوگی، تو نفس اس کو دیکھتا ہے، اور اگر وہ صرف شبح محض ہے تو ایسی صورت میں کسی اور مظہر کا محتاج ہوگا، مثلاً آئینے کا، اور اب یہ ہوگا کہ جلیدیہ جب آئینے کے مقابل ہوگی تو اشیا کی وہ سب صورتیں جو آئینے میں ظہور پذیر تھیں، ان کے متعلق بھی نفس میں ایک حضوری اشراق پیدا ہو جاتا ہے، اور یوں نفس جلیدیہ کے آئینے اور خارجی آئینے ان دونوں کے ذریعے سے ان چیزوں کو دیکھتا ہے، لیکن یہاں شرائط کے وجود اور موانع کے ارتفاع کی ضرورت ہے،

اور جس دلیل سے آنکھ میں صورتوں کے انطباع کو ناجائز ٹھیرایا گیا ہے ٹھیک اسی دلیل سے دماغ کے کسی حصے میں بھی صورتوں کا انطباع ممنوع ہے، اب خیالی صورتوں کے متعلق خیال ہوتا ہے کہ وہ کہاں موجود ہیں، ذہن میں ان کا وجود اس لیے نہیں ہو سکتا کہ کبیر کا صغیر میں انطباع نہیں ہو سکتا، اور نہ ان صورتوں کا وجود اعیان وخارج میں ہو سکتا ہے، ورنہ ہر سلیم الحس آدمی ان صورتوں کو دیکھتا، پھر ان صورتوں کے متعلق یہ بھی نہیں کہا جا سکتا کہ وہ معدوم ہیں، کیونکہ اگر وہ معدوم ہوتیں تو وہ نہ متصور ہو سکتی تھیں نہ باہم متمیز ہو سکتی ہیں، اور نہ مختلف ثبوتی احکام کی محکوم علیہ بن سکتی تھیں،

الغرض باوجود موجود ہونے کے یہ خیالی صورتیں، جب نہ ذہن میں موجود ہیں اور نہ اعیان میں، اور نہ عالم عقول میں کیونکہ یہ عقلی نہیں بلکہ جسمانی صورتیں ہیں، ایسی صورت میں اس کے سوا اور کیا چارہ کار ہے کہ ان کا وجود کسی اور خطۂ ملک میں مانا جائے اور یہی عالم مثال ہے جس کا نام "خیال منفصل" بھی ہے کیونکہ غیر مادی ہونے میں یہ "خیال متصل" سے مشابہ ہے،

اور یہی وہ مسلک ہے جس کی طرف پرانے حکما مثلاً افلاطون فیثاغورس انباذقلس وغیرہ لاہوتی فلاسفہ گئے ہیں، بلکہ مختلف اقوام کے اکثر وہ لوگ جنھوں نے سلوک وسیر کی راہ اختیار کی، ان لوگوں کا خیال ہے کہ عالم کی دو قسمیں ہیں، ایک عالم عقل ہے جس کی مختلف قسموں کا نام عالم ربوبیت، اور

عالم عقول و نفوس ہے،

دوسرا عالم، عالم صورت ہے، اور اس کو حسی صورت، اور شبحی صورت، دو عالموں پر تقسیم کرتے ہیں،

اس مقام سے تم پر یہ بات ظاہر ہو گئی ہو گی کہ شبحی صورت، اور مثل افلاطون ایک ہی چیز نہیں ہے، کیونکہ جس طرح شبحی صورتوں کا ان بزرگوں کے یہاں دعویٰ پایا جاتا ہے اس کے ساتھ وہ افلاطونی مثل کے بھی قائل ہیں، اور ان مثل کو وہ ایسی عظیم نوری ہستیاں مانتے ہیں، جن کا مرکزی مقام عقلی انوار کے عالم میں ہے، باقی (یہ شبحی صورتوں والے مثل) تو ان کو اشباح مجردہ کے عالم میں متعلق مانتے ہیں، کہتے ہیں کہ ان میں بعض ظلمانی اور تاریک ہیں، اور بدبختوں اور اشقیاء کے عذاب کی یہی جہنم ہے، اور بعض کے متعلق کہتے ہیں کہ روشن و مستنیر ہیں، اور اس کو ان سعید نفوس کی جنت قرار دیتے ہیں جن کا تعلق متوسط طبقے اور اصحاب یمین سے ہے، رہے مقربین سابقین، کہتے ہیں کہ وہ بلند درجوں تک ترقی پاتے ہیں اور قدس کے باغوں میں الٰہی انوار اور ربانی مثل کے آگے سیراب ہوتے ہیں،

ایک عرشی نقد

تم کو یہ معلوم ہے کہ میں ان لوگوں میں ہوں جو ایک غیر مادی مقداری عالم کے قائل ہیں، جو اساطین فلسفہ اور آئمۂ کشف کا مسلک ہے، صاحب اشراق سے بہتر اس کے متعلق نہ کوئی تقریر کر سکتا ہے، اور نہ تحریر، مگر باایں ہمہ دو باتوں میں مجھے شیخ سے اختلاف ہے،

ایک بات تو وہی ہے کہ خیالی صورتیں یا وہ صورتیں جن کا تعلق تخیل سے ہے، ہمارے مسلک کی رو سے یہ نفس ہی کے قلمرو اور حدود میں موجود ہیں، جس کی طرف ہم نے اشارہ بھی کیا ہے کہ نفس قوت خیال کو اپنا خادم اور ذریعہ بنا کر صرف اپنی تاثیر و تصویر کے ذریعے سے ان کو موجود کر لیتا ہے، یعنی اپنی ذات سے باہر نہیں موجود کرتا، نہ نفس کے علاوہ کوئی دوسری چیز ان خیالی صورتوں پر موثر ہوتی، یا ان پر عمل کرتی ہے، جیسا کہ ان لوگوں کے

کلام سے ظاہر ہوتا ہے، یہی جس وجہ سے اس کا قائل ہوا منجملہ دوسری باتوں کے ایک امر یہ بھی ہے کہ قوت متخیلہ کے تصرفات کے متعلق ہم دیکھتے ہیں کہ کبھی وہ ایسے مہمل افعال سے متعلق ہوتے ہیں اور ایسی لغو اور بیہودہ صورتیں اور اشکال ہمارے سامنے نفس پیش کرتا ہے، جو کسی حکیم کی شان کے قطعاً مناسب نہیں ہوتے، ظاہر ہے کہ اس قسم کے خیالات و اشکال کو اسی عالم صغیر میں ہونا چاہئے۔ جو نفسانی ہے، یعنی جس کا تعلق نفس سے ہے، اور نفس قوت متخیلہ کی سلطنت کی وجہ سے ان صورتوں کو پیدا کرتا ہے، ان کے ساتھ نفس کا تعلق یہ ہوتا ہے کہ یہ صورتیں صرف نفس کی توجہ کے ساتھ وابستہ ہوتی ہیں، جب تک نفس کی توجہ اور اس کا التفات باقی ہے اس وقت تک یہ باقی ہیں، اور جوں ہی نفس ان سے اعراض کر لیتا ہے، یا اپنے التفات و توجہ کو ہٹا لیتا ہے تو یہ معدوم ہو جاتے ہیں، بغیر نفس کے باقی رکھنے کے ان صورتوں کی بقا کی کوئی صورت نہیں ہے، (پس ثابت ہوا کہ یہ خیالی صورتیں نفس کے تاثیری تصرفات کے نتائج ہیں) اور ذہول و نسیان میں فرق یہ ہے کہ ذہول میں نفس کو اس بات کی قدرت حاصل ہوتی ہے کہ بغیر کسی جدید احساس کے اپنی خیالی صورتوں کو پھر سامنے لے آئے،

اور نسیان میں (احساس جدید کی ضرورت ہوتی ہے، اور یہ نہیں تو) کم از کم ان علامتوں کا ہونا ضرور ہے جو ان بھولی ہوئی صورتوں کی طرف راہنمائی کریں،

دوسری بات (جس میں شیخ الاشراق سے مجھے اختلاف ہے) وہ یہ ہے کہ آئینے کی صورتوں کو شیخ عالم مثال میں موجود مانتے ہیں، اور میرے خیال میں آئینے کی صورتیں محسوس صورتوں کے ظلال ہیں، جس کا مطلب یہ ہے کہ آئینے کی صورتوں کا اس عالم میں ظلی ثبوت ہے، یعنی ان کا ثبوت بالذات نہیں بلکہ صرف بالعرض ہے اسی طرح احول (اینچا تانا) جو دوسری صورت دیکھتا ہے یا آواز ہے جو آواز بازگشت پیدا ہوتی ہے، یہ سب کے سب عکوس و ظلال ہیں، بایں معنی کہ ان سب کا ثبوت بالعرض ہے، اور محسوس و خارجی صورت کے

طفیل میں ان کا ثبوت بھی محسوس ہوتا ہے، اس کی مثال ایسی ہے کہ وجودوں کے مختلف انحاء کے سوا جو ایمان ہیں ان کا ثبوت بھی بالعرض ہی ہوتا ہے، کہ یہ ظلال اور عکوس ہیں جو وجودوں کی حکایت کرتے ہیں، اور ظاہر ہے کہ کسی شے کی حکایت خود اس شے کی حقیقت نہیں ہوتی، جیساکہ فارسی نظم میں بعض عارفین نے اس خیال کو ادا کیا ہے:۔

عشق در پردہ می نوازد ساز ہر زماں زخمہ کند آغاز
ہمہ عالم صدائے نغمۂ اوست کہ شنید ایں چنیں صدائے دراز

تیسری مشکل

وجود ذہنی کے متعلق تیسری وقت جو پیش آتی ہے وہ یہ ہے کہ اگر اشیا کا وجود ذہن میں ہوتا ہے، جیساکہ تم کہتے ہو تو لازم آتا ہے کہ تمام جسمانی انواع اور عرضی انواع کے ہر ہر نوع کے لیے ایک ایسا شخصی فرد ضرور ہو جو مادہ اور متعلقات مادہ یعنی مقدار، این، وضع اور اسی کے مماثل امور سے مجرد اور پاک ہو، اور اسی کے ساتھ پھر اس امر شخص کے لیے یہ بھی ضروری ہے کہ کلی بھی ہو اور نوع بھی ہو،

تقریر اس ملازمہ کی یہ ہے کہ ظاہر ہے کہ کلی مفہوم صرف ہمارے تعقل کا نام ہے (یعنی تعقل سے باہر کلی کے کچھ معنی نہیں ہیں) اب تم جیساکہ کہتے ہو، اگر اس مفہوم کا وجود ذہن میں ہوگا، تو دو حال سے خالی نہیں، ذہن میں اس کا وجود اس طور سے ہوگا کہ اس کے ساتھ کسی قسم کے تشخص وغیرہ کا اضافہ نہ ہوگا، بلکہ کلی اپنے خالص ابہام کی حالت میں رہے گی، یا ذہن میں وہ متشخص ہو جائے گی، پہلی صورت ناممکن ہے اس لیے کہ وجود تشخص سے جدا نہیں ہو سکتا، جو موجود ہے وہ متشخص ہے، اور مبہم کا وجود مبہم ہونے کی حیثیت سے انسان کے لیے ناقابل فہم ہے، اور اگر دوسری شق کو مانا جائے یعنی یہ کہ وہ متشخص ہے تو اس صورت میں لازم آتا ہے کہ ہمارے عقول و اذہان میں انسان کے تعقل کے وقت ایک اور انسان پیدا ہو جائے جو شخص بھی ہو، اور کم وکیف، الغرض سارے مادی عوارض

سے مجرد ہو، کیونکہ اگر اس کو عوارض مادہ لاحق ہوں گے، تو پھر عقل مجرد میں اس کا حصول ناممکن ہو جائے گا، یہ مسلمات سے ہے کہ مجرد میں کوئی جسمانی حصول ناممکن ہے، بہرحال گذشتہ بالا ملازمہ کی تالی بداہتہً اور اتفاقاً باطل ہے (یعنی کسی شخص کا نوع اور کلی ہونا)، اسی طرح مقدم بھی باطل ہو گیا،

اس کا مشہور جواب تو وہی ہے کہ ذہن میں جو چیز موجود ہے اگرچہ ایک شخصی امر ہے، لیکن وہ ایک عرض اور کیفیت ہے جو ذہن کے ساتھ قایم ہے،

لیکن وہ جوہر جس کی حقیقت سے یہ فرد حاصل کیا گیا ہے، اس جوہر کا یہ فرد نہیں ہے، اگرچہ جوہر کے مفہوم کا وہ عین ہے اور جوہر کے بجنسہ معنی یہی ہیں، اسی پر اور جسمانی اعراض کے ادراک و تعقل کو بھی قیاس کرنا چاہئے،

میں نے پہلی دقت کو حل کرتے ہوئے یہ کہا تھا کہ نوعی جواہر کے خارجی وجود سے ذہن میں جو چیز حاصل ہوتی ہے وہ صرف اس کا معنی اور مفہوم ہوتا ہے، نہ کہ جواہر کی ذاتیں اور ان کے اشخاص،

باقی موجود ذہنی کی کلیت کے معنی اس کے بعد کیا ہوں گے، اور کثیرین پر وہ صادق کس طرح آئے گا، تو اس کا جواب یہ ہے کہ اس موجود ذہنی کو ہر قسم کے تشخصات خواہ ذہنی ہوں یا خارجی اس سے مجرد فرض کر سکتے ہیں، اور اسی فرض و اعتبار کے لحاظ سے اب اس میں کلیت کے مفہوم کی گنجائش پیدا ہو جاتی ہے، اور اس میں کوئی مضائقہ نہیں کہ ایک اعتبار سے موجود ذہنی شخصی ہو، اور ایک اعتبار سے کلی ہو، خصوصاً جب دو وجودوں یعنی عقلی و خارجی دونوں کے اعتبار سے اس کو لحاظ کیا جائے،

اس پر خواہ مخواہ اگر کوئی شخص الحاح و اصرار کرتے ہوئے اس بات کا مدعی ہو جائے کہ مثلاً انسانیت جو ذہن میں پائی جاتی ہے وہ حقیقت کے اعتبار سے انسان کی شریک ہے، یعنی حقیقت انسانیہ کے نیچے وہ بھی

درج ہے، اور اس لیے جوہر بھی ہے، اور ذہن میں حال بھی ہے، نیز اس کا محل بھی، ایسا محل ہے جو اس کا محتاج نہیں ہے (یعنی موضوع ہے) تم سمجھ سکتے ہو کہ ایسا مدعی اسی آفت میں مبتلا ہو گیا جس سے گریز کی کوئی شکل نہیں ہے، جیسا کہ تم کو ابھی بتایا جا چکا ہے،

تعجب تو مولی دوانی[1] سے ہے کہ وہ ذہنی معانی کی جوہریت پر مصر ہیں، اور رہتے ہیں کہ جوہر کی تعریف بھی یہ ہے کہ جس کی شان یہ ہوتی ہے کہ جب وہ خارج میں پایا جائے، اس وقت وہ موضوع میں نہ ہو، جو جوہر کی ذہنی صورت کو نفس کی کیفیت قرار دیتے ہیں، ان پر طعن کرتے ہوئے یہی دوانی فرماتے ہیں کہ ایسی صورت میں یہ لازم آتا ہے جوہر کیف ہو جائے، حالانکہ محقق موصوف نے اس کا خیال نہیں کیا کہ حقیقت کے انقلاب کا الزام ان کی مجوزہ شکل پر زیادہ واضح اور زیادہ چسپاں ہے جیسا کہ غور کرنے سے معلوم ہو سکتا ہے،

ہاں! ایک صورت ہو سکتی ہے اور وہ یہ کہ ان تمام حدود اور تعریفوں میں جو جوہری انواع کے کیے جاتے ہیں یہ قید بڑھا دی جائے، یعنی یہ کہ جب وہ خارج میں پایا جائے گا تو یہ ہو گا وہ ہو گا (الحاصل خارج میں پائے جانے کے بعد جس طرح جوہر کے لیے جوہریت کے ساتھ اتصاف ضروری ہوا) اسی طرح دوسرے انواع مثلاً قابل ابعاد ثلثہ ہونا، نامی ہونا، حس والا ہونا (یعنی حساس ہونا) ناطق ہونا، اور ان تمام معانی کے لوازم سب میں یہ قید بڑھا دی جائے، اس کے بعد پھر اس قول میں کہ ذہنی صورتیں کیف (کے مقولے کے نیچے درج ہوتی ہیں) اور اس قول میں کہ یہ صورتیں جوہر ہی کی ایک قسم اور نوع ہیں، اس دور از کار متعسفانہ تاویل کے بعد ان دونوں نظریوں میں کوئی فرق باقی نہیں رہتا،

پس حق یہی ہے کہ انسانیت اور اس کے سوا دوسرے جوہری انواع کی

---

[1] جلال الدین دوانی ۱۲

ذہنی صورتیں یہ سب ذہنی کیفیات ہیں، اُن پر حمل اولی کے اعتبار سے ان کے معانی صادق آتے ہیں، لیکن حمل متعارف کے رو سے خود ان پر ان کے معانی کا حمل کرنا غلط ہے، اور وجود ذہنی کے دلائل دائرۂ عقلیات میں اس سے زیادہ کسی اور بات کو ثابت نہیں کر سکتے، اور یہ بات صرف ان ہی لوگوں تک محدود ہے جو کسی ایسے مستقل عالم عقلی کے وجود کا یقین نہیں رکھتے جہاں جوہری انواع کی صورتیں محفوظ ہوتی ہیں مثلاً جو معلم اول اور اس کے تبعین کا مشہور خیال ہے، لیکن جو لوگ اس اعلیٰ اور برتر الٰہی عالم کے قائل ہیں ان کے لیے اس کا موقع ہے کہ وہ یہ دعوی کریں ؛ ـــ

> کہ کسی نوعی ماہیت کے بعض افراد کا مجرد ہونا اور بعض افراد کا مادی ہونا، یہ ایک ایسی بات ہے جس کے غلط ہونے کے متعلق نہ بداہت کی شہادت ملتی ہے، اور نہ دلیل سے اس کا فساد معلوم ہوتا ہے اور نہ اس کے محال ہونے پر دنیا نے اتفاق و اجماع ہی کیا ہے،

آخر افلاطون عظیم اور اس کے اساتذۂ عظام جب ادھر گئے ہیں کہ جسمانی انواع کی ہر نوع کا ایک فرد عالم عقل میں رہتا ہے، اور وہ ہی عقلی افراد تمام جسمانی افراد کے اسباب فعال ہیں، (یعنی جسمانی افراد کی فعلیت و موجودیت ان ہی عقلی افراد کی بدولت حاصل ہوتی ہے) ان عقلی افراد کو جسمانی افراد کے ساتھ خاص تعلق ہوتا ہے،

اور وہ دلیل جو اس پر دلالت کرتی ہے کہ کسی نوع واحد کے افراد وجوداً کامل یا ناقص، مقدم، یا موخر ہونے میں تشکیک اور تفاوت کو قبول نہیں کرتے، اگر یہ دلیل تام بھی ہو جائے، جب بھی زیادہ سے زیادہ اس پر دلالت کرتی ہے کہ وجود کے ایک خاص نحو اور طریقہ یا بود و کون کے ایک خاص ظرف و موطن میں ایسا نہیں ہو سکتا، لیکن یہ کہ آیا دو وجودوں یا دو ظرفوں، اور موطنوں میں بھی یہ ناجائز ہے (اس پر یہ دلیل دلالت نہیں کرتی) اور حق یہی ہے کہ افلاطون اور اس سے پیشتر فلسفے کے جن اساطین نے نوعی طبائع کے لیے عقلی مثل کے وجود کا اعتراف کیا انھوں نے نہایت متین اور

سنجیدہ بات کہی ہے، یہ ایسا مستحکم اور استوار خیال ہے کہ اس پر وہ سارے تناقضات جو متاخرین کے مذہب پر لازم آتے ہیں بالکل مرتفع ہو جاتے ہیں، میں نے اس بزرگ انسان اور اس کے اساتذۂ کرام کے اس قول کی پوری تحقیق اس طور پر کی ہے کہ اس پر نہ کوئی نقض وارد ہوتا ہے اور نہ وہ اعتراضات پیدا ہوتے ہیں، جن کا منشا فقط اس قدر ہے کہ عوام کی رسائی ان بزرگوں کے اصل مقام تک نہیں ہوئی، اور ان کے اصل مقاصد سے یہ ناواقف ہیں جیسا کہ میں توفیق یافتہ لوگوں کے لیے آیندہ تفصیلاً اس کا ذکر کروں گا، ماسوا اس کے اصل بات یہ ہے کہ ان بزرگوں کے مقاصد اور ان کے اقوال کی زیادہ تر بنیاد ان نورانی واردات اور قدسی انوار پر ہے، جو شک و ریب کی آلودگیوں سے قطعاً پاک ہوتے ہیں، اور نقص و عیب کا وہاں شائبہ بھی نہیں ہوتا ان لوگوں کی گفتگو کا مدار صرف ان مباحث و نظریات پر نہیں ہوتا، جو بہت جلد خود ان ہی لوگوں کے ساتھ بازیگری شروع کر دیتے ہیں، جو ان پر اعتماد کرتے تھے جن میں عموماً پچھلے اگلوں پر لعنت کرتے ہیں، اور جو باہم کبھی کسی نقطے پر متحد ہو کر صلح میں کامیاب نہ ہو سکے، بلکہ ان کا حال وہی ہے (جو قرآن میں ہے) کہ جب ایک امت داخل ہوتی تو وہ اپنی بہن (دوسری امت پر) لعنت کرتی ہے (کلما دخلت امۃ لعنت اختھا)

اگرچہ ان اکابر حکما اور اساطین اولیا نے ان نورانی مثل یا مثل نوریہ کے وجود پر کوئی دلیل نہیں قایم کی ہے، اور محض ایسے صریح مشاہدات پر انھوں نے قناعت کی جن کا انھیں مسلسل تجربہ ہوتا رہا ہے، اور ان ہی مشاہدوں کی بنیاد پر انھوں نے ان مثل کا حال دوسروں سے بیان کیا، لیکن (یہ عجیب بات ہے) کہ جس پر وہ متفق ہو جاتے ہیں دل ان پر اعتماد کرتا ہے، اور جن چیزوں کا انھوں نے مشاہدہ کیا ہے اس کا یقین پیدا ہو جاتا ہے،

یہ لوگ جب اپنے ان مشاہدات کو بیان کریں تو چاہیے کہ ان سے کوئی نہ الجھے، اس لیے کہ ہم جب ستاروں کے مقامات اور افلاک وغیرہ کی تعداد پر ایمان محض ایسے حکما جیسے ابرخس وغیرہ کے ان رصدی اطلاعات و تجربات کی

بنیاد پر لاتے ہیں، جن میں علم کا ذریعہ عموماً حس ہوتا ہے، جہاں غلطی، بھول چوک کا احتمال بہت زیادہ ہے تو ظاہر ہے جن بزرگ حکمانے عقلی رصدگاہوں کے ذریعے سے علوم حاصل کیے ہیں اور اپنے ایسے مسلسل تجربات کے نتائج انھیں قرار دیتے ہیں جن میں خطا کی گنجایش نہیں، ان کی باتیں زیادہ قابل اعتماد و یقین ہیں،

چوتھی مشکل

وجود ذہنی کے متعلق چوتھی مشکل یہ پیش کی جاتی ہے کہ اگر اشیا کے لیے وجود ذہنی مانا جائے، تو لازم آتا ہے کہ آدمی کا ذہن گرمی اور حرارت کے تصور کے وقت گرم ہو جائے، اور برودت و سردی کے وقت سرد ہو جائے، اسی پر دوسرے مشتقات کو قیاس کرلو، الغرض یہ لازم آتا ہے کہ نفس اجسام کے صفات اور متضاد و متناقض امور کے ساتھ موصوف ہو جائے، حالانکہ یہ ایک بدیہی البطلان امر ہے۔ لازمہ کو اس طرح بیان کرتے ہیں کہ بہ تقدیر مذکور (یعنی تسلیم وجود ذہنی کے بعد) ناگزیر ہے کہ ہم جب اشیا کا تصور کریں تو اس کی وجہ سے ہمارے نفوس اور اذہان میں ان اشیا کی حقیقتیں حاصل ہوں، اور ان میں وہ اس طرح حلول کریں جیسے صفت اور ناعت کا تعلق موصوف و منعوت سے ہوتا ہے، پس ضروری ہوا کہ ان معلومات کے حقایق ذہن کے اوصاف و نعوت بن جائیں، اس شبہے کے جوابات متعدد وجوہ سے دیئے گئے ہیں، پہلا جواب تو ایسا ہے کہ اس کا شمار عرشیات میں ہونا چاہیے، اور وہ یہ ہے کہ نفس جس وقت ان اشیا کا تصور کرتا ہے اس وقت ان چیزوں کی صورتیں نفس کی حکومت اور ملکوت کی سرحد میں تو رہتی ہیں، لیکن اس میں ان کا حلول نہیں ہوتا، بلکہ اس کی مثال ایسی ہے کہ (دیکھتے ہیں) جس طرح یہ ہوتا ہے کہ نفس ناطقہ جو ایک نورانی جوہر ہے اس سے قوت باصرہ پر ایک نور چمکتا ہے اسی نور کے ذریعے سے آنکھ کو اس چیز کا جو جلیدیہ کے سامنے ہے ایک حضوری اشراقی علم حاصل ہو جاتا ہے، جس میں آنکھ کے اندر کوئی چیز نہ چھپتی ہے اور نہ منطبع ہوتی ہے، جیسا کہ پرانے زمانے والوں کا خیال تھا، بہر حال کچھ اسی طرح جب قوت متخیلہ پر (نفس ناطقہ سے) نور کی ریزش ہوتی ہے تو اس صورت متخیلہ کا جو اس کی

ذات سے خارج ہے اور نفس کی ذات سے بالکل جدا اور مبائن ہے، اس کا حضوری اور اشراقی علم نفس کو حاصل ہو جاتا ہے، لیکن اس میں نہ صورت کا حلول نفس میں ہوتا ہے، اور نہ نفس اس صورت سے متصف ہوتا ہے، بلکہ جس طرح خارجی اشیا کا احساس قوت بینائی اور باصرہ وغیرہ سے ہوتا ہے، اسی طرح نفس باطنی صورتوں کو دیکھتا ہے اور ان کا اپنے باطنی حواس کے ذریعے سے مشاہدہ کرتا ہے مگر ان صورتوں کا نفس میں حلول نہیں ہوتا خواب میں صورتوں کا مشاہدہ جس طرح ہوتا ہے، اور بیداری میں جس طرح ان ہی صورتوں کا مشاہدہ ہوتا ہے، ان دونوں مشاہدوں میں وجدان وذوق کسی قسم کا فرق محسوس نہیں کرتا،

اور تھوڑی دیر کے لیے اگر یہ مان بھی لیا جائے کہ خیالی صورتوں کا نفس میں حلولی طرز کا قیام ہی ہوتا ہے، جب بھی ہم کہہ سکتے ہیں کہ کسی چیز کے ساتھ متصف ہونے کے لیے صرف اس کا قیام کافی نہیں، بلکہ اس کے ساتھ یہ بھی ضروری ہے کہ (موصوف صفت سے) متاثر ومنفعل بھی ہو، آخر دیکھو! کہ تمام کونی حوادث کے وجود کے جو مبادی فعال وخلاق ہیں (یعنی عقول جیسا کہ ان حکما کا مذہب ہے) یہ مبادی اشیا عالم کی صورتوں کو محیط ہوتے ہیں، اور یہ احاطہ اس طرز کا ہوتا ہے کہ گویا یہ صورتیں ان مبادی میں مرتسم ہیں، لیکن بایں ہمہ یہ مبادی کائنات اور اس کے جسمانی اعراض سے موصوف نہیں خیال کیے جاتے، اور اس کی وجہ یہی ہے کہ کونی صورتوں کا اپنے مبادی میں قیام انفعال اور تاثر کے طور پر نہیں ہے، (یعنی یہ کہ مبادی خود ان صورتوں سے متاثر نہیں ہیں) بلکہ فعل وتاثیر کی بنا پر ہے، اور ہم اس کو نہیں مانتے کہ کسی شے کا کسی شے میں صرف قیام بغیر تاثر وتغیر کے بھی اتصاف کو ضروری بنا دیتا ہے اور نہ اس وقت میں یہ کھول کر بیان کرنا چاہتا ہوں کہ صرف اتنے قیام سے مشتق کا اطلاق درست ہوگا یا نہ ہوگا، کیونکہ یہ ایک بالکل جداگانہ بات ہے، اس مقام سے اس کو قطعاً کوئی تعلق نہیں ہے،

دوسری وجہ جواب میں جو اختیار کی گئی ہے وہی ہے جس کی تفصیل

گزشتہ تحقیق سے ہو سکتی ہے یعنی یہ کہ حمل کی دونوں قسموں کے مفہوم میں جو اختلاف ہے اس کی تحقیق کی جائے، مثلاً چونکہ کفر کا مفہوم حمل شائع کی رو سے کفر نہیں ہے، اس لیے کفر کے تصور سے اتصاف بالکفر لازم نہیں آتا، اور جب واقعہ یہ ہے تو پھر یہ کہنا کہ جو کفر کا تصور کرے گا وہ کافر ہو جائے گا، غیر ضروری ہوا، اور یہی حال اس کی دوسری نظیروں اور مثالوں کا ہے، چاہیئے کہ سچی باتوں کے سراغ لگانے والے اپنی فکر کو پہلے (حمل) کی اس تحقیق میں لگائیں تاکہ اس قسم کے جو اعتراضات و نقوض وارد ہوتے ہیں، ان کے حل کی راہ ان پر کھل جائے،

تیسری وجہ جواب میں جو پیش کی جاتی ہے اور عام کتابوں میں یہی جواب مذکور ہے یعنی اعتراض کی بنیاد دراصل ایک بے تمیزی پر مبنی ہے، مطلب یہ ہے کہ اس وجود متصل میں جس کے ذریعے سے شے کی ہویت عینیہ اور خارجی شخصیت حاصل ہوتی ہے، اس میں اور اس غیر متصل وجود میں فرق نہیں کیا گیا، جس کے ساتھ عقلی صورت موجود ہوتی ہے، کیونکہ مثلاً حرارت اور گرمی سے متصف وہی چیز ہو گی جس کے ساتھ خارجی اور عینی حرارت قایم ہو، نہ کہ اس کی ذہنی صورت (جس میں یہ قایم ہو) بہر حال تضاد اگر ہے تو حرارت اور برودت کی خارجی ہویت و تشخصیت میں، نہ کہ ان دونوں متضادین کی صورتوں میں،

خلاصہ یہ ہے کہ ان صفات (یعنی مثلاً حرارت و برودت) کے حقایق ہیں دراصل اس کا اعتبار کیا جاتا ہے کہ جب وہ جسمانی مواد میں ہو کر پائے جائیں گے، تو ان جسمانی مواد کے لیے یہ ایک خاص قسم کی حالت پیدا کرتے ہیں، اور اس میں ایک ایسا اثر نمایاں ہوتا ہے جسے حواس محسوس کرتے ہیں، مثلاً (جب جسمانی مواد کے ساتھ) حرارت پائی جائے گی تو اس بات کو مقتضی ہو گی، کہ مختلف امور کو جدا کرے، اور متشابہ اجزا کو اکٹھا کر دے، یا مثلاً خط کے ساتھ جو ایک حالت استقامت کی قایم ہے، یہ اس امر کو مقتضی ہے کہ جس خط میں استقامت ہو، اس کے اجزا ایک ہی سمت میں ہوں، اسی پر انحنا اور دوسرے تشکلات کو قیاس کر لو،

پس جب اس قسم کی چیزوں کو ہم اپنی عقل میں حاصل کرتے ہیں، اور

نفس مجرد میں حلولی طور پر یہ پائے جاتے ہیں، اس سے اگر کوئی بات لازم آتی ہے تو فقط اس قدر کہ نفس ایسی چیزوں سے متصف ہوگیا ہے کہ ان چیزوں کی شان یہ ہے کہ اجسام ان کے ذریعے سے مثلاً گرم یا سرد یا فلاں شکل وصورت کے ہو جاتے ہیں، ورنہ یہ کون کہتا ہے کہ خود نفس ان انفعالی مادی محمولات کا موضوع بن جاتا ہے،

اس جواب کے متعلق کہنے والے کے لیے اس بات کی گنجایش ہے کہ وہ ماہیتوں کے بعض لوازم اور انتزاعی اوصاف کا ذکر کر کے بتائے کہ ان سے وجود ذہنی پر نقض وارد ہوتا تھا، اور اس کا ازالہ اس جواب سے نہیں ہوتا، تفصیل اس اجمال کی یہ ہے کہ مثلاً بعض لوازم ماہیت یا انتزاعی اوصاف، یا اضافیات ایسے ہیں جیسے زوجیت، فردیت، وجوب، علیۃ، ابوۃ، اور اسی کے مماثل نظائر کہ ان سب کا تعلق خارجی امور سے نہیں ہے، اسی طرح سے یہ جواب معدومات کے صفات میں بھی نہیں چلے گا، مثلاً امتناع، عدم، وغیرہ، آخر کون کہہ سکتا ہے کہ مثلاً زوجیت اور علیت، امتناع، وغیرہ کے محل کا ان چیزوں سے اتصاف ان احکام میں سے ہے جس کا تعلق خارجی اور عینی وجود سے ہے، کیونکہ ان چیزوں میں بعض باتیں صرف اعتباری ہیں، یعنی عقل کے اعتبار سے پیدا ہوتی ہیں، اور بعض تو محض عدمی ہیں، کہ معدومات ہی کے وہ صفات ہیں،

اس اعتراض کا جواب اس اصول سے جس کو میں نے اس کتاب میں محقق کیا ہے، دیا جا سکتا ہے، یعنی یہ کہ سلسلۂ معانی میں سے کوئی سا معنی ہو، میرے نزدیک وجود کا ایک حصہ وہ ضرور رکھتا ہے، پس مثلاً زوجیت کے لیے بھی ایک قسم کا وجود ہے، بایں معنی کہ اس کے موصوف کا اس طرح پر ہونا کہ عقل اس سے یہ دریافت کرتی ہے کہ یہ چیز دو مساوی حصوں میں تقسیم ہو سکتی ہے، اور وجود کی اصیل اور خارجی قسم میں اس کا شمار ہو سکتا ہے، پس نفس زوجیت کے معنی کو تصور کرتا ہے تو یہ اس کے اصلی وجود کی قسم نہیں ہے، کیونکہ زوجیت کے مفہوم کو معلوم کر کے نفس یہ نہیں محسوس کرتا کہ خود زوجیت دو مساوی حصوں میں تقسیم ہو سکتی ہے، اور یہی حال اس کے دوسرے نظائر کا ہے، البتہ عدم اور جو عدم کے مانند ہو، بلاشبہہ عقل کے سامنے اس کی کوئی

واقعی صورت نہیں ہوتی بلکہ عقل یہاں یہ کرتی ہے کہ اپنی قوت متصرفہ کے ذریعہ سے بعض خاص مفہوموں کو باطل امور کے لئے عنوان اور صورت بنا لیتی ہے، اور ان ہی عنوانوں کو ان معدومات کے احکام کے جاننے کا ذریعہ بناتی ہے،

پانچویں مشکل

وجود ذہنی کے متعلق یہ ہے کہ ذہن ظاہر ہے کہ خارج میں موجود ہے، اور ذہنی امور ذہن میں موجود ہیں، جیسا کہ (وجود ذہنی والے مانتے ہیں) پس ان امور ذہنی کے تصور اور تعقل کا لازمی نتیجہ یہ ہونا چاہئے کہ ان کا وجود اس عقل میں ہو، جو خارج میں موجود ہے، اور کھلی ہوئی بات ہے کہ جو چیز اس شے میں موجود ہو، جو خود دوسری چیز میں موجود ہے تو یقیناً وہ شے بھی اس چیز میں موجود ہوگی، یعنی الموجود فی الشئے موجود فی ذلک الشئے، مثلاً پانی جو اس کوزے میں موجود ہے، جو گھر میں موجود ہے، (ضرور ہے کہ پانی گھر میں موجود ہوگا)

اس کا جواب یہ ہے کہ جو اس میں موجود ہو، جو دوسرے میں موجود ہے تو وہ بھی دوسرے میں موجود ہوگا، یعنی قاعدہ بالا وہاں چلتا ہے جہاں دونوں کا وجود حقیقی اور متاصل ہو، اور دونوں ہویتوں اور شخصیتوں کی شکل میں موجود ہوں، مثلاً پانی کا وجود کوزے میں اور کوزے کا گھر میں، بخلاف اس چیز کے جو خارج میں پائے جانے والے، ذہن میں موجود ہو، اس کا یہ حال نہیں ہے، یعنی ذہن میں جو چیز حاصل ہوتی ہے، اس کی صورت اور اس کا وجود تو ظلی ہے، اور ذہن کا وجود جو خارج میں ہے، وہ ہویت شخصیہ اور وجود متاصل ہے، دونوں جگہ موجود کے معنی مختلف ہیں، اسی طرح مکان و زمان جو یہاں استعمال کیا گیا ہے وہ سب متحد المعنی نہیں ہیں؛ بلکہ ان میں حقیقت و مجاز کا تعلق ہے، کیونکہ کسی شے کا خارج میں ہونا اور پانی کا کوزے میں ہونا، دونوں جگہ فی (میں) کے ایک معنی نہیں ہیں، اس لئے کہ کسی شے کے خارج میں ہونے کے معنی یہ ہیں کہ مطلوبہ آثار اس پر مرتب ہوں اور ذہن میں ہونے کے یہ معنی ہیں کہ جہاں ایسا نہ ہو،

چھٹی مشکل

وجود ذہنی کے متعلق چھٹی مشکل جو پیش کی جاتی ہے، وہ یہ ہے

کہ اس بنیاد پر لازم آتا ہے کہ ایسے کلیات جو ممتنع محض ہیں، ان سے ہمارے اذہان وعقول میں ایسے حقیقی اشخاص حاصل ہوں جو فرضی نہیں بلکہ واقعی حقیقی اشخاص ہوں مثلاً اجتماع نقیضین کے متعلق جب ہم حکم کرتے ہیں کہ وہ ممتنع ہے تو ظاہر ہے کہ یہ حکم اجتماع نقیضین کے تصور کے بعد ہوگا، پس گویا (اجتماع نقیضین) سے، ہمارے ذہن میں ایک ایسا معنی حاصل ہوتا ہے جو متشخص بھی ہے اور متعین بھی گویا ہمارے اندر اجتماع نقیضین کا ایک شخصی فرد پایا جاتا ہے، حالانکہ عقل بداہۃً جانتی ہے کہ اجتماع نقیضین کا وجود ذہن اور خارج دونوں میں محال ہے،

اسی طرح لازم آتا ہے کہ معدوم مطلق، اور شریک باری کے فرد کے لیے حقیقی وجود ہو، جس کا لازمی نتیجہ یہ ہے کہ اس فرد کے لیے خارجی وجود بھی ماننا پڑے گا، کیونکہ جب ذہن میں شریک باری تعالیٰ کا کوئی فرد متشخص پایا گیا، تو بہ نظر اس کی نفس ذات کے چاہیئے کہ اس کے لیے کوئی عینی اور خارجی وجود ہو، ورنہ شریک باری شریک باری باقی نہیں رہ سکتا،

اس کا جواب یہ ہے کہ جن قضیوں میں ایسے اشیا پر حکم کیا جاتا ہے جن کا وجود ممنوع ہو، یہ قضایا دراصل حملیۂ غیر بتّیہ ہوتے ہیں، اور حملیۂ بتّیہ کے معنی یہ ہیں کہ یہ ان قضایا کا نام ہے جن میں طرفین موضوع ومحمول میں بالفعل اتحاد کا حکم اس شرط پر کیا گیا ہو کہ اگر اس ماہیت کے عنوان کا انطباق کسی فرد پر فرض کیا جائے تب موضوع کے ساتھ محمول کا اتحاد ہوگا، کیونکہ عقل کو اس بات کا اختیار حاصل ہے کہ وہ نقیضین، شریک باری، جوہر فرد وغیرہ کے مفہوم کو تصور کرے، بلکہ عقل تو ہر قسم کے مفہومات کو تصور کر سکتی ہے، یہاں تک کہ خود اپنی ذات کے عدم اور اپنی علت کے عدم یا عدم کے عدم یا ممتنع کے مفہوم کو وہ سوچ سکتی ہے، لیکن اس کا یہ مطلب نہیں ہوتا کہ عقل جس مفہوم کو تصور کرتی ہے، ممتنع کی وہی حقیقت ہوتی ہے، کیونکہ ذہن میں جو کچھ سوچا جائے گا، یا جو چیز ذہن میں پائی جائے گی، سب پر یہی حکم کیا جائے گا کہ وہ منجملہ ممکنات کے ایک ممکن ہے، بلکہ اصل واقعہ یہ ہوتا ہے کہ اس امر متصور معقول کو دراصل اس باطل حقیقت کا عنوان بنا لیا جاتا ہے، اور اس کا معیار کہ کس

ماہیت کا عنوان کیا چیز ہو سکتی ہے اس کا مدار فقط اس پر ہے کہ اس ماہیت سے جو مفہوم ذہن میں حاصل ہوتا ہے اس کو اسی ماہیت پر حمل اوّلی کے طور پر محمول کر سکتے ہوں، اگرچہ حمل شائع متعارف کی بنیاد پر جائز نہ ہو، ظاہر ہے کہ ایسی صورت میں یقیناً اس پر عقل قادر ہے کہ کسی مفہوم کو تصور کرے، اور فرضی طور پر کسی ایسی طبیعت کا جو باطلۃ الذات، مجہولۃ التصور ہے، اس کا اس مفہوم کو عنوان بنائے اور پھر اس ذریعے سے یہ حکم کرے کہ ایسی طبیعت ممنوع اور ممتنع ہے، پس ایسی طبیعت کا علم اسی قدر ہے کہ اس مفہوم کا ذہن میں حصول ہوا اور یہ مفہوم ایک باطل ماہیت کے لیے عنوان بنا تھا، تاکہ امتناع کا جو اس پر حکم کیا جائے، اس حکم کی صحت کا نشا درست ہو جائے اور یہ خبر دینا اس ماہیت کے متعلق جائز ہو کہ اس کا خبر دینا محال ہے، الغرض حکم کی صحت تو اس لیے ہو جاتی ہے کہ حاصل فی الذہن مفہوم در اصل ممکن اور موجود کے مفہوم کا فرد ہوتا ہے اور امتناع کا حکم پھر اسی کی طرف اس لیے متوجہ ہوتا ہے کہ ممتنع اور معدوم کو حمل اولی کے طور پر اس پر محمول کر سکتے ہیں اور یہ کہ وہ مفہوم اس لحاظ سے ایک مستحیل اور محال طبیعت کا عنوان تھا،

واجب الوجود بالذات کے مفہوم پر جو احکام جاری ہوتے ہیں، قریب قریب اس کا بھی یہی حال ہوتا ہے، مثلاً ہم جو کہتے ہیں کہ واجب الوجود کا تشخص عین اس کی ذات ہے، اور واجب کی وحدت اس مفہوم کے بالکل مغائر ہے جو وحدت سے سمجھا جاتا ہے، یہاں تشخص کی عینیت کا جو حکم لگایا گیا تو اس لیے کہ منجملہ احکام کے یہ ایک حکم ہے، یہ بات واجب الوجود کے مفہوم کی طرف متوجہ ہو گی، لیکن تشخص کس کا عین ہے یہ بات واجب الوجود کے مفہوم کی طرف راجع نہیں ہے، بلکہ اس کا رخ ادھر ہے، جس کے متعلق برہان نے ثابت کیا ہے کہ وہ حی و قیوم ہے جس کا ذکر اس سے برتر ہے کہ وہ زبانوں پر آئے، اور جو اس سے پاک ہے کہ کسی ذہن کے آگے وہ متمثل ہو سکے،

بہر حال سمجھ میں آگیا ہو گا کہ اس قسم کے قضایا اور اس کے نظائر در اصل قضایا حملیہ غیر ثبتہ ہیں، اور جو قضایا حملیۂ ثبتہ اگرچہ شرطیہ کے

ہم دوش اور مساوق ہیں، لیکن یہ کہنا صحیح نہیں ہے کہ بالآخر وہ شرطیہ کی طرف رجوع ہو جاتے ہیں جیسا کہ خیال کیا گیا ہے، کیونکہ حملیہ مثبتہ میں حکم اس چیز پر کیا جاتا ہے جو کسی فرض و تقدیر کی بنیاد پر ماخوذ و متصور ہو، جس کا مطلب یہ ہے کہ بغیر اس تقدیر اور فرض کے موضوع کی ذات تام اور مکمل نہیں ہوتی ہے، یعنی بغیر اس کے وہ کوئی طبیعت متحصلہ ہی کی حیثیت حاصل نہیں کرتی، نہ واقع میں اور نہ ذہن میں،

یہ نہیں ہوتا کہ موضوع کو پہلے فرض کر لیا جاتا ہے اور اس فرض کو مکمل کرنے کے بعد اب اسی فرض و تقدیر کی بنیاد پر کسی حکم کو اس موضوع کے ساتھ اس طرح مخصوص کیا جاتا ہے، جیسے طبعیہ موقتہ یا مقیدہ کے موضوع کا حال ہوتا ہے، کیونکہ ایسی صورت میں پھر معناً وہ مشروطہ ہی ہو جائے گا،

فصل
تنقیح کے لیے توضیح

متاخرین کے ایک گروہ نے جب یہ دیکھا کہ وجود ذہنی کے متعلق جو مشکلات ہیں، ان سے عہدہ برآ ہونا ان کے لیے آسان نہیں ہے تو انھوں نے دعوی میں ترمیم کر کے کہا کہ ذہن میں معلومات کے اصل حقائق موجود نہیں ہوتے، بلکہ ان معلومات کے ایسے اشباح و نقول اور اظلال ذہن میں ہوتے ہیں جو ایک خاص طریقے سے ان معلومات کی حکایت کرتے اور ان کی نقل پیش کرتے ہیں،

تفصیل اس اجمال کی یہ ہے کہ برہان اور وجدان دونوں سے جب یہ بات قطعی طور پر محسوس ہوتی ہے کہ ہم جب اور جس وقت حقائق کا تصور کرتے ہیں اس وقت ہمارے ذہن میں یقیناً کوئی ایسا امر ضرور پایا جاتا ہے، جو ان حقائق کی حکایت کرتا یا ان کی نقل پیش کرتا ہے، اور جس کے ذریعے سے نفس کو ان حقائق کا شعور حاصل ہوتا ہے، اور ان پر احکام جاری کرتا اس سے خبر دیتا ہے،

اب یہ کہنا تو درست نہیں ہو سکتا کہ یہ حقائق بہ نفس نفیس خود بعینہ ذہن میں موجود ہوتے ہیں، کیونکہ اس پر تو وہی اعتراضات وارد ہوتے اور وہی دقتیں پیش آتی ہیں (جو گزر چکیں) اس لیے ایسا مسلک جس میں دونوں

دلیلوں کی رعایت ملحوظ رکھی گئی ہو، یہی ہو سکتا ہے کہ یہ کہا جائے کہ ذہن میں شئے معلوم کا ظل اور اس کی نقل و شبیہہ حاصل ہوتی ہے، گویا وہ ایک طرح سے اس معلوم کا نمونہ ہوتی ہے جو ایک طرح سے شئے معلوم کی حکایت کرتی ہے اور اس سے مشابہ ہوتی ہے، محاکات کا یہ تعلق کچھ اس قسم کا ہوتا ہے جیسے الفاظ یا کتابت معانی کی حکایت کرتے ہیں، دونوں میں اگر کچھ فرق ہے تو یہ ہے کہ الفاظ اور حروف مکتوبہ کی محاکات، وضع واضع اور خود ساختہ اصطلاح پر مبنی ہوتی ہے، بخلاف ذہنی نقوش کے کہ ان کا اصل سے محاکاتی تعلق طبعی و فطری ہوتا ہے۔

اس مسلک پر یہ اعتراض ہوتا ہے، کہ وجود ذہنی کے دلائل اگر مکمل اور تام ہو جائیں تو وہ اس پر دلالت کرتے ہیں کہ خود معلومات نفس اپنی ذات کے ساتھ ذہن میں موجود ہوتے ہیں نہ کہ وہ اس پر دلالت کرتے ہیں کہ ذہن میں کوئی اور چیز موجود ہوتی ہے، جو معلومات سے بالکل مبائن اور علیحدہ حقیقت رکھتی ہے، جیسے کتابی نقوش اور صوتی ہیئات (ان معانی سے جن کی حکایت کرتے ہیں حقیقۃً بالکل علیحدہ ہوتے ہیں) کیونکہ ایسا کون آدمی ہو سکتا ہے جو یہ کہے کہ زید کی مکتوب شکل، یا زید کا لفظ، یہ دونوں بجنسہ زید کی ذات ہیں، بخلاف زید کے ادراک و علم کے، کہ اس پر تو زید کے احکام جاری ہوتے ہیں، اور زید کے ذاتیات و عرضیات اس پر محمول ہوتے ہیں،

الحاصل ان لوگوں نے جو یہ خیال کیا تھا کہ وہ دونوں دلیلوں کو جمع کر رہے ہیں، واقعہ یہ نہیں ہے بلکہ دونوں کو باطل کر کے ایک تیسرا مذہب گویا پیدا کیا گیا ہے،

بعض بزرگوں نے ایک تیسری باریک راہ نکالی ہے جو شاید تحقیق سے زیادہ قریب ہو، اس موقع پر اگر اس کا ذکر کیا جائے تو نامناسب نہ ہو گا، بلکہ ایک ذہنی مشق اور واقعے کی تحقیق کا ذریعہ ہو گا،

لیکن قبل اس کے کہ اس مسلک کو پیش کیا جائے ایک مقدمے کا سمجھا دینا ضروری ہے، اور وہ یہ ہے کہ کسی شئے کی ماہیت اس شئے کی موجودیت سے

متاخر ہے، جس کا مطلب یہ ہے کہ جب تک وہ شے موجود نہ ہولے اس وقت تک اس کا شمار ماہیتوں میں نہیں ہو سکتا، کیونکہ معدوم محض کے لیے نہ کوئی ماہیت ہوتی ہے اور نہ چیزوں میں وہ کوئی چیز ہوتی ہے، پس جب تک کہ شے کا خارج یا ذہن میں کسی قسم کا تحصل و تحقق نہ ہولے گا اس وقت تک ماہیتوں میں سے ایک ماہیت وہ قرار نہیں پا سکتی،

اس پر اگر تم اعتراض کرو "کہ وہ چیز جو پہلے موجود ہوتی ہے پھر ماہیت ہوتی ہے" کیا ہے؟ اگر وہ بھی ماہیت ہے تو اس کا مطلب پھر یہ ہوا کہ یہی ماہیت پہلے موجود ہوتی ہے، پھر یہی ماہیت پھی ماہیت بنتی ہے، حالانکہ یہ مہمل بات ہے، جس کا بطلان ظاہر ہے، یا وہ کوئی دوسری ماہیت ہو گی تو یہ بات پہلی بات سے بھی بدتر ہے، کیونکہ اس کا مطلب یہ ہوا کہ پہلے گھوڑا پایا گیا پھر وہ آدمی ہو گیا،

میں کہتا ہوں کہ بات ان ہی دو شقوں میں منحصر نہیں ہے بلکہ یہاں ایک تیسری شق بھی پیدا ہوتی ہے جس کے متعدد وجوہ ہیں،

پہلی بات تو یہ ہے کہ یہاں تقدم و تاخر محض رتبی اور درجاتی ہے نہ کہ زمانی، اور مرتبہ (ذات میں) نقیضین کا ارتفاع جائز ہے جیسا کہ بار بار کہتا چلا آرہا ہوں،

دوسری بات یہ ہے کہ ہمارا یہ قول کہ "وہ پایا گیا پھر انسان ہو گیا" اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ کوئی شے معین پائی گئی، اس کے بعد وہ انسان ہو گئی، کیونکہ دو شقوں میں تردید اسی صورت میں جاری ہو سکتی ہے، یعنی یہ کہنا کہ یا تو یہ انسان ہو گا یا انسان کا غیر ہو گا، لیکن یہاں دو چیزیں نہیں بلکہ صرف ایک ہی امر ہے، یعنی انسان اور موجود یہی انسان بحیثیت موجود ہونے کے تحقق اور حصول کا بہ نسبت ماہیت انسان کے زیادہ مستحق ہے، (بس اس جملے کا فقط اسی قدر مطلب ہے) نیز یہ بھی کہا جا سکتا ہے کہ اگر تمہاری بات مان لی جائے تو اس سے لازم یہ آتا ہے کہ کوئی ملزوم اپنے اس لازم پر مقدم نہ ہو سکے جو ملزوم پر محمول ہوتا ہو، مثلاً چار کا عدد ملزوم ہے اور جفت ہونا اس کو لازم ہے،

گویا چار زوجیت (جفت ہونے) پر مقدم نہیں ہو سکتا، کیونکہ بجنسہ وہی تقریر یہاں بھی اس طرح جاری ہو سکتی ہے کہ یوں کہا جائے کہ اگر چار پہلے پایا گیا تو اس وقت وہ زوج و جفت ہوگا، اب سوال یہ ہے کہ جو پہلے پایا گیا کیا ہے؟ وہ اگر زوج ہے تو لازم آتا ہے کہ زوج ہی زوج ہوا، یا وہ زوج نہ تھا تو لازم آتا ہے اربعہ (چار) زوج نہیں تھا، بعد کو زوج ہوا، اس کی غلطی بھی ظاہر ہے،

بہر حال جب یہ مقدمہ ممہد ہو چکا تو اب ہم کہتے ہیں کہ ماہیت کی موجودیت جب خود ماہیت کی نفس ذات پر مقدم ہے تو ایسی صورت میں وجود سے قطع نظر کر لینے کے بعد یہاں کوئی ماہیت ہی نہ رہے گی، ایک بات یہ ہوئی، دوسری بات یہ ہے کہ ذہنی وجود اور خارجی وجود، ظاہر ہے کہ اپنی حقیقت و ماہیت کے رو سے باہم مختلف ہیں،

پس جب وجود کسی چیز کا بدل جائے مثلاً جو خارج میں موجود تھا وہ ذہن میں موجود ہو جائے ایسی صورت میں کیا استبعاد ہے، اگر ماہیت میں بھی کوئی تبدیلی واقع ہو،

گویا جب کوئی شے خارج میں ہوتی ہے تو مثلاً اس کے لیے ایک خاص قسم کی ماہیت ہوتی ہے، اب وہ خواہ جوہر ہو یا کم ہو، یا کسی دوسرے مقولے کے نیچے درج ہو، پھر جب وجود بدل جائے، یعنی بجائے خارج کے وہی شے ذہن میں موجود ہو جاتی ہے، تو اس کی ماہیت بھی منقلب ہو جاتی ہے اور مقولۂ کیف کے نیچے درج ہو جاتی ہے، اس مسلک کی بنا پر مذکورۂ بالا مشکلات حل ہو جاتے ہیں، کیونکہ ان تمام مشکلات کا دار و مدار اس پہ تھا کہ موجود ذہنی اپنی خارجی حقیقت کے ساتھ باقی رہتا ہے، (اور جب اس کا انکار کر دیا گیا تو مشکلات ظاہر ہے کہ دفع ہو گئے)

اس پر اگر تم یہ کہو کہ یہ تو بجنسہ وہی مسلک ہوا جو ارباب شبح کا دعویٰ تھا، اور اس پر وہی اعتراض وارد ہوگا کہ اس بنیاد پر لازم آتا ہے کہ ذہن میں خود اشیا کا حصول نہیں ہوتا بلکہ ایسے امر کا حصول ہوتا ہے جو اشیا سے حقیقت میں

بالکل مباین اور مختلف ہوتے ہیں۔

ہم اس کے جواب میں کہتا ہوں کہ دونوں وجودوں سے قطع نظر کر لینے کے بعد نفس شیے کی ذات بذات خود کوئی ایسی معین حقیقت نہیں ہوتی کہ اس کے متعلق یہ کہنا جائز ہو کہ وہ ذہن میں ہے یا خارج میں، بلکہ اگر واقعہ پوچھتے ہو تو صرف یہ ہوتا ہے کہ خارجی موجود اس حیثیت کہ وہ ذہن میں ہو کیف بن جاتا ہے، اور ذہنی کیفیت جب خارج میں ہوتی ہے تو وہ عین خارجی معلوم ہو جاتا ہے۔

پس اگر اس سے کہ "ذہن میں خود نفس اشیا کا حصول ہوتا ہے" یہ مراد ہے کہ ذہن میں خود اسی شے کا حصول ہوتا ہے، خواہ وہ کسی دوسری حقیقت کی شکل میں منقلب ہو گئی ہو، تو یہ بات یہاں پائی جاتی ہے،

اور اگر یہ مراد ہے کہ وہ ذہن میں اپنی عینی اور خارجی حقیقت کے ساتھ باقی رہتی ہے تو اس پر آج تک کوئی دلیل قائم نہیں ہوئی، کیونکہ دلیل سے جو بات پایۂ ثبوت کو پہنچی ہے وہ صرف یہ ہے کہ جس چیز پر حکم کیا جائے گا یعنی محکوم علیہ کے لیے ضرور ہے، کہ عقل کے پاس اور ذہن میں اس کا وجود ہو تاکہ اس پر حکم کرنا درست ہو، اور ظاہر ہے کہ یہ حکم وجود ذہنی کی بنیاد پر نہیں لگایا گیا ہے، بلکہ نفس الامر کے اعتبار سے ایسا ہونا ضروری ہے، پس یہاں اگر کوئی بات واجب ٹھیری تو وہ یہی ہے کہ "ذہن میں ایسی چیز پائی جاتی ہے کہ اگر وہ خارج میں موجود ہو تو محمول کے ساتھ متصف ہو، خواہ وجود کے تغیر و تبدل سے اس کی ماہیت بھی کیوں نہ متغیر و متبدل ہو گئی ہو"

اس پر اگر تم یہ اعتراض کرو کہ یہ انقلاب تو جب ہی متصور ہو سکتا ہے کہ خارجی موجودات، یعنی جواہر و اعراض، اور ذہنی کیفیات یعنی علمی صورتوں کے درمیان کوئی ایسا مشترک مادہ ہو، جو ظلی وجود کے اعتبار سے تو کیف ہو، اور خارجی وجود کے لحاظ سے اس مقولے کے نیچے درج ہو، جس کے نیچے معلوم درج ہے، یہ اسی قسم کی بات ہے جیسی یہ لوگ ہیولٰی کے متعلق کہتے ہیں جو اپنی ذات کے اعتبار سے صرف مبہم ہوتا ہے، پھر صورت کے اقتران اور اتصال سے کبھی پانی بن جاتا ہے، اور کبھی ہوا، کبھی آگ۔ لیکن ظاہر ہے کہ یہاں تمام موجودات

میں کوئی مادہ مشترکہ موجود نہیں ہے'

میں کہتا ہوں کہ اس کی ضرورت اس انقلاب میں ہوتی ہے جہاں کسی چیز میں تغیر وانقلاب صفت کے لحاظ سے ہو' مثلاً کالا' گورا ہو جائے' یا صورت کے لحاظ سے ہو' مثلاً نطفے کا جنین ہونا' یا پانی کا ہوا کی صورت میں منقلب ہونا' لیکن اگر کوئی حقیقت خود نفس اپنی کامل وتام ذات کے ساتھ کسی دوسری حقیقت کی طرف منقلب ہو جائے تو اس انقلاب میں قطعاً اس کی ضرورت نہیں ہے کہ وہاں کوئی مشترک مادہ موجود ہو' ہاں اس انقلاب کی تصویر کو ذہن نشیں کرنے کے لیے عقل کسی عام اور مبہم امر کو ضرور فرض کرے گی' یہ ہے اس کا خلاصہ جو فاضل جلیل علامہ نے اپنے تعالیق میں لکھا ہے' اس پر اس کے معاصر علامہ دوانی نے یہ اعتراض ان لفظوں میں کیا ہے:-

جس شخص میں معمولی بصیرت بھی ہو گی اس سے یہ امر مخفی نہیں رہ سکتا کہ حقائق کا انقلاب خود ایک غیر معقول اور ناقابل فہم بات ہے' بلکہ عقل میں جو بات آسکتی ہے' وہ یہی ہے کہ مادہ ایک صورت کو چھوڑ کر دوسری صورت کی طرف منقلب ہو جاتا ہے' یا موضوع (یعنی محل مستغنی) ایک صفت سے دوسری صفت کی طرف منقلب ہوتا ہے (اور اس بنیاد پر) ظاہر ہے کہ ذہن میں جو چیز پائی جاتی ہے اس کا محل یا موضوع بجز ذہن کے اور کوئی دوسری شے نہیں ہو سکتی' یعنی اس موجود ذہنی کا حصول ذہن ہی میں ہوتا ہے' اب یہ بدیہی ہے کہ ذہن اس ذہنی صورت کو چھوڑ کر جو اس کی ایک کیفیت ہے' کسی ایسے خارجی امر کی صورت میں منقلب نہیں ہوتا ہے جو جوہر ہو' نیز میرے خیال کی رسائی اس دعوے تک بھی نہیں ہے' جو اس شخص نے اس طرح کیا ہے کہ (ذہن وخارج میں) ایک امر اور بھی ہوتا ہے' جب وہ خارج میں پایا جاتا ہے' اس وقت وہ ایک ماہیت ہوتا ہے' اور جب ذہن میں پایا جاتا ہے' اس وقت وہ دوسری ماہیت بن جاتا ہے' سمجھ میں نہیں آتا کہ ماہیت کے تعدد وتکثر کے بعد اس شے کی وحدت کس طرح محفوظ رہتی ہے' پھر اس نے موجودیت کے تقدم کا جو دعویٰ کیا ہے یہ چنداں ظاہر اور بیّن نہیں ہے' اور اگر اس کو بالفرض تسلیم بھی

کر لیا جائے جب بھی انقلاب اس کے بعد ضروری نہیں قرار پاتا، اس لیے کہ عوارض خواہ مقدم ہوں، یا موخر، آگے ہوں یا پیچھے ان سے معروض کی حقیقت نہیں بدلتی، کیونکہ عوارض تو بہرحال اسی حقیقت کو عارض ہوں گے پس اس حقیقت کو اس کے ساتھ یقیناً باقی رہنا چاہیے، پھر بڑی بات یہ ہے کہ اگر انقلاب کے جواز کو صحیح بھی مان لیا جائے، تو اب نتیجہ یہ ہوگا کہ جو چیز ذہن میں حاصل ہوتی ہے اپنی ماہیت اور حقیقت کے اعتبار سے وہ اس کے بالکل مخالف ہے جس کا حصول خارج میں ہے، یعنی ذہن میں جو موجود ہے اس کی ماہیت اس کے مخالف ہے جو خارج میں موجود ہے، اور یہ بات تو اس کے خلاف ہے جو وجود ذہنی کی دلیل سے ثابت ہوتی ہے، اس شخص نے جو یہ کہا کہ ذہن میں ماہیت کا حصول یوں بھی ہو سکتا ہے کہ ماہیت اپنی پہلی حالت پر رہے، اور یوں بھی اسی ماہیت کا حصول ہوگا اگر وہ کسی دوسری ماہیت کی طرف منقلب ہو جائے، اس کی مثال تو ٹھیک ایسی ہے کہ کوئی کہے "زید کا گھر میں رہنا" اس کے یہ معنی ہو سکتے ہیں کہ زید ہی گھر میں ہو، اور یوں بھی زید ہی گھر میں ہوگا، اگر زید مثلاً عمرو ہو جائے، ماسوا اس کے یہ ایک بالکل بیّن اور بدیہی بات ہے کہ دو چیزوں کے باہمی انقلاب کی شکل میں اگر دونوں کے درمیان کوئی امر مشترک نہ ہو، مثلاً مادّہ یا جنس تو پھر یہ کہنا کسی طرح درست نہیں ہو سکتا کہ یہاں ایک ہی چیز ہے، جو کبھی یہ ہو جاتی ہے اور کبھی وہ، یہ ایسی بحث ہے جس کے سمجھنے کے لیے سلامت طبع کی حاجت ہے،

اور دیکھو! تمھیں یہ معلوم ہے کہ جو لوگ شبح کے قائل ہیں ان کو بھی کوئی روک نہیں سکتا، اگر وہ بھی یہ کہیں کہ کسی خارجی امر کا ذہن میں حصول بغیر اس کے نہیں ہو سکتا کہ اس امر خارجی کا شبح اور ظل ذہن میں حاصل ہو، اسی طرح شبح اس کو کہتے ہیں کہ جب وہ خارج میں پایا جائے تو امر خارجی کا وہ عین ہو (یہی نہیں کہ شبح والے یہ کہہ سکتے ہیں بلکہ) وہ اس کے قائل بھی ہیں، اس شخص نے جو یہ مسلک اختیار کیا ہے اس پر ایک اعتراض اور بھی وارد ہوتا ہے کہ اگر مثلاً کسی خاص نفسانی کیفیت (صورت ذہنیہ) کو خارج میں فرض کیا جائے تو وہ جوہر کا عین نہیں ہوگی، بلکہ نفسانی کیفیت ہی ہوگی، مگر ایسی کیفیت جو گویا

جوہر کے مانند ہے، اسی طرح اگر خارجی جوہر کا حصول ذہن میں مانا جائے تو خارجی جوہر بجنسہ نفسانی کیفیت نہیں بن جائے گا بلکہ وہ جوہر ہی رہے گا، لیکن باوجود جوہر ہونے کے نفس کے ساتھ قایم ہوگا، بلکہ ہم تو یہ کہتے ہیں کہ نفس کے ساتھ جو کیفیت نفسانی قایم ہے، ظاہر ہے کہ دوسرے نفسانی کیفیات (مثلاً شجاعت، سخاوت وغیرہ) کی طرح وہ بھی خارج ہی میں موجود ہوتی ہے، اب میرا سوال ہے کہ اس شخص نے جو یہ کہا کہ یہی نفسانی کیفیت وجود خارجی کی صورت میں جوہر کی عین ہو جاتی ہے تو یہ صحیح نہیں ہے، کیونکہ نفس کے ساتھ جب کیفیت نفسانی قایم ہوتی ہے تو اس وقت بھی تو وہ خارج ہی میں موجود ہوتی ہے، حالانکہ اس وقت وہ جوہر نہیں ہوتی، اور اگر اس کی مراد وجود خارجی سے یہ ہے کہ نفس سے خارج ہو کر کیفیت نفسانی کا وجود ہو یہ وجود عین جوہر ہوتا ہے، یعنی جب بالذات قایم ہوتا ہے تب جوہر ہوتا ہے، لیکن یہ بات بھی اسی طرح مہمل ہے، کیونکہ اس صورت میں بھی وہ ایک نفسانی کیفیت ہی رہے گی جو نفس کے ساتھ قایم نہیں ہے، لیکن جوہر کس طرح ہو جائے گی، بلکہ واقعہ تو یہ ہے کہ ایسی نفسانی کیفیت جو نفس کے ساتھ قایم نہ ہو، (بلکہ بذات خود قایم ہو) اس کا وجود ہی ممتنع اور محال ہے، اور ظاہر ہے جوہر تو وہی چیز ہو سکتی ہے جو پہلے ممکن بھی تو ہو،

اور اگر یہ مطلب ہے کہ نفسانی کیفیت جب نفس سے خارج ہو کر اس طرح پائی جائے کہ اس کی عرضی حقیقت جوہری حقیقت کے رنگ میں بدل جائے تب نفسانی کیفیت جوہر بن جاتی ہے،

اس پر یہ اعتراض ہوتا ہے کہ اگر اس عجیب وغریب دعوے کو صحیح بھی تسلیم کر لیا جائے جب بھی اس میں یہ خرابی ہے کہ شبح میں بھی یہ سب باتیں جاری ہو سکتی ہیں، انتہیٰ (دوّانی کا کلام ختم ہوا)

بہر حال جو لوگ اس بات کے قائل ہیں کہ خارجی حقائق مثلاً جوہر، کم وغیرہ اس مقولۂ کیف کی طرف منقلب ہو جاتے ہیں جو ذہن میں پایا جاتا ہے، ان کی طرف سے بمشکل یہ تاویل پیش کی جا سکتی ہے کہ تمام معینہ حقایق کو ذہنی صورت

کے ساتھ ایک خاص قسم کا ربط ہوتا ہے اور اسی ربط کی بدولت کہتے ہیں کہ فلاں صورت ذہنیہ فلاں کی ہے، اور عقل ان دونوں میں ایک ربط محسوس کرتی ہے، جس کی حقیقت یہی ہے کہ جب یہ صورت ذہنیہ خارج میں پائی جائے گی تو امر خارجی کی عین ہو گی، اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ "ہر شے کا وجود ہر دوسری شے کا وجود ہو جائے" کیونکہ ان دونوں باتوں میں فرق ہے، یعنی مثلاً ہم یہ کہیں کہ اگر خارج (آ) پایا جائے اور اس کی حقیقت (ب) کی حقیقت کی طرف منقلب ہو جائے تو ایسی صورت میں (آ) بجنسہ (ب) ہوگا، یہ اور بات ہے، اور اگر یہ کہیں کہ آ جب خارج میں پایا جائے گا تو بجنسہ وہ (ب) ہوگا، یہ دوسری بات ہے، اسی طرح جو یہ کہتا ہے کہ نفسانی کیفیت اپنی ذہنی حقیقت کے ساتھ جب خارج میں پائی جائے گی تو وہ نفسانی کیفیت ہی ہو گی نہ کہ جوہر، (وہ ٹھیک کہتا ہے)

مگر اس پر بھی یہ اعتراض وارد ہی ہو کر رہتا ہے کہ یہ کب فرض کیا گیا ہے بلکہ یہاں تو صرف وجود خارجی کو فرض کیا گیا ہے جس میں اس امر کی حفاظت کی ضمانت نہیں کی جاتی ہے، کہ اس کی یہ صفت یعنی نفسانی کیفیت ہونا یہ بھی محفوظ رہے یا نہ رہے،

اب ظاہر ہے کہ صرف اس کا خارجی وجود ہی انقلاب حقیقت کو مستلزم ہے، کیونکہ ذہنی حقیقت تو ذہنی وجود کے ساتھ مشروط اور وابستہ ہے اور خارجی حقیقت وجود خارجی کے ساتھ (الغرض گویا یہی دعویٰ کیا گیا ہے کہ (آ) جب خارج میں ہو گا تو بجنسہ (ب) ہو گا، اور یہ قید کہ جب (آ) (ب) کی حقیقت کی طرف منقلب ہو جائے، اس وقت (ب) کا عین ہو گا، غیر ضروری ہے کہ یہ انقلاب تو لابدی ہے) الحاصل کسی ذہنی امر کا خارج میں وجود یہ خود اس کے ہم معنی ہے کہ اس ذہنی امر کی حقیقت خارجی حقیقت کی طرف منقلب ہو گئی، یا کم از کم اس انقلاب کو وہ اپنے اندر ضرور چھپائے ہوئے ہے چاہئے کہ اس پر خوب غور کر لو، کیونکہ فیہ ما فیہ"

(معاصر) کے کلام کی توجیہ ایک اور طریقے سے بھی ہو سکتی ہے جو حق سے

زیادہ قریب ہے اور مفاسد سے ایک حد تک دور ہے، اور وہ یہ ہے کہ برہان اور دلیل سے جب یہ امر ثابت ہو چکا کہ خارجی اور عینی حقایق کے لیے کچھ ذاتیات بھی ہوتے ہیں کہ ان ہی کے ذریعے سے اس کے ذاتی آثار ان حقایق سے صادر ہوتے ہیں، اور یہی ذاتیات وہ مبادی ہیں کہ ان کے ذریعے سے عرضیات کو پہچانا جاتا ہے، مثلاً درخت کے مفہوم کے ساتھ جسمیت کے مفہوم کو جو تعلق ہے یعنی درخت کی وہ صفت جو تجزی کو چاہتی ہے، اور جس کی وجہ سے درخت ابعاد ثلثہ کا قابل قرار پایا، یا نباتی صورت جو نشو و نما اور اکل و شرب کو مقتضی ہے،

اب اگر انہی خارجی حقائق کا حصول ذہن میں ہو تو ظاہر ہے کہ اس وقت یہ علمی صورتیں بن کر نفس کے صفات و نعوت بن جائیں گے، لیکن با ایں ہمہ کسی نہ کسی شکل و رنگ میں وہ حقائق بھی باقی ہیں، اور ان کے بعض عرضی حقائق جو نفسانی کیفیات میں سے ہیں لاحق ہو جائیں گے،

پس معلوم ہوا کہ کلی حقائق خود اپنی ذات کی حیثیت سے بہت کچھ اس ہیولی سے مشابہ ہیں جیسے معلم اول وغیرہ نے ثابت کیا ہے، یعنی ہیولی کی طرح اس کو کسی قسم کا تعین و تشخص حاصل نہیں ہے اور نہ اس کے ایسے تحصل و تشخص حقائق ہیں کہ ان کی وجہ سے مقولات میں سے کسی مقولے کے نیچے وہ درج ہو سکتا ہو، بلکہ وہ صرف مبہم ہیں اور اس کا ابہام ابہام کی آخری حد ہے ان کو پھر مختلف ماہیتیں وجود خارجی یا ذہنی کے اعتبار سے معین کرتی ہیں، مثلاً پانی کی حقیقت کو جب عینی اور خارجی اصیل وجود کے اعتبار سے لحاظ کیا جائے تو اس وقت وہ ایک جسم سیال، تر، بھاری وغیرہ ہو گی، اور جب وہ ذہن میں ہو گی اور ذہن کے ساتھ اس کا قیام ہو، تو اس وقت وہ نفسانی کیفیات میں سے ایک عرض ہے، پس پانی کی حقیقت کو نفس اپنی ذات کی حد تک کسی قسم کا تحصل حاصل نہیں ہے، اور اپنی اس مبہم حقیقت کی رو سے جس کو وجود مطلق کے ساتھ خیال کیا جائے، وہ خارج اور علم و ذہن دونوں خصوصیتوں سے آزاد ہے، اور اسی لیے کسی مقولے کے نیچے مندرج نہیں ہے،

اس پر اگر تم یہ اعتراض کرو کہ تم نے جو بات کہی یہ تو قوم کے مذاق

کے مطابق نہیں ہے اور نہ ان کے قواعد پر یہ منطبق ہے، نیز اس کی صحت بھی مشتبہ ہے اس لیے کہ کوئی شے اپنی ذاتی سے ہر دو وجودوں میں منفک اور جدا نہیں ہو سکتی کہ ذاتی کی یہی خصوصیت طے کی گئی ہے، (یعنی شے کا وجود خارجی ہو یا ذہنی ذاتیات کا انفکاک اس سے نہیں ہو سکتا) نیز اگر اس فرض کو صحیح تسلیم کر لیا جائے تو پھر شے کے لیے دو وجودوں کا نظریہ غلط ہو جاتا ہے یعنی یہ جو کہا جاتا ہے کہ ہر شے کے لیے ایک خارجی اور عینی وجود ہوتا ہے، اور ایک ذہنی یہ بات غلط ہو جائے گی،

میں کہتا ہوں کہ اس نظریے کے مدعی کا مذہب جب یہ ہے کہ وجود کو ماہیت پر تقدم حاصل ہے اور اس پر اس شخص نے دلیل قایم کی تھی، اور ظاہر ہے کہ شے جب کبھی متعین ہو گی تو وجود ہی کے لحاظ سے خواہ خارجی ہو یا ذہنی ورنہ دونوں وجودوں سے اگر قطع نظر کر لیا جائے تو پھر ایسی شے کی کوئی حقیقت ہی باقی نہیں رہتی، نہ جوہری حقیقت اور نہ عرضی، نہ مبہم اور نہ متعین، اب موجود ہونے کے بعد اس کو دیکھنا چاہیے، اگر ایسے موضوع (محل مستغنی) کو نہیں چاہتی، جس میں وہ قیام کرے یہی جوہر ہے ورنہ عرض ہے، اسی طرح اگر اپنے ذاتی وجود کی بنیاد پر وہ ابعاد (طول و عرض و عمق) کو قبول کرتی ہے تو یہی جسم ہے، اور اگر اسی کے ساتھ نشو و نما اور تغذیہ کو بھی مقتضی ہے تو یہی نامی ہے، اسی پر حساس، متحرک، ناطق، صاہل کو قیاس کر لو،

بہر حال مطلب یہ ہے کہ ذات سے ذاتیات اس شرط سے منتزع ہوتی ہے کہ ذات کا وجود خارج میں ہو خواہ واقع میں ہو یا تقدیری طور پر ہو، یعنی خارج میں اس کا وجود فرض کیا گیا ہو، اور اگر خارجی وجود کا لحاظ نہ کیا جائے، بلکہ وجود ذہنی کے اعتبار سے شے ملحوظ ہو،

اس وقت وہ اس بات کی صلاحیت رکھتی ہے کہ اس سے عرضی ذاتیات منتزع ہوں، مثلاً علم، کیف، وغیرہ عرضی کیفیات، اور اگر ذات کو مطلق وجود کی شرط کے ساتھ اس طرح لحاظ کریں، کہ دو وجودوں میں سے کسی ایک کی خصوصیت پیش نظر نہ ہو، تو اس وقت ذات اس لائق بھی

نہ ہو گی کہ اس کی طرف اشارہ کیا جا سکے، یا اس کے لیے کسی حقیقت کی تعیین ممکن ہو، نہ الفاظ کے تعبیری احاطے میں وہ آسکتی ہے، نہ عبارتوں کے ذریعے سے کوئی اسے ادا کر سکتا ہے، نہ اشارے سے اس کی حد بندی ہو سکتی ہے، بلکہ اس وقت اس کے لیے صرف "اطلاق محض" اور "خالص بے تعیینی" ثابت ہو گی۔

اس کے بعد اب ہم یہ کہتے ہیں کہ ماہیت کے محفوظ رہنے اور ذاتی کا ذاتی والے سے دونوں وجودوں میں منفک نہ ہونا، اس کا مطلب یہ ہے کہ اشیا کے تصور کے وقت ذہن اگرچہ صورت ذہنیہ عرضیہ ہی کو ملاحظہ کرتا ہے، لیکن اس صورت ذہنیہ کی ذہنی وجود کے اعتبار سے نہیں، بلکہ اس عینی و خارجی وجود کے اعتبار سے صورت ذہنیہ کا لحاظ کرتا ہے، جس کی وجہ سے اس کا مقولہ متعین ہوتا ہے، مثلاً یہ کہ وہ جوہر ہے، اور جسم ہے، نامی ہے، اور اس پر جتنے احکام عائد کئے جاتے ہیں وہ وہی ہوتے ہیں جو اس کی عینی حقیقت کا اقتضا ہوتا ہے، اور اس سے ذاتیات خارجیہ کا انتزاع ہوتا ہے، مثلاً پانی کے تصور کے وقت ذہن میں جو چیز پائی جاتی ہے وہ نہ جسم ہے، نہ سیال ہے، نہ تر ہے، نہ ثقیل بلکہ صرف ایک نفسانی کیفیت ہے، لیکن موجود پانی کے افراد و اشخاص سے ان کے مشخصات و امتیازات کو اور ان عوارض کو جو اس کے وجود کو لاحق ہوتے ہیں، ان سب کو جب ذہن حذف کر لیتا ہے، اس عمل کے بعد ذہن میں ایک قوت اور روحانی بصیرت پیدا ہوتی ہے، جس کے ذریعے سے وہ صرف ایک ہی حقیقت اپنے سامنے پاتا ہے، اور اسی کو تمام جزئی پانیوں کا مبدء خیال کرتا ہے اس پر ایک کلی مفہوم کھلتا ہے جو پانی کے تمام جزئیات پر صادق آتا ہے، پھر ذہن میں صادق آنے والے عنوان کو ان جزئیات کے احکام اور خارجی احوال کے جاننے کا آئینہ بناتا ہے، اور اسی طرح اس سے ذاتیات کا بھی استنباط کرتا ہے، جیسا کہ ہم پہلے بھی اس کو خوب کھول کر بیان کر چکے ہیں، ذاتیات کے محفوظ ہونے کا دعویٰ جو قوم کے کلام میں پایا جاتا ہے، چاہئے کہ اس کا یہی مقصد قرار دیا جائے، پس قائل مذکور کے کلام کی توجیہ و تاویل

ہیں ہم جو کچھ کہہ سکتے تھے اس کی یہ آخری حد ہے،

یہ جاننے کی بات ہے کہ متاخرین کے مباحث کا اکثر و بیشتر حصہ صحیح، کشفی و تجربی اصول اور مضبوط و محکم الہامی مبادی پر مبنی نہیں ہے انھوں نے بجائے ذوقی مقامات و حالات کے زیادہ تر عقلی احتمالات سے کام لیا ہے، اور برہانی مقدمات کی جگہ عام پسند مقدمات مشہورہ و مسلمہ کو استعمال کیا ہے، یہی وجہ ہے کہ ان میں جو کسی جدید تحقیق یا زیادہ تدقیق کا ارادہ کرتا ہے وہ بجز اس کے کہ چند منع اور کچھ نقض پیش کر دے، (اس کے سوا کچھ نہیں کرتا) اسی کا نتیجہ ہے کہ ان کی کتابیں مسلسل مناقضات سے معمور ہو کر رہ گئی ہیں، گویا ظلمات اور تاریکیوں کا ایک مجموعہ ہے جس میں بعض تاریکی بعض پر چھائی ہوئی ہے، ان کی پھیلائی ہوئی اندھیریوں سے بجز چند کے کوئی نہ نکل سکا، اور اللہ تعالیٰ کسی پر ظلم نہیں کرتا لیکن یہ اپنی جانوں کے ساتھ خود ہی زیادتی کر رہے تھے۔

فصل
اس مقام کا ایک عرشی حل

وجود ذہنی پر جو اعتراضات وارد ہوتے ہیں ان کے ازالے اور دفع میں جہاں اور راہیں پیدا کی گئی ہیں، ان ہی میں ایک اور مسلک ہے جس کے ذریعے سے ان مشکلات میں سے بعض کو بآسانی حل کیا جا سکتا ہے، اور اس میں وہ الزام بھی عائد نہیں ہوتا، جو انقلاب حقائق کے قائل کے عجیب و غریب التزام پر عائد ہوتا تھا، اور نہ اس امر کے ارتکاب کی ضرورت پیش آتی ہے جس کا اس قائل کے معاصر جلیل نے یہ دعویٰ کر کے ارتکاب کیا، کہ علم اور صورت ذہنیہ پر کیف کا اطلاق محض بطور مجاز و تشبیہ کے کیا جاتا ہے، بلکہ اس مسلک میں اس قاعدے کو بھی محفوظ رکھا جائے گا، کہ وجودی تغیر سے ذاتیات میں تغیر نہیں ہوتا، بلکہ ہر دو وجود میں ذاتیات محفوظ رہتے ہیں، نیز یہ بھی مانا جائے گا کہ علمی صورتیں، حقیقی کیفیات ہیں، بہر حال وہ مسلک یہ ہے:-

ظاہر ہے کہ انسان کے نفس میں ایک ایسی قوت ہے جس کے ذریعے سے وہ خارجی اعیان اور خیالی صورتوں، مثالی اشباح سے معقولات کلیہ کو تراش کر

پیدا کرتا ہے اور ان مفہومات کا ان سے انتزاع کرتا ہے'

نیز اس میں بھی شک نہیں کہ ان معقولات کے انتزاع کے وقت (ہمارا نفس) منتزع ایک نفسانی کیفیت سے ضرور متاثر ہوتا ہے' اور اسی کو ان معقولات کا علم کہتے ہیں' بہر حال اس سے یہ معلوم ہوا کہ نفس کے اندر قطعاً ایک کیفیت اس وقت حادث ہوتی ہے جس وقت اس معنی کا اسے انکشاف ہوتا ہے'

حکما کہتے ہیں کہ تعقل و ادراک کے وقت ہم نے اپنے حال کا جائزہ لیا اور تفتیش کی' لیکن بجز اس صورت کے اور کوئی نئی چیز گویا ہم اپنے اندر نہیں پاتے' پس نفسانی کیفیت یہی عقلی صورت ہے جو نفس کے ساتھ قایم ہے اور اس کی وہ صفت و نعت ہے' اسی لیے علم کی تعریف یہ بھی کی گئی کہ شے سے عقل کے سامنے جو صورت حاصل ہوتی ہے علم اسی کا نام ہے'

پھر جب دلیل سے یہ بات ثابت ہوئی کہ عینی اور خارجی حقایق ہی کا ذہن میں حصول ہوتا ہے اگرچہ خارجی وجود کے ساتھ نہیں' اس لیے انھوں نے تصریح کی کہ ہر مقولے کا علم اسی مقولے کے نیچے درج ہوتا ہے جس مقولے کا وہ علم ہوتا ہے اور اسی مقام پر بات پیچیدہ ہو گئی اور حق مشتبہ ہو گیا'

اس باب میں اصل واقعے کی تحقیق یہ ہے کہ جس طرح خارج میں کوئی شخص مثلاً زید پایا جائے' اور اس کے ساتھ اس کے صفات' اس کے عوارض' اور اس کے ذاتیات بھی پائے جاتے ہیں مثلاً ابیض (سفید) ضاحک (ہنسنے والا) ماشی (چلنے والا) جالس (بیٹھنے والا) نامی (بڑھنے والا) حیوان (زندہ) ناطق وغیرہ باتیں کہ یہ سب بھی موجود ہی ہیں' لیکن ایسے موجود ہیں جو ذاتاً زید کے وجود کے ساتھ پائے جاتے ہیں' بلکہ وجوداً یہ سب بجنسہ زید ہی ہیں' یعنی زید کی عین ہیں' کیونکہ خارج میں جو زید ہے بجنسہ وہی ابیض بھی ہے' وہی ضاحک بھی ہے' وہی کاتب بھی ہے' وہی حیوان بھی ہے' اور وہی ناطق بھی' لیکن اس وجہ سے کہ زید جوہر اور ذات کے نیچے مندرج ہے' اور جوہر ہونا یہ اس کی ذاتی ہے' یہ لازم نہیں آتا کہ جوہر کاتب' ضاحک' ناطق وغیرہ کا بھی

ذاتی ہو جائے، پس یہی حال موجود ذہنی کا بھی ہے، یعنی بات یہ ہے کہ کلی حقایق میں سے ایک علم بھی ہے، اب اس کا کوئی فرد ذہن میں پایا جائے تو اس فرد کے متعین ہونے کی یہی شکل ہو سکتی ہے کہ وہ معلوم کی حقیقت کے ساتھ متحد ہو جائے، مثلاً جسم، خارج میں اسی وقت پایا جا سکتا ہے کہ وہ صاحب مقدار یعنی متکمم ہو، متحیز ہو، نامی ہو، یا جماد ہو، یا کوئی عنصر مفرد ہو، یا فلک ہو، اور اسی ذریعے سے کسی مخصوص جسم کی حقیقت متعین ہو سکتی ہے، اسی طرح علم بھی یوں ہی متعین و متحصل ہوتا ہے کہ معلوم کی حقیقت کے ساتھ وہ متحد ہو جائے (اور اس وقت علم گویا اس حقیقت معلومہ کے لیے، جنس قریب، اور کیف مطلق جنس قرار پائے گا، (یا یوں کہا جائے) کہ علم کے تعین و تحصل کی صورت بجز اس کے اور کوئی نہیں کہ حقیقت معلومہ کو اس کے ساتھ اس طرح منضم اور جوڑ دیا جائے کہ دونوں باہم متحد ہو کر واقع میں صرف ایک ایسی ذات بن جائیں جو حقیقت معلومہ کے ساتھ مطابق ہو، اور اس پر صادق آئے، اب گویا یہ "ذات واحدہ" اپنی جنس قریب کے لحاظ سے علم ہے، اور جنس بعید کے اعتبار سے کیف، اور تعین و تحصل کی حیثیت سے وہ اسی مقولے کے نیچے درج ہے، (جو حقیقت معلومہ) یا معلوم کا مقولہ ہے، اس کی وہی مثال ہے کہ جیسے زید جو خارج میں موجود ہے وہ اپنی جنس قریب کے لحاظ سے حیوان ہے، اور جنس بعید کے اعتبار سے جوہر ہے اور اپنے تشخص و تعین کی حیثیت سے وہ کم اور کیف وغیرہ مقولوں کے نیچے بھی درج ہے،

بہر حال اس "ذات واحدۃ" کے ساتھ معلوم کے اتحاد کی نوعیت وہ ہوگی جو عرضی اور معروض کے باہمی اتحاد کی شکل ہوتی ہے،

الغرض اب یہ کہنا درست ہو گیا کہ علم مقولۂ کیف سے ہے، اور بحیثیت علم ہونے کے کیف اس کا ذاتی ہے، لیکن اسی کے ساتھ باعتبار واقع کے وہی بجنسہ معلوم کی حقیقت بھی ہے،

اس تقریر کے بعد وہ اشکال حل ہو گیا، جو پیش کیا جاتا تھا اور کہا جاتا تھا کہ علم چونکہ نفس کے صفات میں سے ہے، اس لیے ضرور ہے کہ مقولۂ کیف کے

نیچے مندرج ہو، اور اس لیے کہ ذہن میں معلوم کی عین حقیقت حاصل ہوتی ہے اسی بنا پر وہ اس مقولے کے نیچے مندرج ہوگا جس کے نیچے معلوم درج ہے اس سے یہ خرابی لازم آتی تھی کہ ایک ہی حقیقت دو مقولوں کے نیچے مندرج ہو جائے (اشکال کا ازالہ اس لیے ہو گیا) کہ تحقیق مذکور نے ثابت کر دیا کہ علم بالذات تو مقولۂ کیف کے نیچے مندرج ہے، کیونکہ اس کی جنس تو یہی مقولہ ہے، پھر معلوم کا مفہوم بھی چونکہ علم کے ساتھ ذاتاً و وجوداً متحد ہوتا ہے اس لیے معلوم کے مقولے کے نیچے بھی اس کا بالعرض اندراج ہو جاتا ہے، جیسے زید نفس اپنی ذات کی حیثیت سے جوہر کے مقولے کے نیچے مندرج ہے، لیکن اس حیثیت سے کہ مثلاً وہ کسی کا باپ اور بیٹا ہے مقولۂ مضاف کے نیچے بھی مندرج ہو سکتا ہے۔

اسی فاضل تحریر نے قدما کی پیروی کرتے ہوئے یہ مسلک بھی اختیار کیا ہے، کہ عرض اور عرضی باہم بالذات متحد ہوتے ہیں، اور ان میں مغائرت اعتباری ہوتی ہے گویا ابیض اور بیاض ان کے خیال میں بالذات ایک ہی چیز ہے، لیکن بشرط شے اور بشرط لاشے کے اعتبارات جب اس میں جاری کیے جائیں تو پھر دونوں مختلف ہو جاتے ہیں، گویا جس طرح صورت اور فصل کے متعلق لوگوں کا خیال ہے کہ بالذات دونوں ایک ہی چیز ہوتی ہیں، ان میں مغائرت اعتباراً پیدا ہو جاتی ہے، عنقریب اس مسئلے کے متعلق سیر حاصل مباحث تمہارے گوش زد ہونے والے ہیں، الحاصل میں نے جس اعتبار کو پیش کیا ہے اس کے بعد ذہنی تشویشات اور وہمی وساوس کا خاتمہ ہو جاتا ہے۔

دوسرا مرحلہ

وجود کے احکام کا تتمہ اور عدم کے متعلق بھی چند قابل ذکر باتیں اس میں بیان کی جائیں گی۔

فصل

(رابطی معنی کے اعتبار سے وجود کی تحقیق)

بسا اوقات دل میں یہ بات پیدا ہوتی ہے کہ ہلیات مرکبہ میں جب وجود ہی رابط ہوتا ہے تو ضرور ہے کہ محمول کے لیے بھی کوئی وجود ہو، کیونکہ دوسرے کے لیے کسی کا ہونا جب ہی متصور ہو سکتا ہے کہ وہ شے

بجائے خود بھی تو فی نفسہ وجود رکھتی ہو، (پھر یہ بھی شک پیدا ہوتا ہے) کہ محمول کا جو ثبوت موضوع کے لیے ہے، خود یہ ثبوت بھی تو موضوع کے لیے ثابت ہے اور اس ثبوت کا ثبوت بھی اس کے لیے ثابت ہوگا، اور وہ بھی موضوع کے لیے ثابت ہوگا، الغرض یوں ہی یہ سلسلہ لاالی نہایت دراز ہو جائے گا،

اس شک کے ازالے اور رفع کی شکل وہی ہے جو پہلے ہی گزر چکی ہے، یعنی یہ کہ قضایا کے جس رابط معنی پر وجود کا لفظ بولا جاتا ہے یہ وہ وجود نہیں ہے جو مطلق وجود کے معنی سے مستفاد ہوتا ہے یا جو اس وجود کے معنی سے حاصل ہوتا ہے جو محمول یا رابطی ہوتا ہے، یہاں رابطی سے مراد یہ ہے کہ جو وجود غیر کے لیے ثابت ہو (یعنی محمول وموضوع کے درمیان جو ربط بخشنے والا اور رابط ہوتا ہے وہ مقصود نہیں ہے)

بکثرت اس باب میں غلطی واقع ہوئی ہے کہ لوگ وجود کے لفظ کو کبھی اس رابطے کے معنی میں استعمال کرتے ہیں جس کا شمار ان حروف اور ادوات میں ہے جو ملحوظ بالذات نہیں ہوتے،

اور کبھی تحقق وبانت یا کسی شے کا حقیقت والی ہونا، خواہ اس کا یہ ہونا خود اپنے لیے یعنی بنفسہ ہو، یا غیر کے لیے ہو، جس کو وجود رابط نہیں. بلکہ وجود رابطی کہتے ہیں، جیسا کہ ان دونوں میں جو فرق ہے وہ گزر ہی چکا ہے،

بہر حال اب یہ سمجھنا چاہیے کہ (آ) کا (ب) ہونا اس کا نہ یہ مفہوم اور نہ یہ مفاد ہوتا ہے کہ ب کا فی نفسہ وجود نہیں ہے لیکن موضوع ہی کے لیے، جیسے اعراض اور صورتوں کا فی نفسہ وجود نہیں ہوتا، لیکن اپنے موضوعات اور اپنے محلوں ہی کے لیے کہ اس قسم کا وجود (یعنی وجود للموضوع) کے لیے لازم ہے کہ اس کے لیے فی نفسہ وجود بھی ہو، بلکہ (آ)، (ب) ہے، اس سے دراصل یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ (ب) کے ساتھ (آ) کا اتصاف ہوا ہے، یعنی یہ کہ ان دونوں کے درمیان میں کوئی رابط ہے، (یعنی ربط بخشنے والی چیز ہے) جب واقعہ یہ ہے تو ایسی صورت میں جائز ہو سکتا ہے، کہ موضوع کسی ایسے امر عدمی کے ساتھ متصف ہو، جس کو گونہ کسی نہ کسی قسم کا ثبوت حاصل ہو، خواہ

خارج میں نہ ہو، بلکہ ذہن میں اس کا ہونا کافی ہے، اور جب ایسا ہے (تو ثبوت کے لیے ثبوت کو جو ثابت کر کے لانہایت کا سلسلہ چھیڑا گیا تھا اب اس کا جواب نکل آتا ہے) اس لیے کہ تم کو بتایا جا چکا ہے کہ فہم و تعقل کے ملاحظات یا وہمی تصورات وخطرات کے ذریعے سے لانہایت و لامحدودیت کا جو سلسلہ چھیڑا جاتا ہے یہ بجائے خود ممتنع اور محال ہی نہیں ہے، کیونکہ (ذہنی تصورات) کی پیداوار اور اس کی روئیدگی و بالیدگی تو صرف ملاحظہ اور التفات کی روئیدگی اور بالیدگی پہ مبنی ہے، اس لیے کہ حکم کے دونوں حاشیوں کا اگر لحاظ نہ کیا جائے اور قصداً اس کا تعقل ترک کر دیا جائے تو حاشیتین میں ایسا رابطہ ہی پیدا نہ ہوگا جس کے ذریعے سے موضوع یا محمول کے لیے اس کے ثبوت کا حکم کیا جا سکے،

پس ہم جب بولتے ہیں کہ (آ)، (ب) ہے تو اس سے یہ سمجھتے ہیں کہ (ب) کا ثبوت (آ) کے لیے اس طور پر کیا گیا ہے کہ اس کو (آ) اور (ب) کے حال کے جاننے کا آئینہ بنایا گیا ہے، کیونکہ اس وقت التفات کا مرکزی نقطہ اور نصب العین وہی ہے، ایسی حالت میں ہمارے لیے اس کی نگرانی غیر ممکن ہے کہ ہم اس کا بھی خیال کریں کہ (ب) کا جو ثبوت ہے، خود اس ثبوت کا (آ) کے ساتھ کیا حال ہے، یعنی یہ ثبوت (آ) کے لیے ثابت ہے یا نہیں، اور (آ) کی طرف یہ ثبوت، ثبوت کے ساتھ منسوب ہے، یا لاثبوت کے ساتھ، کیونکہ ہمارے اس حکم میں کہ (آ) (ب) ہے، (یہ ثبوت) صرف ایک نسبت ہے، ہاں! جب ہم یوں کہیں کہ (ب) کا ثبوت (آ) کے لیے ایسا ہے (یعنی ہے یا نہیں) اب وہ خود منظور الیہ بالقصد بن گیا، اور اپنی اس حیثیت سے کہ وہ بجز حاشیتین (یعنی موضوع ومحمول) کے درمیان اور کہیں وقوع پذیر نہیں ہو سکتا تھا اس سے منسلخ ہو کر اس لایق ہو گیا کہ خود ان دو حاشیوں میں سے کسی ایک کی جگہ حاصل کرے، اس وقت (اس ثبوت مستقل کے لیے) پھر ایک نسبتی ثبوت اور دوسرے ربط کی ضرورت پیش آئے گی، اور اب مآل کار یہ ہوگا کہ یہ پچھلا نسبتی ثبوت، ثبوت اول کے حال کی

واقفیت کا ایسا آئینہ بن جائے گا، جس کی طرف محض تبعاً اور طفیلاً التفات ہوتا ہے، پھر جب بالذات التفات کا اس پچھلے ثبوت کو بھی نصب العین بنا لیا جائے اور ثبوت کے ثبوت کے متعلق حکم لگائیں کہ وہ ایسا ہے ویسا ہے، یعنی ہے یا نہیں، تو اب ہم نے دونوں حاشیوں سے ذاتی نظر ہٹالی، اگرچہ بالعرض نظر اس پہ رہے گی اور اس سے منتقل ہو کر ہم ثبوت آخر پر آ گئے اور اس کو موضوع کی طرف منسوب کیا، اس کے بعد اب ایک تیسرا ثبوت پیدا ہو جائے گا جو التفات کا بالذات محور نہیں ہے اسی طرح ہم اس تیسرے ثبوت کی طرف اگر متوجہ ہو کر یہ دیکھنے لگیں کہ حکم کے دو طرفوں میں سے ایک طرف کے اعتبار سے اس کا کیا حال ہے، اس وقت چوتھا ثبوت پیدا ہو جائے گا، اور یوں ہی پانچواں چھٹا ثبوت پیدا ہوتا چلا جائے گا، اور یہ یوں ہی دراز ہوتا رہے گا تا ایں کہ خود ہم ہی اپنے ارادے اور اختیار سے التفاتوں اور ملاحظوں کے اس سلسلے کو کسی نقطے پر روک دیں، اس وقت یہ سلسلہ بھی رک جائے گا۔

فلسفے کے اولیا میں سے بعض سلف صالح نے جو یہ حکم کیا ہے کہ محمول کا بحیثیت محمول ہونے کے کوئی فی نفسہ وجود بجز اس کے نہیں ہوتا کہ اس کا وجود موضوع کے لیے ہے، تو اس سے ان بزرگوں کی غرض یہ نہیں ہے کہ محمول کا فی نفسہ وجود (یعنی خود اپنا ذاتی وجود) بجنسہ یہی ہے (کہ محمول موضوع کے لیے ہے) یعنی اس کا وجود جو موضوع کے لیے بعینہ یہی اس کا وجود فی نفسہ ہے، جیسے اعراض اور صورتوں کا حال ہے، کیونکہ محمول کے لیے بحیثیت محمول ہونے کے ایسا فی نفسہ وجود ہی نہیں ہے کہ جو اس محمول کے موضوع کے لیے وجود ہو، بلکہ ان کی غرض یہ ہے کہ محمول کی ذات ہمیشہ اس طرح نہیں پائی جاتی کہ موضوع ہی کے لیے اس کا ثبوت ہو، نہ کہ محمول کے فی نفسہ وجود کے متعلق یہ حکم کرتے ہیں، اور نہ ان کا یہ مطلب ہے کہ محمول کا فی نفسہ وجود صرف یہی ہوتا ہے کہ وہ موضوع کے لیے ثابت ہو، اور اس قول میں کہ محمول کا وجود موضوع کے لیے ہونا ہی محمول کا وجود فی نفسہ ہے، جیسا کہ عرض میں ہوتا ہے، اور ہمارے اس قول میں کہ محمول کا موضوع کے لیے

موجود ہونا ہی محمول کا وجود فی نفسہ ہے، ان دونوں میں بہت فرق ہے، کیونکہ پہلی شکل وجود کو مستلزم ہے، بخلاف دوسری کے، یہ بات اسی وقت تک ہے، جب تک کلام صرف ہلیہ مرکبہ کے مفہوم تک محدود ہو، باقی یہ بات کہ حکم کے دونوں حاشیوں (طرفوں) کے لیے واقعی طور پر کیا یہ ضرور ہے کہ کسی نہ کسی قسم کا وجود ان کے لیے ہو، تو یہ ایک علٰحدہ بات ہے،

اس موقع پر تم سے یہ امر مخفی نہ رہنا چاہئے کہ میرے فلسفے (جس کے اثبات کے میں درپے ہوں) اس کی رو سے (جیسا کہ تمھیں آیندہ معلوم ہوگا) تمام ممکنات کے وجودات دراصل صرف وجود حق کے صرف روابط ہیں، میرے اس خیال میں اور حکمت دینیہ کے بعض ائمہ، فلسفۂ الٰہیہ کے بعض اکابر کے اس قول میں بڑا فرق ہے جو ان کی طرف منسوب ہے، کہ مادی طبائع کا جو وجود مادے کے لیے ہے بجنسہ یہی ان کا فی نفسہ وجود ہے، اور معلول کا جو وجود علت کے لیے ہے، بعینہ یہ اس کا وہ وجود ہے جو معلول کو بحیثیت معلول کے ثابت ہو، اور سافل کا جو وجود اس عالی اور محیط کے آگے ہے جو تمام سافلات کو گھیرے ہوئے ہے، بجنسہ یہی اس کا وجود مطلق بھی ہے، اسی بنیاد پر ان کا دعویٰ ہے کہ مادی ہوں، یا مفارق (یعنی مادے سے علٰحدہ ہوں) تمام ممکنات سب کے سب اپنی اپنی ذاتوں کے ساتھ موجود نہیں ہیں، بلکہ یہ سب اس غیر کے ساتھ موجود ہیں جو سب کے اوپر ہے، اور ہر ایک سے علٰحدہ، وراء الوراء یعنی واجب تعالیٰ ہے، ان بزرگوں کے اندر بس اتنی توحید سے زیادہ کی گنجایش نہ تھی، اور نہ اس سے زیادہ سمجھنا ان کو یسر آیا، یعنی انتہائی توحید ان کی یہاں اسی پر ختم ہو جاتی ہے کہ انھوں نے ممکن کے وجود کو رابط نہیں بلکہ رابطی قرار دیا، کیونکہ جب وجود ہی میں یہ دوئی کے قائل ہوئے اس لیے لامحالہ ممکن کے لیے بھی ان کو ایک ایسا وجود ثابت کرنا پڑا جو وجود حق سے مغائر ہو، مگر یہ مغائرت بایں طور ہے کہ ممکن کا وجود حق کے ساتھ مرتبط اور اس کی طرف منسوب ہے اور اس طرح منسوب ہے کہ معبود حق تعالیٰ سے اس انتساب کا منقطع کرنا محال ہے،

لیکن میں نے تو اللہ کے فضل و کرم سے اس پر برہان قایم کیا ہے،

(انشاء اللہ اس کا آیندہ ہم ذکر کریں گے) کہ ممکن کے وجود کی تحلیل اس طور پر ناممکن ہے کہ اس میں ایک وجود ہو، اور دوسری باری تعالیٰ کی طرف نسبت ہو، بلکہ ممکن باریتعالیٰ کی طرف بذات خود منسوب و مرتبط ہے، کہ اس ارتباط میں کوئی ایسی زاید نسبت ربط دینے والی کی ضرورت نہیں ہوتی، الحاصل ان لوگوں کے خیال کے مطابق ممکن رابطی ہستیوں میں ہوا، اور ہمارے خیال میں ممکن (رابطی نہیں) بلکہ خود رابط ہے، پہلے بھی اس کی طرف اشارہ کیا جا چکا ہے، کہ ان دونوں میں یعنی رابطی اور رابط کے معنیٰ میں کیا فرق ہے،

پھر جدا جدا اصطلاح بنا کر ان دونوں کو ممتاز کر دیا گیا تھا، تاکہ ان دونوں معانی کے اشتباہ کی وجہ سے یا لفظی اشتراک کی بنیاد پر لوگ غلطی میں مبتلا نہ ہوں،

ایک وہم کے متعلق تنبیہ

علمائے متاخرین میں سے ایک فاضل جلیل نے یہ ارادہ کر کے کہ بلند زینے والے واصلین، اور حکمۂ متعالیہ کے اولیا کے مقام تک ہم بھی پہنچیں، اپنے ایک رسالے میں جس کا نام انھوں نے نور رکھا ہے اور جو خاص کر توحید وجودی کے لیے لکھا گیا ہے، وہ اپنے اس رسالے میں لکھتے ہیں:—

"سیاہی (سواد) کو اگر اس طرز پر سوچا جائے کہ وہ جسم میں ہے یعنی یہ کہ وہ جسم کی ایک ہیئت ہے تو اس اعتبار سے سواد یقیناً موجود ہوگا، اور اگر اس کو اس حیثیت سے تصور کیا جائے کہ وہ ایک مستقل ذات ہے تو وہ معدوم ہو جائے گا

اسی طرح اگر کپڑے کا اس طور پر اعتبار کیا جائے کہ وہ روئی کی ایک صورت ہے، اس لحاظ سے وہ موجود ہوگا، اور اگر روئی سے اس کو جدا کر کے اس طرح فرض کیا جائے کہ بجائے خود وہ ایک مستقل ذات ہے تو اس حیثیت سے اس کا وجود ممتنع ہو جائے گا چاہیے کہ تم اسی کو تمام حقایق کا مقیاس بناؤ تاکہ اس کے ذریعے سے اس شخص کا قول سمجھ میں آجائے جس نے کہا:—

کہ "اعیان ثابتہ کو وجود کی بو نے بھی نہیں چھوا، اور وہ

(یعنی اعیان ثابتہ) کبھی ظاہر نہ تھے، اس لیے نہ آیندہ کبھی ظاہر ہوں گے، ظاہر اگر ہوگی بھی تو صرف اس کی رسم" (زوراء کی عبارت ختم ہوتی ہے)

اس شخص نے اس رسالے میں اور بھی چند فصلوں کا ذکر کیا ہے، لیکن ان کی کسی بات میں اتنی سنجیدگی اور اتنا زور نہیں ہے جتنا اس کلام میں پایا جاتا ہے،

مجھے سخت تعجب ہوا جب میں نے اس کو انہی کمزور بازوؤں کے بھروسے پر آسمان تک اڑنے کا ادعا کرتے ہوئے پایا، کیونکہ اس قول میں بھی جس خبط اور جس خلط مبحث سے کام لیا گیا ہے وہ ان لوگوں پر بآسانی ظاہر ہو سکتا ہے جو علمی صنعتوں میں تھوڑی بہت مہارت رکھتے ہوں،

کیا اس شخص سے پہلی غلطی یہ نہیں ہوئی ہے کہ اس نے وجود رابطی کے دو معنوں میں سے ایک کو دوسرے کی جگہ استعمال کیا ہے، کیونکہ قضیہ "الجسم اسود" (یہ جسم کالا ہے) میں اسود جو واقع ہوا ہے وہ اس حیثیت سے واقع ہوا ہے، جس حیثیت سے ہلیۂ مرکبہ میں محمول واقع ہوتا ہے، جس کا مطلب یہ ہے کہ اسود کا وجود بس یہی ہے کہ جسم کے لیے اس کا ثبوت ہے، لیکن یہ بات اس امر کے کب منافی ہے کہ اسود کے لیے وجود ایک اور اعتبار سے علاوہ ہلیۂ مرکبہ کے محمول ہونے کے، ہو سکتا ہے، اگرچہ اس کا وہ وجود جو فی نفسہ ثابت ہے وہ وہی وجود للجسم ہو،

اس شخص نے جو کہا تھا کہ اگر اس کو مستقل ذات فرض کریں گے تو وہ معدوم ہو جائے گا، الخ

میں کہتا ہوں اس سے کیا غرض ہے؟ اگر ذات مستقل سے حقیقت جوہریہ مراد ہے تو اس میں شک نہیں، اس شخص کی بات صحیح ہے کیونکہ جوہری حقیقت کا اعراض کے لیے ثبوت محال اور ممتنع ہے، لیکن اس صورت میں تردید کامل اور حاصر نہیں ہے، اس لیے کہ جائز ہے کہ اس کے (یعنی سواد) کے لیے ایک عرضی ذات ہو، لیکن اس میں اس کا اعتبار نہ ہو کہ وہ کسی شے کی

صفت ہے، بلکہ خود نفس اس کی ذات کا اعتبار ہو آخر ظاہر ہے کہ موضوع (محل مستغنی) کی طرف سواد کی اضافت اور نسبت یہ اضافت قطعًا اس کی اس ماہیت سے خارج ہے، جس کو مِن حیث ھی ھی کے مرتبے میں تصور کیا گیا ہو، اور اگر یہ غرض ہے کہ اسود کو اس کی اس ماہیت کے اعتبار سے تصور کیا جائے جو خود اس کی ذات کے لیے ہے، تو ایسی صورت میں اس کے معدوم ہونے کا حکم کرنا غیر مسلم ہے کیونکہ جس طرح جوہر کے لیے ایک فی نفسہ وجود ہے، اسی کی طرح عرض کے لیے بھی ایک فی نفسہ وجود ہوتا ہے، البتہ اعراض کا فی نفسہ وجود کیا ہوتا ہے، وہی موضوعات کے لیے جو اس کا وجود ہے ہی بجنسہ اس کا فی نفسہ وجود ہے، الحاصل جوہر کے لیے بھی فی نفسہ وجود ہے، لیکن اس کا وجود خود اس کے لیے ہوتا ہے یعنی جوہر کا وجود فی نفسہ لنفسہ ہوتا ہے، اور عرض کا فی نفسہ وجود خود اپنے نفس کے لیے نہیں، بلکہ غیر کے لیے ہوتا ہے، کیونکہ یہ بات گزر چکی کہ وجود لنفسہ سے مراد یہ ہے کہ غیر کے ساتھ وہ قایم نہ ہو،

فصل

وجود کا شمار معقولات ثانیہ میں کیوں ہے، اور کس وجہ سے اس کو اس صفت سے موصوف کرتے ہیں، اس فصل میں یہی بات بیان کی جائے گی،

معقول ثانی کا اطلاق عمومًا عقلی محمولات اور ان محمولات کے ان مبادی پر کیا جاتا ہے، جنھیں ذہن منتزع کرتا ہے، اور اسی ذیل میں مصدری طبائع اور ماہیات کے لوازم نیز نسب اور اضافات بھی داخل ہیں اور کبھی اس لفظ کا اطلاق ان منطقی معانی، اور میزانی مفہومات پر کیا جاتا ہے جن کا تصور عقل دوسرے درجے یا اس کے بعد کے مراتب میں کرتی ہے، اور یہ وہی محمولات اور عقلی عوارض ہیں جن کو مفہومات پر جب حمل کرتے ہیں، یا ان کو جب موصوفوں سے منتزع کرتے ہیں اس وقت یہ اس حکم کے مصداق و مطابق و محکی عنہ ہوتے ہیں، یعنی ان محمولات و عوارض کا وہ وجود ذہنی جس سے ایسے قضایا تیار ہوتے ہیں جن کا نام ذہنیات ہے، اور یہی دراصل علم میزان اور منطق کے موضوع ہیں، بخلاف (معقولات) اولی کے (کہ منطق کے موضوع

وہ نہیں ہوتے مثلاً حیوان معقول اول ہے اس کو کلیت اور جنسیت بعد کو عارض ہوتی ہے، یا ذہن ان سے دوسرے مرتبے میں ان مفہوموں کو منتزع کرتا ہے، اس لیے یہ معقولات ثانیہ ہوتے ہیں، اور یہی چیزیں منطق کی موضوعات ہیں)

پس وجود کو جب مصدری معنی میں لیا جائے نہ کہ اس کی حقیقت اور ذات کے معنی میں اسی طرح شیئیت اور امکان و وجوب، اور سارے محمولات جو ان سے مشتق ہوتے ہیں، ان سب کا شمار ان معقولات ثانیہ کے ذیل میں اول معنی کے اعتبار سے کیا جاتا ہے، جو فلسفۂ مابعد الطبیعیات میں مستعمل ہے، نہ کہ دوسرے معنیٰ کے لحاظ سے جو علم منطق میں مروج ہے،

اب تم پر یہ بات ظاہر ہو گئی ہو گی کہ ایسے معقولات ثانیہ جن کے ساتھ کوئی حکم مطابق ہو، یعنی جو حکم کے مصداق ہوں وہ دراصل معقولات اولی ہی کے اس وجود کی ایک قسم ہے جو ذہن میں پایا جاتا ہے، لیکن بایں طور کہ ذہن میں ہونے کی قید کو اس کے ساتھ شریک کر لیا جائے نہ کہ صرف محکوم علیہ کے لیے بطور شرط کے یہ ملحوظ ہو اور یہی مراد ہے ان لوگوں کے اس قول کی کہ معقولات ثانیہ معقولات اولی کی طرف مستند ہوتے ہیں، اور وجود شیئیت یا دوسرے نظائر اس ذیل میں داخل نہیں ہیں، تم کو یہ بھی معلوم ہونا چاہیے کہ ان معقولات ثانیہ کے وجود کے متعلق غور و بحث اور اس کے ثبوت اور عدم ثبوت میں نظر، اور یہ بحث کہ آیا ان کا وجود نفس میں ہے یا اعیان میں، نیز یہ کہ ان میں مطلوب تک پہنچانے کی صلاحیت ہے یا نہیں، اور اس ایصال الی المطلوب میں کوئی نفع ہے یا نہیں، یہ سب علم کلی کے وظائف و فرائض میں ہے، کیونکہ اسی علم میں یہ بیان کیا گیا ہے "کلی معنی" کبھی "نوع" ہوتا ہے، اور کبھی "جنس" یا "فصل" یا "خاصہ" یا "عرض عام" ہوتا ہے، پس کلی بشرطیکہ ان امور میں سے کوئی امر ہو اور یہ کہ اس میں موصل الی المطلوب ہونے، اور اپنے ایصال میں نفع بخش ہونے کی صلاحیت بھی ہو، اس لحاظ سے کلی علم منطق کا موضوع ہے، پھر اس کے جو لوازم اور ذاتی عوارض اس کو لاحق و عارض ہوتے ہیں، منطق میں ان کو ثابت کرنے کی کوشش کی جاتی ہے اور "جہات"

مثلاً ''وجوب'' و ''امتناع'' ''امکان'' یہ وہ شرائط ہیں جن کی بدولت معقولات ثانیہ یا ثالثہ علم منطق کے موضوع بنتے ہیں، کیونکہ جب علم اعلیٰ میں یہ بات معلوم ہو جاتی ہے کہ کلی کبھی ''واجب'' کبھی ''ممکن'' کبھی ''ممتنع'' ہوتی ہے، تب کلی ان شرائط کے بعد منطق کا موضوع بنتی ہے، اسی پر تمام موضوعات کو قیاس کر لو کہ خود ان موضوعات کا اثبات اور ان میں علوم کے موضوع ہونے کی حیثیت یہ باتیں اس علم کے سپرد ہیں جو تمام علوم میں اعلیٰ ہے، لیکن ان موضوعات کی تعریف و تحدید، اور ان کی ماہیتوں کی تحقیق یہ چیزیں ادنیٰ اور اسفل درجے کے علوم میں بیان کی جاتی ہیں،

اس سے اس بات کا بھی سراغ ملتا ہے کہ کسی شے کا وجود اس کی ماہیت پر مقدم ہے، اور یہ کہ فاعل کا بالذات اثر وجود ہی ہوتا ہے نہ کہ ماہیت جیسا کہ ہم اس کے اثبات کے درپے ہیں،

تبصرہ بعض ایسی صفات بھی ہیں جن کا وجود ذہن اور خارج دونوں میں ہوتا ہے، خواہ ان کا وجود انضمامی ہو، جیسے بیاض کی صفت ہے، اور یہ ان صفات میں ہوتا ہے جن کی اعیان اور خارج میں صورت ہوتی ہیں، یا ان کا وجود انتزاعی ہو جیسے ''عمی'' (نابینائی) اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ ان صفات کے موصوف خارج میں اس طور پہ ہوتے ہیں کہ ان سے وہ صفت سمجھ میں آتی ہے،

اور ہمارے مسلک کے رو سے ہر شے کی صورت اس کے وجود کی وہ قسم ہے جو خاص اس شے کے ساتھ مختص ہو، اور یہ بات ہمارے اس قاعدے پر مبنی ہے جو ہم نے ثابت کیا ہے کہ اعیان اور خارج میں ماہیتوں کا وقوع نہیں ہوتا اور ہم نے اس کی مخلوقیت اور مجعولیت کا انکار کیا ہے، بلکہ ہمارے نزدیک خارج میں جو چیز بالذات وقوع پذیر ہوتی ہے وہ صرف وجود ہے، اور اعیان میں ہونے کی صفت وجود کی حقیقت کے سوا اور کسی چیز کو میسر نہیں، اور ماہیتوں کے اعیان و خارج میں ہونے کے معنی صرف یہ ہیں کہ وجود کے ایک خاص نحو اور رنگ کے ساتھ ماہیتیں متحد ہوتی ہیں،

یہ اتحاد اس طرز کا نہیں ہوتا جس کے کلی طبعی کے منکرین قائل ہیں،
اور بعض صفات ایسے ہوتے ہیں جن کے لیے عینی وجود (ان دونوں مذکورۂ بالا طریقوں میں سے کسی طریقے کا نہیں ہوتا" ایسے صفات کے وجود عینی کے معنی فقط یہ ہوتے ہیں کہ کسی ذہنی موجود کا وہ ایک ذہنی حال ہے جیسے انسان کی صفت مثلاً نوعیت ہے یا اشخاص کی صفت جزئیت اور جزئی ہونا ہے، جس طرح زید واقع میں جزئی ہے، ہمارے اس قول کے معنی یہ نہیں ہیں کہ جزئیت زید کی کوئی ایسی خارجی صورت ہے جو زید کے ساتھ قایم ہے، اسی طرح اس قول کا یہ مطلب بھی نہیں ہے کہ زید جو خارج میں ہے، خارج میں ہونے کی حیثیت سے عقلی لحاظ میں وہ جزئی ہے (بلکہ معنی یہ ہوتے ہیں کہ عقلی لحاظ میں جو زید ہے وہ عقلی لحاظ کے اعتبار سے جزئی ہے)
بہر حال معقولات ثانیہ کو جب عام معنی میں استعمال کیا جائے تو اس وقت اس کے لیے یہ ضروری نہیں ہے کہ صرف ذہنی قضایا کا جزء ہو، یعنی ذہنی قضایا کا جزء بننا اس کے لیے لازمی نہیں ہے، کیونکہ بسا اوقات کسی قضیے کا محکی عنہ اور اس کے حکم کا مطابق و مصداق خود حقیقت من حیث ھی ھی کے رو سے واقع ہوتی ہے، یعنی اس حکم میں یہ امر قطعاً سامنے نہیں رہتا کہ حقیقت ذہن کے معقولات میں سے ہے، یا عین اور خارج میں واقع ہونے والے امور سے اس کا تعلق ہے مثلاً لوازم ماہیات (کا ماہیات سے تعلق) کہ ان کے عروض و اتصاف کا مقام و ظرف اگرچہ ذہن ہی ہے، لیکن قضایا و عقود جو ان سے تیار ہوتے ہیں وہ حقیقیہ ہوتے ہیں (نہ خارجیہ اور نہ ذہنیہ) مثلاً یہ قضیہ و عقد کہ "ماہیت ممکن ہے" "چار کا عدد جفت ہے" معقولات ثانیہ کو (جب اس عام معنی میں استعمال کیا جائے گا) تو ایسی صورت میں منطقیوں کے معقولات ثانیہ اس کی ایک قسم ہو جاتے ہیں، (مگر دونوں میں فرق یہی ہے) کہ ثانی الذکر یعنی منطقیوں والے معقولات ثانیہ سے صرف ذہنی قضایا تیار ہوتے ہیں، جیسا کہ تم کو معلوم ہو چکا ہے، بخلاف معقولات ثانیہ بالمعنی الاعم کے جو فلسفیوں کے یہاں مروج ہے،

ان سے دو قسم کے قضایا بنتے ہیں 'حقیقیہ' اور ذہنیۂ صرفہ

ایک تنبیہی یادداشت اور تحصیلی تعاقب

قوم کے ایک چھوٹے سے گروہ نے یہ جائز قرار دیا ہے کہ یہ ہو سکتا ہے کہ صفات تو عدمی ہوں لیکن ان صفات سے موصوف کا اتصاف نفس الامر میں ہو، اس گروہ کے بعض جلیل القدر بزرگوں نے اس مدعا کو ان لفظوں میں ادا کیا ہے :-

"نفس الامر یا خارج میں اتصاف کے معنی یہ ہیں کہ موصوف اس حیثیت سے کہ اس کا وجود ان میں سے کسی ایک میں ہو (یعنی نفس الامر یا خارج میں) اس صفت کے حمل کا مطابق اور مصداق بن سکتا ہے اور اس میں کیا شک ہے کہ یہ بات قطعاً اس امر کو چاہتی ہے کہ اتصاف کے مقام و ظرف میں موصوف کا وجود ہو، کیونکہ اگر موصوف وہاں نہ ہوگا تو اس وجود کی حیثیت سے وہ حکم کا مطابق اور مصداق نہیں بن سکتا،

بہر حال ظرف اتصاف میں خود صفت کے ہونے کی ضرورت نہیں بلکہ صرف موصوف کے وجود کا اس خاص طرز کے ساتھ اس طور پر ہونا کافی ہے کہ اگر اس کا لحاظ کرے تو صفت کا انتزاع اس سے جائز و درست ہو، اور اسی پر اتصاف ذہنی کے حال کو بھی قیاس کرو، کیونکہ انسان کے کلی ہونے کے حکم کا مصداق انسان کا وہ وجود ہے جو ذہن میں اس طور پر ہو کہ اس کی وجہ سے عقل اس سے کلیت کا انتزاع کر کے پھر اس کے مشتق کو اس پر حمل کر سکتی ہو،

بہر حال خارج یا ذہن اتصاف کا ظرف و مقام ہے، اس کا مطلب یہی ہوتا ہے کہ ان دونوں میں سے کسی ایک کے اندر موصوف کا وجود، اس طرز پر ہو کہ عقل اس اتصاف کے انتزاع کے لیے اس موصوف کو ایک صحیح منشا پاتی ہو"

(اس شخص کا کلام ختم ہوا)

جہاں جہاں اس تقریر میں نظر و بحث کی گنجایش ہے وہ غالباً تم سے پوشیدہ نہ ہوگا، اور حق یہ ہے کہ اتصاف دراصل ایسی دو چیزوں کی درمیانی

نسبت کا نام ہے جو ظرف اتصاف میں وجوداً باہم ایک دوسرے کی بالکل غیر ہوتی ہیں، ایسی صورت میں اتصاف کا جو ظرف و موطن ہے، اس ظرف میں طرفین میں سے صرف ایک ہی کے ہونے کا حکم کرنا، صرف تحکم اور زبردستی ہے، ہاں! یہ ایک علٰحدہ بات ہے کہ موجودیت ہی میں اشیا متفاوت ہوتے ہیں، اور ہر ایک شے کے لیے وجود کا ایک ایسا خاص حصہ ہے کہ دوسرے کے لیے اس میں کچھ نہیں ہے، اسی طرح صفات میں بھی ہر صفت کے لیے وجود کا ایک مرتبۂ خاص ہے، جس پر مخصوص آثار مرتب ہوتے ہیں تا ایں کہ اضافیات و ملکات کے اعدام (مثلاً بینائی کا عدم) اور محض استعدادی صلاحیتیں، اور بالقوی جو امور ہیں کیونکہ ان چیزوں کو بھی وجود وتحصل کے ایسے ہلکے حصے ملے ہیں کہ ان کے ساتھ اتصاف اس وقت تک ممکن نہیں جب تک کہ موصوف کے آگے ان کا وجود نہ ہو، اور اس باب میں کسی صفت کو دوسری صفت کے مقابلے میں کوئی خصوصیت حاصل نہیں ہے سب کا ایک حال ہے مثلاً جس طرح بیاض (سفیدی) اپنے اس عینی وجود کے ساتھ جس کی وجہ سے اس کو موجودیت حاصل ہوتی ہے، یا اس کے خارجی حصول کا جو طریقہ ہے، جب تک اس وجود کے ساتھ جسم کے آگے یہ بیاض موجود نہ ہولے، اس وقت تک، اس جسم کے متعلق یہ وصف بیان کرنا کہ وہ ابیض ہے، نفس الامر کی مطابقت کا خیال کرتے ہوئے قطعاً درست نہ ہوگا، اسی طرح کسی حیوان کو اعمٰی (نابینا) کی صفت کے ساتھ متصف کرنا، یا آسمان کو اس صفت کے ساتھ متصف کرنا کہ وہ زمین کے اوپر ہے، ان سب کا بھی یہی حال ہے، (اصل واقعہ تو یہ ہے) باقی اہل فن کی کتابوں میں مثلاً شیخ نے شفا میں اور اس کے شاگرد بہمن یار نے تحصیل میں یہ جو لکھا ہے:-

> "کہ صفت جب معدوم ہوگی تو بجائے خود جو اپنی ذات سے معدوم ہے، وہ دوسرے (یعنی موصوف کے لیے) کیسے موجود ہو سکتی ہے، کیونکہ جو اپنی ذات کے اعتبار سے معدوم ہے، محال ہے کہ کسی دوسری شے کے لیے موجود ہو"

اس کا قول کا مطلب وہی ہے جو ہم نے بیان کیا، اس تشریح کے بعد اضافیات اور اعدام (نیستیاں) استعدادی قویٰ وغیرہ سے اشیا کے اتصاف پر جو نقض وارد کیا جاتا تھا اس کا ازالہ ہو گیا، کیونکہ تم کو معلوم ہو چکا کہ ان امور کے لیے بھی ایک خاص قسم کا وجود ہے خواہ وہ کتنا ہی ضعیف کیوں نہ ہو، لیکن ان کے ساتھ موصوف کا اتصاف اسی و رجے کے وجود کے ساتھ مشروط ہے، اور ان کے اسی وجود کے مقابلے میں اس کا سلب اور اس کی نفی بھی ہے کہ جس کے ساتھ اتصاف ممنوع ہے،

لیکن بعض دفعہ وجود میں صفت کا حصہ موصوف کے حصے سے زیادہ قوی اور مستحکم ہوتا ہے، اور یہ ایسا ہی جیسا کہ کہتے ہیں کہ "ہیولیٰ" "صورت جسمیہ" اور "صورت طبیعیہ" سے متصف ہے، بلکہ یہ بات ہر اس مقام میں پاؤ گے جہاں مادہ صورت سے متصف ہوتا ہو، عنقریب خود مستقل باب میں اس مسئلے سے تم کو واقف بنایا جائے گا، انشاء اللہ تعالیٰ،

بہر حال صفت کے لیے نہیں بلکہ صرف موصوف کے لیے وجود کو ضروری قرار دینا، جیسا کہ قائل مذکور نے کیا، یہ ایک ایسی بات ہے جس کی کوئی معقول وجہ نظر نہیں آتی، بلکہ ہو سکتا ہے کہ کوئی اس دعوے کے عکس کا مدعی ہو کر یوں تقریر کرے کہ تم نے اتصاف میں طرفین میں سے ایک طرف کے وجود کو غیر مشروط قرار دیا، اسی طرح ہم یہ کہتے ہیں کہ کسی ظرف و مقام میں اتصاف ہونے کے یہ معنی ہیں کہ صفت کا اس ظرف میں اس طور پر ہونا کہ اس کے وجود کی وہ خاص نوعیت اس صفت کے ساتھ موصوف پر حکم کرنے کا منشا ہو، خواہ یہ بات اس طور پر حاصل ہو کہ اس صفت کو موصوف کے ساتھ منضم کیا جائے یا اس صفت کو موصوف سے منتزع کیا جائے، اس تقریر اور تعمیم کے بعد یہ شخص کہہ سکتا ہے جیسا کہ قائل نے کہا تھا، کہ

کوئی شک نہیں کہ یہ بات اس امر کو مستلزم ہے کہ ظرف اتصاف میں موصوف کا نہیں بلکہ صرف صفت کا وجود ضروری ہے،

الغرض یہ بات بخوبی محقق ہو گئی کہ اتصاف کے دونوں طرفوں اور حاشیوں میں ثبوت اور عدم ثبوت کے اعتبار سے فرق ہے یہ دعویٰ محض

مہمل اور فرسودہ وسخیف ہے، ارباب فہم وتدبر کبھی اس کو قبول نہیں کر سکتے،

تنبیہ "اکوان" اور "موجودات" کے مراتب میں کماً ادنقصاً جو فرق ہے اور ضعف دقوت، متانت وقصور کے لحاظ سے اشیا کے تحصلات میں جو تفاوت ہے تم ان مسائل کے علم میں خدا کی رہنمائی پر ہو، چاہئے کہ اب اس علم کے ذریعے سے حکمت کے اولیا اور علم کے ائمہ سے ایک غبار اور زنگ کا ازالہ کرو، جو ان لوگوں کی جانب سے وارد کیا گیا ہے، جو نظر وفکر کی گہرائیوں کو نہیں پا سکے مناسب ہے کہ راہ حق کے ان سالکین کے راستے سے رکاوٹوں کو دور کرو، تفصیل اس کی یہ ہے کہ حکما نے حکمت اور فلسفے کی تعریف یہ کی ہے:۔

"خارجی موجودات کے ان احوال کا جاننا جن پر وہ نفس الامر میں واقع ہیں"

ان فلسفیوں نے اس تعریف کے ساتھ ساتھ پھر معقولات ثانیہ کے احوال اور ان سات مقولوں کے حالات جو نسبی اور اضافی ہیں، ان احوال کے علم کو بھی علم حکمت ہی میں داخل کر دیا ہے (جو بہ ظاہر اصل تعریف کے خلاف ہے) لیکن اس موقع پر تمھیں چاہئے کہ فوراً میرے اس اصول کو یاد کرو (جس کا بار بار ذکر کرتا چلا آرہا ہوں) یعنی یہ کہ ہر شے کے وجود کے لیے ظہور کا ایک خاص مرتبہ اور فعلیت وحصول کا ایک مخصوص درجہ مقرر ہے، اور وجود اپنی انتہائی بزرگی نہایت مجد وعلو کی وجہ سے اس امر کو مقتضی ہے کہ وہ "قیوم" "غنی" "واجب بالذات" ہو، اور غیر سے اس کو کسی قسم کا قوامی تعلق نہ ہو، پس وجود نفس اپنی ذات کی حیثیت سے یعنی "ھو ھو" کی حیثیت سے محض فعلیت ہے، اور "قوۃ" "امکان" "نقص" "قصور" وغیرہ آلودگیوں سے قطعاً پاک ہے، اس کے سوا جو بھی ہیں وہ ذاتی امکان اور ذاتی قصور وکوتاہی کے ساتھ متصف ہیں، اگرچہ ان میں بھی مراتب کا تفاوت اور ان کے طبقات میں بھی تباین ہے، پس سرچشمۂ وجود ووجوب سے جو جتنا دور ہے اس کی کوتاہی اور اس کا قصور بھی سخت ہوگا، اور

اس کا امکان بھی زیادہ ہو گا، تا ایں کہ نزول اور خست میں وجود اترتے اترتے بالآخر اس نقطے تک پہنچ جاتا ہے، کہ اس کا جوہری وجود بجز اس کے کچھ نہیں رہتا کہ جس صورت کا اس میں حلول ہوا ہے اس حال کا تقوم ہی محل کا جوہری وجود ہے، اور اس کی فعلیت صرف قوت اور استعداد کا نام رہ جاتا ہے اور اس کی شخصی وحدت کبھی بعینہ انفصالی کثرت ہوتی ہے اور کبھی وہی بعینہ وحدت اتصالی ہوتی ہے، جب نزول کے اعتبار سے خود جوہری وجود اس حد تک پہنچ جاتے ہیں تو پھر اعراض کے متعلق کیا پوچھتے ہو، کہ اپنے امکانی مراتب اور استعدادی مدارج کی بنیاد پر وہ خست اور وہن وضعف میں کس حد کو پہنچتے ہیں، حد یہ ہے کہ اعراض اپنی خست اور دناءت میں ایسے عرض تک پہنچ جاتے ہیں، کہ ان کی حقیقت اور ان کا وجود صرف آہستہ آہستہ بتدریج پہنچنے کا شوق اور تلاش اور چلنا بس یہی رہ جاتا ہے، خواہ یہ حرکات "اینی" ہوں یا "کیفی" یا "کمی" یا "وضعی" ہوں بس لے دے کر ان کی کل حقیقت اور ان کا کل وجود یہی رہ جاتا ہے، وجود عینی سے یہ حصہ اس عرض کو ملا ہے جسے "حرکت" کہتے ہیں، بہر حال فلسفۂ اولی میں حرکت کا جو وجود ثابت کیا گیا ہے وہ یہی وجود ہے جو اعیانی اور خارجی طور پر اس کے مناسب اور لایق ہو سکتا تھا، نہ کہ حرکت کا وہ وجود جو صرف وہمی ہے اور سچ تو یہ ہے کہ اس وجود کے سوا حرکت کے لیے اور کسی قسم کا وجود ثابت کرنا یعنی یہ کہنا کہ حرکت کا کوئی وجود قار (یعنی ایسا وجود جس کے اجزا باہم مجتمع ہوں) بھی ہوتا ہے، یہ ایسا جہل ہے، جو حکمت و دانش کے خلاف ہے۔

فصل

"وجود صرف خیر محض ہے"

اس مسئلے کی پوری تشریح جیسا کہ چاہیے نہیں ہو سکتی، جب تک یہ ثابت نہ ہولے کہ وجود کے اس مفہوم کے لیے جو عقل میں حاصل ہوتا ہے اور جس کا شمار بدیہیات اولیات میں ہے وجود کے اس مفہوم کا خارج میں بھی ایک مصداق ہے، اور اعیان میں بھی

اس کی ایک ذات ہے (اور اس خارجی مصداق) کی حقیقت صرف فعلیت وحصول ووقوع ہے، لیکن مصدری معنی کے اعتبار سے نہیں جیسا کہ متاخرین کا خیال ہے، بلکہ اس حیثیت سے کہ وہی وقوع کی حقیقت اور مابہ الوقوع بھی ہے، خواہ وقوع خود وجود کا ہو، یا وقوع کسی دوسری چیز کا ہو، یعنی ماہیت کا، مگر جن لوگوں کا خیال ہے کہ وجود کے اس مفہوم کے لیے جس کا حصول عقل میں ہوتا ہے، بجز اس انتزاعی بدیہی التصور مفہوم کے اور کوئی ذات یا حقیقت نہیں ہے، ان کے لیے یہ ثابت کرنا کہ وجود صرف "خیر" ہے مشکل ہے، بلکہ شاید اس کے لیے یہ دعوی جائز بھی نہ ہوگا، کیونکہ خیر کے معنی یہی ہیں کہ جسے عقلا اختیار کریں، اور پسند کریں، جس کے مشتاق عالم کے اشیا ہوں اور موجودات جس کو طلب کرتے ہوں، اور طبعاً وجبلۃً و فطرۃً جس کے گرد تمام کائنات گردش کرتی ہو۔

اب ظاہر ہے کہ اشیاے عالم میں کوئی مصدری معنی کا طالب نہیں ہے، اور ذہنی یا معقول ثانوی کسی لحاظ سے مصدری معنی اشیائے عالم کا مقصود یا نصب العین نہیں بن سکتا،

یہ بات اتنی ظاہر اور جلی ہے کہ بغیر غور و فکر کے انسان کے ابتدائی عقول سے بھی مخفی نہیں رہ سکتی،

بہر حال جب یہ محقق ہو چکا ہے کہ قیوم واجب بالذات جو ماہیتوں کا منور فرمانے والا ہے اور عدم کے ظلمات سے نکال کر انھیں وجود کے نور میں لاتا ہے یہی قیوم واجب جب وجود کے نور کا افاضہ کسی شے پر کرتا ہے اور اس افاضے کی بدولت اس شے کا جس قدر ظہور ہوتا ہے وہی اس شے کا وجود ہوتا ہے،

پس خیر دراصل وجود کی حقیقت ہی کی طرف راجع ہے، خواہ وہ وجود ان آلودگیوں سے پاک ہو، جو اشیا میں وجود کی کمی اور نقصان یا سرے سے وجود کے فقدان وعدم، یا ناممکن ہونے کی وجہ سے پائی جاتی ہے یا ان آلودگیوں سے پاک نہ ہو (لیکن خیر جہاں کہیں بھی ہوگا، وجود ہی

کا نتیجہ ہوگا)

شر دراصل صرف "امر عدمی" ہے، پھر وہ خواہ کسی ذات کا عدم ہو، یا کسی ذات میں کسی کمال یا تتمۂ کمال کا عدم ہو یا شے کے وجودی و کمالی صفات میں سے کسی صفت میں یہ باتیں ہوں، (وہی سب شر کہلاتا ہے) پس واقعہ یہی ہے کہ "شر" کے لیے ذات ہی نہیں ہوتی، باقی امکانی ماہیات اور اعیان ثابتہ جن کا حصول عقل میں ہوتا ہے، یہ چیزیں نفس اپنی اپنی ذات کی حد تک نہ خیریت سے متصف ہوتی ہیں نہ شریت سے، کیونکہ یہ چیزیں اپنی ذات کے اعتبار سے نہ معدوم ہیں نہ موجود، اور جو وجود ان کی طرف اس طریقے سے منسوب ہے جس کو میں مسلسل بیان کرتا آرہا ہوں وہی ان کی خیریت ہے اور اسی وجود کا عدم یہی ان کی شریت ہے،

الحاصل وجود صرف خیر ہے، اور عدم صرف شر ہے، پس ہر وہ چیز جس کا وجود تام اور زیادہ کامل ہوگا، اس کی خیریت بھی ان کے اعتبار سے جو اس سے کم ہیں اشد اور اعلیٰ ہوگی، پس ہر جہت اور ہر حیثیت سے صرف خیرالخیرات وہی ہوگا جس کے پاس وجود بلا عدم فعل بلا قوت حقیقت بلا بطلان، وجوب بلا امکان، کمال بلا نقص، بقا بلا تغیر و تبدل، اور دوام بلا تجدد ہے،

پھر اضافی خیرالخیرات وہ ہوگا جو اس حقیقی خیرالخیرات وجود سے سب سے زیادہ قریب ہو، اور اسی طرح الاقرب فالاقرب، سے الابعد فالابعد تک اور الاتم فالاتم سے الانقص فالانقص تک (خیریت کے مراتب میں تفاوت پیدا ہوگا) تا ایں کہ نزول کے آخری مرتبے تک، یعنی ہیولیٰ اولیٰ تک بات پہنچ جائے، جس غریب کو وجود کا صرف یہ حصہ ملا ہے کہ اس کی ذات کا

لہ۔ جو جتنا قریب ہوگا اسی قدر زیادہ خیر ہوگا، جو جتنا جتنا بعید و دور ہوگا اسی قدر اس میں شر زیادہ ہوگا ۱۲ جو جتنا کامل ہوگا اسی قدر خیر ہوگا اور جو جتنا ناقص ہوگا اسی قدر شر ہوگا ۱۲،

وجود سے خالی ہونا ہی اس کا وجودی حصہ ہے اور اس کی فعلیت یہی ہے کہ وہ اشیا کے وجود کے استعداد و قوت کا نام ہے اسی طرح ناقص ہونا ہیولی کا تام ہونا ہے اس کی خست ہی اس کا شرف ہے اس کا قبول ہی اس کا فعل ہے اس کا ابہام ہی اس کا تحصل اس کی جنس یہی اس کا فصل ہے۔

گویا ہیولی دراصل شرور اور اعدام کا سرچشمہ ہے اور نقائص و اعدام کا معدن ہے لیکن با ایں ہمہ ہیولی ایک جال ہے کہ اسی کے ذریعے سے نفوس ناطقہ کا جو آسمانی پرندے ہیں شکار کیا جاتا ہے اور عنصری پنجروں میں وہ قید کردیے جاتے ہیں۔

نیز تم کو یہ بھی معلوم ہونا چاہئے کہ تمام وجودات اپنی اصلی خیریت اور عرضی خیریت کے ساتھ اس وقت تک باقی رہتے ہیں جب تک عالم تضاد و تصادم میں ان کا نزول نہیں ہوتا اور جب تک مکان و زمان کے احاطے تک ان کا سلسلہ پھیل کر نہیں پہنچ جاتا۔

باقی جب وجود کی زنجیر عالم اجسام اور ظلمات تک لٹک کر پہنچ جاتی ہے اور اکوان کی تنگ گھاٹیوں اور اشیا کے ازدحام میں وجود گھر جاتا ہے تب بعض ایسے وجودات جو بالذات اور بالعرض ہر حیثیت سے خیر محض تھے تو ان امور کے اعتبار سے نہیں جن کو ان سے ضرر پہنچتا ہے بلکہ ان اشیا کے اعتبار سے جو ان سے منتفع ہوتے ہیں اگرچہ یہ خیر بھی رہتا ہے لیکن ایسی چیزیں جن کو اس سے ضرر یا اذیت پہنچتی ہو یا اس کی وجہ سے وہ معدوم ہو جاتی ہوں تو ان سب کے لحاظ سے اس کو "شریت" سے بھی موصوف کرتے ہیں کیونکہ آخر اس کی وجہ سے کسی ذات کا عدم ہوا یا ذات کے کسی کمال کا عدم ہوا۔

پس بالذات شر یہاں پھر بھی وجود بحیثیت وجود کے نہیں قرار پایا اب نتیجہ یہ ہوا کہ شر حقیقی (تو قضاو قدر کے نیچے داخل ہی نہیں ہوتے) یعنی غیر مقضی ہیں اور غیر حقیقی شر اگرچہ مقضی ہوتے ہیں لیکن کبھی بالعرض یعنی (یہ شر غیر حقیقی) چونکہ خیر حقیقی کو لازم تھا اس کے مقضی ہوا اور

کبھی مقتضی بالذات بھی ہوتے ہیں جیسے اپنی سنخ طبیعت اور اصل حقیقت کے اعتبار سے وجود کا حال ہے، (اور انہی قضایا کے ذیل میں لوازم ماہیات بھی بالعرض مقتضی ہو جاتے ہیں (ورنہ واقعہ یہ ہے) کہ لوازم ماہیات جاعل کی طرف مستند ہی نہیں ہوتے جیسا کہ گزر چکا،

(پس یاد رکھنا چاہئے) کہ "شرور" کا اصل سرچشمہ انیات (ہستیوں) کا قصور اور وجود کے وہ نقصانات ہیں جو کمال اتم اور جمال اعظم کی نسبت سے پیدا ہوتے ہیں،

"فصل"

"وجود کے لیے نہ ضد ہے اور نہ مثل" اس فصل میں اسی کی تفصیل کی جائے گی،

تقابل تضاد کے شروط میں ایک شرط یہ بھی ہے کہ دونوں متضادین کسی ایسی جنس واحد کے نیچے مندرج ہوں، جو جنس عالی نہ ہو جیسا کہ تقابل کی بحث میں اس کی تفصیل آگے آرہی ہے،

یہ بات بھی گزر چکی کہ وجود کے لیے بحیثیت وجود کے کوئی جنس نہیں ہے ایسی صورت میں ظاہر ہے کہ وجود میں تضاد واقع نہیں ہو سکتا، نیز دو متضاد چیزوں میں بحیثیت متضاد ہونے کے یہ بھی شرط ہے کہ ان دونوں کے درمیان انتہائی درجے کا خلاف ہو، لیکن دو وجودوں میں بحیثیت وجود کے یہ ہو ہی نہیں سکتا اس کے سوا وجود مطلق کی طبیعت اور ان مفہومات میں جو وجود کو قبول کرتے ہیں، کوئی ایسا مفہوم نہیں ہے جس میں یہ علاقہ ہو، اور ایک بات یہ بھی ہے کہ وجود سے زیادہ کوئی طبیعت اور ماہیت اتنی عام نہیں ہے، کہ خود وجود اس کے نیچے مندرج ہو، اور کوئی دوسری چیز بھی ایسی نہیں ہو سکتی جو اس عام ماہیت میں اور وجود کے لوازم میں اس کی شریک ہو، پس وجود کی ماہیت اور طبیعت کا بھی کوئی مثل نہیں ہو سکتا ہاں اخاص خاص وجود ان معانی اور مفہوموں کی وجہ سے جو اس میں ہیں (یعنی وجود میں) تخصیص پیدا کرتے ہیں، اور جن کی حقیقت اور وجود کی حقیقت کی غیر ہوتی ہے، ان میں تضاد اور تماثل کی نسبت پیدا ہوتی ہے،

بہر حال خود وجود کے لیے بحیثیت نفس وجود کے نہ ضد ہے اور نہ مثل،

آخر یہ کیسے ہو سکتا ہے جب یہ مسلم ہے کہ دو ضدیں یا دو متماثل چیزیں یا تو ایسے دو موجود ہوتے ہیں جو باہم ایک دوسرے کی مخالف ہوتی ہیں (یعنی تضاد کی صورت ہیں) یا تساوی ہوتی ہیں (تماثل کی شکل ہیں) اور وجود کی موجودیت خود اپنی ذات کی وجہ سے ہوتی ہے نہ کہ کسی ایسی چیز کی وجہ سے جس سے اس پر کسی قسم کا اضافہ ہوتا ہو، حاصل یہ ہوا کہ وجود تمام حقایق سے مختلف ہے، اس لیے کہ (وجود کے سوا جتنے حقایق ہیں) سب کے لیے اضداد ہیں اور ان سب کے امثال پائے جاتے ہیں، پس وجود ہی پر یہ صادق آتا ہے کہ لیس کمثلہ شیئ (کوئی چیز اس کے مثل نہیں ہے) اور ضدین اسی کے ذریعے سے متحقق ہوتے ہیں، مثلین اسی سے متقوم ہوتے ہیں، بلکہ واقعہ تو یہ ہے کہ وجود ہی دونوں ضدوں کی صورت میں ظاہر ہوتا ہے اور وہی دونوں متماثلوں کی ہویت و شخصیت کی شکل میں متجلی ہوتا ہے اور ان کے سوا بھی جتنی چیزیں ہیں سب کا وجود ہی سے تعلق ہے اور سارے حیثیات (یعنی ضدیت و مثلیت وغیرہ) یہ سب تعینات و تنزلات کے اعتبار پر مبنی ہے لیکن خود وجود کی حقیقت نفس وجود کی حیثیت سے تو سارے حیثیات اس کے سامنے گم اور مضمحل ہو جاتے ہیں، اور سارے جہات اس کے ساتھ متحد ہو کر رہ جاتے ہیں کیونکہ تمام وجود کی صفات جو باہم متقابل ہوں یا متماثل و متشابہ سب ذات وجود میں متہلک اور فانی ہیں، پس ان سب میں جو کچھ بھی مغائرت پائی جاتی ہے وہ صرف عقلی اعتبارات کا نتیجہ ہے،

باقی (اسی مدعا کے اثبات میں) بعضوں نے جو اس دلیل سے تمسک کیا ہے کہ وجود کی طبیعت چونکہ تمام اشیا میں مشترک ہے اب اگر اس کے لیے ضد یا مثل فرض کیا جائے گا تو ضروری ہوگا کہ خود اس ضد اور مثل کو بھی وجود عارض ہو ایسی صورت میں ضدین یا مثلین کا اجتماع بالفعل یا بالامکان ہو جائے گا، نیز یہ بھی کہ دو ضدوں میں سے یا دو مثلوں میں سے ایک دوسرے کو عارض ہو، (اور یہ دونوں باتیں ناجائز ہیں) (میں کہتا ہوں کہ) یہ دلیل کچھ نہیں ہے کیونکہ اشتراک وجود کی صورت میں اس نے جو کہا ہے کہ وجود

ہر شے کو عارض ہو گا صحیح نہیں ہے اس لیے کہ معقولات اور ذہنیات کے ہر ہر فرد کو بھی ہر حیثیت سے وجود عارض ہوتا ہے، یہ غیر مسلم ہے، کیونکہ معدوم کو اس حیثیت سے نہیں کہ وہ معقولات میں سے ایک معقول ہے بلکہ معدوم کو معدوم ہونے کی حیثیت سے وجود عارض نہیں ہوتا، پس اگر کوئی یہ التزام کرلے کہ وجود کی ضد و مثل ضروری ہے، لیکن وہ ایسی باتیں ہیں کہ ان کا تحقق نہ وجوداً ہو سکتا ہے، اور نہ وہماً (یعنی اس حیثیت سے نہیں کہ مفہومات میں سے وہ کوئی مفہوم ہے بلکہ نفس اپنی اپنی ذات کی حیثیت سے یہ ضد اور مثل نہ واقع میں موجود ہو سکتے ہیں اور نہ وہم ان کا تخیل کر سکتا ہے) بہر حال جب اس قاعدے کی کلیت ہی شکست ہو گئی تو ظاہر ہے کہ اس سے اثبات مدعا میں کیا مدد مل سکتی ہے، نیز ایک نقص اس دلیل میں یہ بھی ہے کہ "کسی شے کی ضد خود اس شے کو عارض نہیں ہو سکتی" یہ مقدمہ بھی قابل غور ہے اور اس عروض کے عدم جواز کا جو دعویٰ کیا گیا ہے یہ غیر ظاہر ہے۔

تتمہ

الغرض وجود کی طبیعت نفس اپنے مفہوم کے لحاظ سے اگرچہ تمام مفہومات کے مخالف ہے لیکن منافی کسی کے نہیں کیونکہ ایسا کون مفہوم ہے جس کا خارج یا ذہن میں تحقق و وجود نہ ہو، سلبی صفات کا اگرچہ عدم سے تعلق ہے لیکن بالآخر کسی نہ کسی وجہ سے ان کا مرجع وجود ہی ہو جاتا ہے کیونکہ ایسے تمام جہات جو باہم متغائر ہوں اور ایسی تمام حیثیتیں جن میں باہم منافات ہو ان سب کو پلٹ کر آخر وجود ہی کی حقیقت تک پہنچنا پڑتا ہے، خارجی وجود کے اعتبار سے ان امور کا اجتماع اگرچہ ناممکن ہے لیکن خارجی وجود تو مطلق وجود کے مختلف مراتب میں سے ایک مرتبہ ہے اور اس کی مختلف نشاءتوں میں سے ایک نشاءت ہے، مگر وجود کو جب مطلق وجود کی حیثیت سے تصور کریں تو اس کے اعتبار سے ان مختلف جہات و حیثیات کے اجتماع میں کوئی منافات نہیں ہے، باقی وجود کا عدم کے منافی ہونا تو یہ یاد رکھنا چاہیے کہ منافی ہونے کی حیثیت سے عدم کا شمار مفہومات میں نہیں ہے کیونکہ مفہوم ہونے کی حیثیت سے وہ مطلق وجود کے ساتھ

اتصاف سے انکار نہیں کر سکتا' بلکہ اس اعتبار سے تو اس میں بھی تمام عقلی معانی اور کلی مفہومات کی طرح کسی نہ کسی وجہ سے اس کا امکان ضرور ہے کہ پیراہن وجود اختیار کرے' بلکہ دراصل وجود کے شمول اور احاطے سے اگر واقعی کوئی سرتابی کرنے والا ہے' تو وہ وہی چیز ہے جس کو عقل اس مفہوم (یعنی عدم کے مفہوم) کا مصداق فرض کرتی ہے' اسی طرح عدم اور معدوم کی وہ طبیعت جو عدم کے مفہوم کی معروض سمجھی جاتی ہے' یہ وہ ہوتا ہے جس میں خیر کا کوئی حصہ نہیں ہے اور نہ اشیائے عالم میں سے وہ کوئی شے ہے' نہ مفہومات میں سے کوئی مفہوم ہے بلکہ ہوتا یہ ہے کہ عدم کے مفہوم کے لیے وہم ایک مفہوم کو تراش لیتا ہے' اور اس پر بطلان' فساد' ہیچ' ہونے کا حکم لگاتا ہے' لیکن یہ حکم خود عدم کے اس مفہوم پر نہیں لگایا جاتا کیونکہ عدم کا مفہوم تو ذہن میں موجود متمثل رہتا ہے یہ بات تو عدم مطلق میں ہوتی ہے اور تقریباً یہی حال خاص خاص عدمات کا بھی ہے مگر یہاں ایک اور نقطۂ نظر بھی ہے اور وہ یہ ہے کہ عقلی تمثل اور ذہنی ارتسام میں جس طرح عدم خاص کا مفہوم عدم مطلق کے مفہوم کے مانند ہے' اور اس عقلی تمثل کی وجہ سے گویا عدم کے مفہوم کو وجود کا ایک حصہ مل ہی جاتا ہے اسی طرح عدم خاص کے مفہوم کا جو موصوف ہے خصوصیت کے ساتھ اس موصوف کو بھی وجود کا ایک حصہ مل جاتا ہے' اسی لیے کہتے ہیں کہ اس کو (عدم خاص کے موصوف کو) موضوع (محل مستغنی) کی ضرورت ہے' جس طرح اس عدم خاص کا ملکہ (یعنی وجود کی مقابل) موضوع کا محتاج ہوتا ہے'

ایک بات یہ بھی یاد رکھنے کی ہے کہ جو شے متحقق ہو' خواہ کسی طرز و نحو یا کسی طور و طریقہ سے متحقق ہو اس کے مطلق وجود کا مقابل وہ مطلق عدم ہوتا ہے جو تمام وجودات کے رفع و نفی کے ہم معنی و مرادف ہے' اور کبھی (مطلق وجود اور مطلق عدم) جمع بھی ہو جاتے ہیں' خصوصاً جب تقابل کا اعتبار درمیان سے ہٹا لیا جائے' مثلاً معدوم مطلق کے مفہوم کا تصور' یا "تعری و برہنگی از وجود" کے مفہوم کا تخیل کہ اس اعتبار میں ان سے

تمام وجودات کی نفی کی گئی ہے لیکن با ایں ہمہ بجنسہٖ یہی اعتبار اس کے وجود اور ہونے کی ایک شکل ہے اور وجود سے یہ انسلاب، سوچو تو پھر وجود ہی کی طرف ایک قسم کا انتساب ہے اور وجود سے یہ تعری وجدائی غور کرو تو وجود کے ساتھ یہ ایک معنی کے لحاظ سے اختلاط ہے کیونکہ کسی تصور سے یہ مفہوم کسی طرح جدا نہیں ہو سکتا' آخر کسی شے کا تصور کیا ہے؟ اس کا عقلی وجود یا ذہن میں اس کا پایا جانا پس مطلق وجود کا وہ ایک فرد ہو گیا' دیکھو وجود کی روشنی کا یہ کیسا احاطہ اور شمول ہے اور اس کے فیض کی یہ کیسی وسیع عمومیت ہے تمام مفہومات اور معانی کو وہ کس طرح اپنے دائرے میں گھیرے ہوئے ہے'

حد تو یہ ہے کہ لاشے اور عدم مطلق اور وہ جس کا وجود ممتنع اور محال ہو یہ مفہومات بھی اس اعتبار سے نہیں کہ یہ اعدام اور سلوب ہیں بلکہ ذہن کے انتقاشی تاثرات و تمثلات ہیں وجود کے احاطے میں داخل ہیں ان سب پر اس کا اطلاق ہوتا ہے؛ (ایک نکتہ یہاں اور ہے) یعنی ہم اس اختلاف کا ذکر کر چکے ہیں جو حمل ذاتی اولی اور حمل عرضی صناعی متعارف میں اس وقت پایا جاتا ہے' جب کسی شے کو خود اسی شے پر محمول کریں اور اسی کے ذریعے اس مشہور اشکال کا ازالہ کیا گیا تھا جو مجہول مطلق اور اسی قسم کے مفہومات کے متعلق عام طور سے مشہور ہے' اب اسی بنیاد پر اس مقام کے مناسب ہم اس بات کا ذکر کرنا چاہتے ہیں کہ عقل کو اس بات کا اختیار ہے کہ ہر قسم کے مفہومات اور معانی کو تصور کر سکے یہاں تک کہ وہ اپنے نفس کے عدم کو اور عدم کے عدم کو' معدوم مطلق کو اور وہ جو ذہن میں معدوم ہے اور ہر قسم کے ممتنعات و محالات کو سوچ سکتی ہے' وہ اس کی بھی مجاز ہے کہ مجہول مطلق اور نقیضین کے مفہوموں' اور حرف کے مفہوم کا اعتبار کرے اور ان سب کے لیے ان احکام کو ثابت کرے جو ان کے لیے ثابت ہو سکتے ہیں' مثلاً مجہول مطلق کے متعلق یہ حکم کہ " اس کی خبر نہیں دی جا سکتی"' یا نقیضین کے متعلق یہ حکم کہ ان کا اجتماع نہیں ہو سکتا' یا حرف کے متعلق یہ حکم کہ وہ اپنی مفہومیت میں غیر مستقل ہے' اس کا مطلب یہ نہیں ہوتا کہ عقل جس بات کو سوچتی اور تصور کرتی ہے' وہ مجہول مطلق کی ذات یا نقیض کی حقیقت یا حرف کا

کوئی فرد یا عدم مطلق و شریک باری کا کوئی شخص ہے کیونکہ ظاہر ہے کہ عقل میں یا وہم میں جو چیز قرار پکڑتی ہے وہ تو امکانی موجودات کے نیچے درج ہو جاتی ہے اور حمل شائع متعارف کے طور پر وہ ان امور میں سے ہو جاتی ہے جو ملحوظ بالذات ہوتی ہے، بلکہ صورت یہ ہوتی ہے کہ حمل اولی کے طریقے سے ان امور کے عنوانوں کو خود ان پر محمول کیا جاتا ہے، بس بات صرف اتنی ہی ہوتی ہے کسی شے پر یہ حکم نہیں لگایا جاتا کہ وہ اجتماع نقیضین یا معدوم مطلق یا شریک باری حمل شائع عرفی کے طور پر ہے، کیونکہ یہ سارے مفہومات کسی ایسی طبیعت کے عنوان نہیں ہیں جس کا ثبوت خارج یا عقل میں ہو، بلکہ عقل اپنے ان تصرفات و اختیارات کی بنیاد پر جو قدرتی طور پر اس کو حاصل ہیں، فرض و تقدیر سے کام لیتی ہے، اور یہ فرض کرتی ہے کہ ان مفہومات میں سے کوئی مفہوم کسی ایسے فرد کا عنوان ہے جو قطعاً باطل الذات اور ممتنع التحقق ہے، پس اسی فرضی اور تقدیری مفہوم کے تصور و تمثل کے سہارے پر عقل یہ حکم کرتی ہے کہ یہ فرضی مفہوم ان عنوانوں کا معنون ہے، اور اس کے بعد مثلاً حکم کرتی ہے کہ اس کے لیے کوئی حکم ثابت نہیں ہو سکتا یا اس پر حکم کرنا ممنوع ہے، یا سرے سے اس کے متعلق کوئی خبر نہیں دی جا سکتی یا اس کے لیے کسی قسم کا وجود ثابت نہیں ہو سکتا، یا اس کے مفہوم میں کسی طریقے سے بھی استقلال پیدا نہیں ہو سکتا، یہ تمام ایجابی احکام اسی قسم کے ہوتے ہیں جو اس قضیۂ حملیۂ بتیہ کے موجبہ میں ہوتے ہیں جس میں ایسے شرطیۂ لزومیہ بننے کی قوت و استعداد ہے جس کے دونوں طرف (مقدم و تالی) غیر صادق ہیں، تو گویا مجہول مطلق کا مفہوم اس اعتبار سے کہ خود اس کی ذات عقل میں ثابت اور متمثل ہے نفس اس ذات کی طرف یہ حکم متوجہ ہوتا ہے کہ اس کی خبر دی جا سکتی ہے اگرچہ یہ خبر یوں ہی دی گئی ہے کہ "اس کے متعلق کوئی خبر نہیں دی جا سکتی" الغرض یہ بات کہ اس کے متعلق خبر دینا ممتنع اور محال ہے، یہ حکم مجہول مطلق کے مفہوم کی طرف اس اعتبار سے متوجہ ہوتا ہے کہ وہ اس فرضی فرد پر منطبق ہے جس کو عقل نے تقدیری طور پر فرض کیا ہے، اسی پر اس کے دوسرے نظائر کو قیاس کرنا چاہیئے، مثلاً

معدوم مطلق کے متعلق یہ کہنا کہ اس پر کوئی حکم نہیں لگایا جا سکتا، اس میں بھی یہی راز ہے، اور یہی حال ہر اس مفہوم کا ہے جس کی ذات واقعی طور پر ذہن میں مرتسم اور متمثل نہیں ہو سکتی خواہ اس مفہوم کے عدم حصول کی وجہ یہ ہو کہ غایت نیستی و بربادی اور انتہائی بطلان اور ہیچ میرزی کی وجہ سے ایسا ممکن نہ ہوا یا فرط تحصل و تحقق اور غایت حقیت کی وجہ سے عقل میں اس کا حصول ناممکن ہو، مثلاً جب ہم یہ کہتے ہیں واجب کا علم عین اس کی ذات ہے تو عینیت کا یہ حکم واجب کے مفہوم کی طرف متوجہ ہو گا، کیونکہ واجب کی عینیت اپنی کنہ کے اعتبار سے عقل میں مرتسم نہیں ہو سکتی، اسی طرح سے واجب تعالیٰ کے حقیقی صفات سے جو چیز عقل میں اترتی اور عقل میں منقوش و مرتسم ہوتی ہے وہ اس کے مفہومات ہی ہیں، (مگر یہاں اس سے غافل نہ رہنا چاہئے) کہ واجب تعالیٰ کے علم اور اس کے سوا اس کے جو دوسرے قدسی صفات ہیں ان کے متعلق جب یہ حکم کیا جاتا ہے کہ وہ ذات واجب کے عین ہیں تو عینیت کا یہ حکم صفات کے مفہوم کی طرف متوجہ نہیں ہوتا بلکہ جیسا کہ برہان اور دلیل کی رہنمائی میں میری یہ یافت ہے کہ اس کا رخ خود اس حقیقت کی جانب ہے جو عقل اور وہم کے احاطے اور حصر وضبط سے وراء الورا ہے،

الحاصل اس معاملے میں صحیح راہ وہی ہے جس کی طرف میں نے پہلے بھی اشارہ کیا ہے، اور وہ یہ ہے کہ مثلاً مجہول مطلق کے معنی دراصل جب یہ ہیں کہ ہر قسم کی معلومیت کے ہر پہلو سے وہ محروم ہے اور معلومیت کے ہر قسم کے اعتبارات اس سے منسلخ اور ادھڑے ہوئے ہیں تو ظاہر ہے کہ اس لاحظے میں مجہول مطلق معلومیت کے تمام اقسام کے ہر پہلو سے معرا اور مفلس ہے تاایں کہ اس وجہ سے بھی (یعنی یہ کہ کسی قسم کی معلومیت اس کے لیے ثابت نہیں) معلومیت کے اس پہلو کی بھی اس میں گنجائش نہیں، اور یہ بات کہ اس کے متعلق کسی قسم کی خبر دینی ممنوع اور محال ہے اس کا مناط و مدار مجہول مطلق کے اسی لاحظے کے ساتھ وابستہ ہے، لیکن خود یہ لاحظہ بھی مجہول مطلق کی معلومیت کا ایک پہلو اور ایک رنگ ہے، اس لیے بہرحال

معلومیت کی اس نفی کے ضمن ہی میں معلومیت کے ساتھ وہ آلودہ ہے،

پس یہ امر کہ "اس کے متعلق خبر دینا درست ہے" اس کی بنیاد (اسی بات پر ہے کہ اس سے خبر دینا جائز نہیں ہے، اسی طرح سے معدوم مطلق کے متعلق بھی ہم یہی کہیں گے کہ معدوم مطلق کے جب یہ معنی ٹھیرے کہ ہر قسم کے وجودوں خارجی ہوں یا ذہنی، ان سے خالی ہونا ہی عدم مطلق ہے، پس یہ امر کہ اس پر کسی قسم کا حکم کرنا ممتنع ہے اس کا مناط تو یہ ہے، اور اس وجہ سے کہ کسی شے کا مطلق اعتبار اور تصور اگرچہ وہ عدم اعتبار اور عدم تصور ہی کے ضمن میں کیوں نہ ہو، یہ بھی اس شے کے مختلف رنگوں میں ایک رنگ ہے اس لیے معدوم مطلق اس اعتبار کی بنیاد پر موجود کے ساتھ متصف بھی ہو جاتا ہے، پس اس کے متعلق اس حکم کا جواز کہ اس کے متعلق کسی قسم کا حکم نہیں لگایا جا سکتا، یا اس کے ساتھ حکم نہ لگانے کا ثبوت اس کا منشا اس کا یہی وجود ہے، گویا معدوم مطلق کے اندر دو پہلو پیدا ہوتے ہیں کہ ان ہی دونوں پہلوؤں کی بنیاد پر اس کے لیے حکم لگانے اور نہ لگانے کی تصحیح کی جاتی ہے اسی نکتے کی جانب نقد محصل میں محقق طوسی نے اشارہ کرتے ہوئے یہ لکھا ہے :-

"ایسی نیستیاں یعنی سلوب اور اعدام جو خارجی اور ذہنی دونوں کو عام ہوں، ان کی نفی یا ان کا ارتفاع ایسے امور کے متعلق بھی ہو سکتا ہے جو نہ ثابت ہوں اور نہ متصور ہوں، پس ان پر اس لیے حکم لگانا درست ہوگا کہ وہ متصور ہیں، اور ان کا تصور کیا گیا ہے، اور ان کے لیے حکم لگانا نادرست اس لیے ہوگا کہ وہ ثابت نہیں ہیں، اور اس میں کوئی تناقض نہیں ہے کیونکہ دونوں کے موضوع میں اختلاف ہے، (یعنی جدا جدا ہیں) اور اس میں کوئی مضائقہ نہیں ہے کہ ایک ہی شے ایک اعتبار سے کسی شے کی قسم ہو اور دوسرے اعتبار سے اسی شے کی وہ قسیم بھی ہو، مثلاً جب ہم کہتے ہیں کہ "جو موجود ہے وہ ذہن میں ثابت ہوگا یا نہ ثابت ہوگا" (اب غور کرو کہ) "وہ جو ذہن میں لاموجود ہے" اس حیثیت سے کہ یہ ایک ایسا مفہوم ہے

جس کے ساتھ "لا" کے لفظ کا اضافہ کیا گیا ہے، یعنی اس لفظ کا اضافہ موجود کے ساتھ کیا گیا ہے، یہ "موجود" کا قسیم ہے، اور اس حیثیت سے کہ لاموجود بھی منجملہ ان مفہومات کے ہے جو ذہن میں حاصل ہوتے ہیں، یہ ایک مفہوم ہے اس لیے یہ الثابت فی الذہن (یعنی وہ چیز جو ذہن میں موجود اور ثابت ہے) کی ایک قسم اور فرد ہے، الحاصل لاموجود فی الذہن، موجود کا قسیم بھی ہے اور موجود فی الذہن کی قسم بھی ہے،

فصل

(عدم مفہوم واحد ہے)

ان باتوں میں جو ابتدائی عقلوں سے بھی پوشیدہ نہیں ہیں ایک بات یہ بھی ہے کہ عدم (نیستی) خود اپنی ذات کی حد تک بجز ایک ایسے سادہ بسیط امر کے اور کچھ نہیں ہے جس کے معنی میں کسی قسم کے اختلاف و (تعدد) کی گنجایش نہیں بلکہ اس میں اگر کچھ اختلاف یا امتیاز و تحصل پیدا بھی ہوتا ہے، تو ان ہی چیزوں کی طرف سے جن کی طرف یہ منسوب ہو،

(اور یہ بھی ہر شخص جانتا ہے) کہ نہ تو واقع میں اور نہ وہم میں ایسے معدومات پائے جاتے ہیں، جو اپنی معدومیت میں باہم ایک دوسرے سے متغائر ہوں اور نہ ان کے اعدام (نیستیاں) بذات خود یا اپنے عوارض کی بدولت باہم ایک دوسرے سے ممتاز ہیں، اور نہ مسلوبات و معدومات متعددہ کے لیے سلوب و اعدام کے مختلف حصص ہیں، بلکہ واقعہ یہی ہے کہ عدم کے میدان میں جو کود اور بطلان و نیستی کے پردے میں جو چھپا اس کا حال وہی ہو گا، جو دوسرے معدومات کا بحیثیت معدوم ہونے کے ہے (یعنی ہیچ ہونے میں سب ایک ہیں) نیز یہ بھی واقعہ ہے کہ معدوم کسی ظرف میں ہو اس کا یہی مطلب ہوتا ہے کہ اس ظرف میں کچھ نہیں ہے، پس بالذات عدم کا بجنسہ یہی حال ہے، لیکن اعدام میں، جو باہمی امتیاز پیدا ہوتا ہے یہ دراصل ملکات (اور اس کے مقابل کے وجودی صفات) کا نتیجہ ہے اور یہ یوں ہوتا ہے کہ عقل پہلے ان چیزوں کو تصور کرتی ہے جو خود اپنی اپنی ذاتوں یا اپنے عوارض کے اعتبار سے ممتاز ہوتی ہیں، مثلاً علت، معلول، شرط، مشروط،

ضد کے ساتھ دوسری ضد پھر ان سب کو سوچنے کے بعد اب ان کے ساتھ عدم کے مفہوم کا اضافہ کرتی ہے، تب اس وقت علت کے عدم کا تصور اس طور پر ہوتا ہے کہ معلول کے عدم سے ممتاز ہے اور یہ کہ تمام اعدام کے سلسلے میں علیت سے کے ساتھ وہی مخصوص ہے، اسی طرح شرط کے عدم کو مشروط کے عدم سے بلکہ باقی تمام اعدام سے جدا کرتی ہے اور یہ حکم لگایا جاتا ہے کہ شرط کا عدم مشروط کے عدم کے منافی ہے اور یہ منافات شرط کے عدم کے ساتھ مخصوص ہے، اسی طرح ضد کا عدم (تمام اعدام سے ممتاز ہوتا ہے) اور یہ بات خاص اسی کے ساتھ مختص ہوتی ہے کہ دوسری ضد کے وجود کا یہ امکان اور صحت پیدا کرتا ہے (مثلاً سیاہی کا عدم سفیدی کے وجود کی گنجایش پیدا کرتا ہے) (بہر حال یہ امتیاز تو صرف اضافت کا نتیجہ ہے) لیکن اس سے قطع نظر کر لینے کے بعد ایک عدم دوسرے عدم سے ممتاز نہیں ہوتا بلکہ یہ کہنا بھی درست نہیں ہے کہ عدم اور عدم یا معدوم اور معدوم (کہ عطف بھی تغائر کو مقتضی ہے)

مگر وہم جہاں یہ پاتا ہے کہ ہاتھ پاؤں سے ممتاز ہے، وہیں اسی بنیاد پر یہ غلط حکم بھی لگا دیتا ہے کہ پھر ان دونوں کے اعدام یعنی ہاتھ کا عدم بھی پاؤں کے عدم سے ممتاز ہوتا ہے، لیکن سچ یہ ہے کہ اگر بات وہی ہوتی ہے جو وہم نے گمان کیا ہے تو اس بنیاد پر لازم آتا ہے کہ ایک ایک شے کے ساتھ غیر متناہی اور ان گنت اعدام ہوں (اور یہ محال ہے) باقی بعضوں نے جو اعدام میں تسلسل کے جواز کا فتویٰ دیا ہے مثلاً کہتے ہیں کہ حوادث کے اعدام غیر متناہی ہیں تو اس لامحدودیت کا اصلی مرجع (لا متناہی بالفعل نہیں) بلکہ "لا یقفی" ہے (یعنی کسی چیز کا اس طور پر ہونا کہ اس کے لیے کوئی آخری نقطہ نہ پیدا ہو بلکہ جس حد تک پہنچے اس کے بعد بھی ممکن ہو یعنی کسی حد پر وہ ٹھیر نہ جائے) اور ظاہر ہے کہ لا یقفی کی شکل ہمیشہ غیر متناہی بالقوۃ ہوتی ہے لیکن جتنا حصہ اس کا بالفعل ہو جائے اس کا قطعاً متناہی ہونا ضروری ہے، جس میں متناہی ہونے کی کوئی خاص حد نہیں بتائی جا سکتی بلکہ ہوتا یہ ہے کہ عقل عدم کو پہلے متعدد امور کی طرف منسوب کرتی ہے، اس کے بعد پھر اس عدم کی تفصیل اس طرح کرتی ہے کہ ایک عدم کو

مثلاً (آ) کی طرف منسوب کیا اور کہا کہ (آ) کا عدم' اور دوسرے کو (ب) کی طرف' اور کہا کہ (ب) کا عدم' اور عدم کی یہ تفصیل و تقسیم تقریباً اسی قسم کی تفصیل ہے جو کسی واحد متصل امر کے متعلق اس طرح کی جائے کہ اس کو اس جز اور اس جز کی طرف تقسیم کریں' اور اس وہمی تقسیم و انفصال کے بعد جیسے اس متصل واحد کے وہمی اجزا کے درمیان تقدم و تاخر کی نسبت پیدا کی جا سکتی ہے' یا ان اجزا کے مجموعے پر وہمی تقدم سوچا جا سکتا ہے' اسی طرح ان اعدام کے متعلق بھی علیت اور معلولیت کی وجہ سے تقدم و تاخر کا حکم لگایا جا سکتا ہے (یعنی علت کے عدم کو مثلاً معلول کے عدم پر تقدم حاصل ہے) اور جس طرح کسی متصل کے اجزا کی لامحدودیت یا لانہایت صرف صلاحیت اور قوت کے اعتبار سے ہوتی ہے' یعنی اس اعتبار سے کہ اس متصل کے اجزا کی تقسیم کسی ایسے جز پر جا کر رک نہیں سکتی اور منتہی نہیں ہو سکتی کہ اس کے بعد کوئی اور جز پیدا نہیں ہو سکتا' یہی حال اعدام کے تسلسل کا ہے' یعنی یہاں بھی معاملہ کسی ایسے عدم پر جا کر منتہی اور ختم نہیں ہو سکتا جس کے بعد کہا جا سکے کہ اب اس کے بعد کسی دوسرے عدم کا عقل اس شے کے لیے اعتبار نہیں کر سکتی' ورنہ (اعدام کے تسلسل کے یہ معنی قطعاً نہیں ہیں) کہ اس میں بالفعل غیر متناہی امور کا مرتب ہو کر پایا جانا جائز ہے'

الغرض عدم صرف ایک ہی عدم ہے جس کو کسی قسم کا تحصل و امتیاز حاصل نہیں ہے' نہ نفس الامر میں کوئی ایسی چیز ہوتی ہے جس کو عدم کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے' اسی لیے جب کسی شے کے متعلق یہ پوچھا جائے کہ وہ کیا ہے تو اس کے جواب میں عدم کو پیش نہیں کر سکتے' جب عدم کے متعلق پوچھا جائے کہ وہ کیا ہے تو اس کے جواب میں کسی شے کو پیش کرنا بھی اسی طرح ناجائز ہے جیسے پہلی صورت تھی'

ایسی صورت میں عدم کے علت ہونے کے معنی صرف وجود کی عدم علیت ہے' یا کسی شے کو عدم عارض ہوتا ہے تو اس کا مآل کار یہ ہے کہ اس شے کو وجود عارض نہیں ہوا' اور وجود کا نہ عارض ہونا یہ در اصل عدم کے کسی فرد یا حصے کا عروض نہیں ہے'

فصل

علت کے عدم کی علیت معلول کے عدم کے لیے کس طرز کی ہے؟

مخفی نہ رہے کہ عدم بحیثیت عدم ہونے کے موجود نہیں ہو سکتا، اسی طرح وہ معلوم اور معقول بھی نہیں بن سکتا، لیکن انسانی عقل کی یہ ایک خصوصیت ہے کہ وہ ہر چیز کے لیے ایک مفہوم کا تصور جما سکتی ہے اور اسی مفہوم کو پھر عنوان بنا کر استعمال کرتی ہے، ٹھیک جس طرح خارجی وجودوں کے مختلف انحاء و اقسام کے لیے ذاتی معانی کا تصور کر کے اس کو ان وجودوں کی ماہیت قرار دیتی ہے اسی طرح سے عقل انسانی ایسے امور جن کی ذاتیں بطلان محض، اور صرف ہیچ ہیں، ان ہی باطلۃ الذوات کے لیے ایسے مفہومات بناتی ہے جو ان پر صادق آسکیں، اور ان مفہومات کا صدق اسی فرضی اور تقدیری بنیاد پر ہوتا ہے، جس کا ذکر پہلے بھی ہو چکا ہے،

پھر تم کو اب یہ معلوم ہونا چاہیئے کہ ایسے عدمی اشیا اور ایسے ذہنی امور جن کا وجود صرف ذہن کے ساتھ مخصوص ہو اور ان کے لیے خارج میں واقعی کوئی ذات نہ ہو اس قسم کی چیزوں میں تنوع اور تحصل خود اپنی ذات کی جانب سے پیدا نہیں ہوتا بلکہ ان امور کی جانب سے جن کی طرف یہ مضاف اور منسوب ہوتی ہیں،

الغرض (اسی سے یہ سمجھا گیا ہوگا) کہ ایسا عدم جو کسی شے کے ساتھ مقید ہو، اس کا عقل میں حصول یا اس کا تعقل محض اسی شے کی بدولت ہوتا ہے، اور احکام و اعتبارات کا اس کے ساتھ محض اسی وجہ سے تعلق ہو سکتا ہے کہ وہ معقول ہیں یعنی عقل میں ثابت اور موجود ہیں اور اسی بنیاد پر عدم پر علیت و معلولیت اور اس کے سوا اور بھی جو مناسب احکام و اعتبارات محمول کیے جا سکتے ہیں، پس کہا جا سکتا ہے کہ علت کا عدم معلول کے عدم کی علت ہے، اور یہ نہیں کہا جا سکتا کہ معلول کا عدم علت کے عدم کی علت ہے، اگرچہ استدلالی طور پر معلول کے عدم سے علت کے عدم کا علم حاصل ہوتا ہو اس مسئلے کی تحقیق یہ ہے کہ علت کے عدم کا جب تصور کریں گے تو اس پر علت ہونے کا حکم دو وجہوں سے لگایا جا سکتا ہے، پہلی وجہ تو یہ ہے کہ علت کے عدم کا ذہن میں وجود

اور عقل کے سامنے اس کا کھڑا ہونا اسی امر نے جائز قرار دیا کہ اس پر علت ہونے کا حکم لگایا جائے، لیکن (عدم علت) ہونے کا مصداق یہ عقلی مفہوم نہیں بن سکتا اور نہ عدم علت کی حکایت کا وہ مفہوم محکی عنہٗ یا مطابق قرار پا سکتا ہے، کیونکہ اس علت ہونے کے حکم کا اصلی مصداق اور اس کا محکی عنہ جیسا کہ میں نے پہلے بھی اشارہ کیا ہے، وہی ہو سکتا ہے جو اس حکم سے مطابقت بھی رکھتا ہو، اور ظاہر ہے کہ (علت کے عدم) کا صحیح مصداق تو صرف علت کا وہ رفع اور اس کی نفی ہے جس کو صرف رفع اور بطلان محض کے اعتبار سے لحاظ کیا گیا ہو، ورنہ اس حیثیت سے کہ وہ ایک عقلی صورت اور علمی مفہوم ہے (عدم علت کا صحیح مصداق نہیں بن سکتا)

الغرض (اس باب میں کہ عدم علت میں علیت کا اصلی محکوم علیہ کون ہے اصل واقعہ یہی ہے) کہ اس طریقے پر علت ہونا جس کا ذکر اوپر کیا گیا ہے یہ علت کے رفع و نفی کے سوا اور کچھ نہیں ہو سکتا اگرچہ اس کے متعلق جس بات کی بھی حکایت بیان کی جائے گی تو عند الحکایت عقل کے سامنے اس کے مفہوم کی حضوری ضروری ہے،

یہ تو پہلی وجہ تھی دوسری وجہ عدم علت کی علیت کی یہ ہے کہ علت کے عدم کا عقل میں صرف حاضر ہونا اس بات کو ضروری بنا دیتا ہے کہ معلول کا عدم بھی اس کے ساتھ عقل میں محسوس ہو، الحاصل عقل میں علت کے عدم کی حضوری کے لیے ضروری ہے کہ اس کے ساتھ معلول کا عدم بھی حاضر ہو جائے، (یہ دونوں وجوہ تو اس کے تھے کہ علت کا عدم معلول کے عدم کی علت کس طرح بنتا ہے) باقی یہ بات کہ معلول کا عدم علت کے عدم کی علت کس طرح بنتا ہے تو اس کے متعلق معلوم ہونا چاہیے کہ یہ علیت صرف دوسری وجہ سے ہو سکتی ہے،

بہرحال ان دونوں عدموں میں سے ایک کا دوسرے کے لیے علت ہونا یہ بات تو دونوں طرف یعنی عین (خارج) اور علم (ذہن) دونوں میں ہوتا ہے لیکن دوسرے کا (یعنی عدم معلول کا) علت ہونا یہ صرف علم و ذہن میں

ہو سکتا ہے خارج میں نہیں،

الغرض یہ دونوں عدم اس حیثیت سے کہ وہ عدم ہیں ان میں خصوصیت کے ساتھ ایک علت ہے اور دوسرا اپنی خاص خصوصیت کی بنیاد پر معلول ہے، اگرچہ علیت اور معلولیت کا جو حکم ان پر کیا جاتا ہے وہ محض اس پر مبنی ہے کہ عقل کے آئینے میں ان کا تقرر ہے، باقی ان دونوں کی عقلی صورتیں (تو جیساکہ اس کی طرف پہلے بھی اشارہ کیا گیا ہے) ایک کا انتقاش فی الذہن اور اس کا ارتسام دوسرے کے ارتسام کا سبب بن گیا اس لیے دور لازم نہیں آیا، تو گویا جس طرح علت کا اثبات معلول کے اثبات کا سبب ہے اور معلول کا اثبات علت کے اثبات کی دلیل ہے، اسی طرح علت کا عدم معلول کے عدم کا سبب ہے اور معلول کا عدم علت کے عدم پر دلالت کرتا اور اس کو ظاہر کر دیتا ہے پس جب علت مرتفع ہو جائے تو اس وقت معلول کا مرتفع ہونا ضروری ہے، لیکن معلول کا ارتفاع متلزم نہیں ہے کہ علت کا بھی ارتفاع ہو، پس نتیجہ یہ ہوا کہ معلول کا عدم علت کے عدم کے ساتھ بھی ہوتا ہے اور علت کے عدم کی وجہ سے بھی ہوتا ہے، لیکن علت کا عدم معلول کے صرف عدم کے ساتھ ہوتا ہے نہ کہ علت کا عدم معلول کے عدم کے سبب سے ہوتا ہے

فصل

عدم خود اپنے آپ کو کس طرح عارض ہوتا ہے،

عدم جس طرح غیر کو عارض ہوتا ہے، اور اشتقاقی طور سے اس پر صادق آتا ہے، اسی طرح عدم خود اپنے آپ کو بھی عارض ہوتا ہے، اور اس وقت عدم پر حکم کیا جاتا ہے کہ وہ خارج میں معدوم ہے، اگر تم کو اس امر میں اشتباہ ہو کہ عدم خواہ وہ کسی شے کی طرف منسوب ہو، بہرحال عدم ہی کی ایک قسم رہے گا اور اپنے معروض یا جس کی جانب منسوب ہے اس کا یہ عدم مقابل رہے گا (الغرض عدم کے لیے ضرور ہے کہ وہ عدم کی تو قسم ہے اور جس کی طرف عدم مضاف ہے، اس کا مقابل ہو) لیکن جب عدم کو خود اس کی اپنی ذات کی طرف منسوب کر دیں گے تو اس وقت عدم کا بھی عدم پیدا ہو گیا اور اب نوعیت اور تقابل دونوں عدم ہی میں

جمع ہو گئے' اور کسی چیز کا کسی شے کی نوع و قسم ہونا اور پھر اس کا مقابل ہونا ان دونوں میں سخت تصادم ہے کیونکہ نوعیت تو اس امر کو مقتضی ہو گی کہ عدم کا اس پر حمل کرنا واجب ہو لیکن تقابل اس کے قطعاً منافی ہے' اس اشتباہ کے ازالے کے لیے چاہئے کہ تم اس پر غور کرو کہ عدم اور عدم کے معروض میں عارضیت اور معروضیت کا تعلق اس پر مبنی ہے کہ عدم کا عقل میں وجود و ثبوت ہے لیکن جب عدم کسی معروض کو عارض ہوتا ہے تو اس کا یہ عروض جو صرف عقلی ہے اور محض ذہن میں ثابت ہے اس سے جس امر کا انکشاف ہوتا ہے وہ یہی ہے کہ اس کا معروض بطلان محض اور صرف ہیچ اور کچھ نہیں ہے' پس وہ جس کی طرف عدم منسوب اور مضاف ہوتا ہے اور محض اس لیے کہ ذہن میں اس معروض کی کوئی عقلی صورت ہے' عدم اس کو عارض ہوتا ہے اس اعتبار سے یہ معروض عدم کے مفہوم کی قید اور اس کا محصل اور اس کے ذہنی ثبوت کا مقوم اور خود بھی اس کے ساتھ ذہن میں ثابت ہے' پس جو عدم اس معروض کے ساتھ مقید ہے وہ تو عدم کی ایک نوع ہے اور اس لیے کہ وہ ایک ایسے امر کا جس کو بربادی اور ہلاکت' بطلان' ونیستی عارض ہوتی اس کا یہ اس لیے عنوان ہے' کہ عدم کی طبیعت اس کو عارض ہوتی ہے اس لحاظ سے یہ اس کا مقابل ہے' الغرض نوعیت اور تقابل کا موضوع مختلف ہے' آخر جب ظاہر ہے کہ نوعیت صرف معقول کے احوال میں سے ہے' کیونکہ اس کا بھی دوسرے منطقی معانی کی طرح معقولات ثانیہ میں شمار ہے بخلاف تقابل کے کہ یہ اشیا کے خارجی حالات میں سے ہے' کیونکہ دو متقابل امور تو ذہن میں جمع ہو سکتے ہیں' بہرحال اس عقدے کے حل کے متعلق یہ انسب ترین بات ہو سکتی ہے' اور ان جوابوں سے بہتر ہے جو دوسرے اہل تدقیق کی کتابوں میں تم پاؤ گے'

فصل

"معدوم کا اعادہ ناجائز ہے"

"یعنی" جو چیز نیست ہو گئی پھر بجنسہٖ وہی شے ہست نہیں ہو سکتی"

ہستی کی نفی اور وجود کے رفع کے سوا عدم کی ماہیت اور کیا ہو سکتی ہے، اور جب تم کو یہ معلوم ہو چکا ہے کہ کسی شئے کا وجود خود اس تخص کی ہویت اور شخصیت کا نام ہے' اس لیے ظاہر ہے کہ جس طرح ہر شئے کے لیے ایک ہویت ہوتی ہے اسی طرح ہر شئے کے عدم اور وجود کو بھی واحد ہی ہونا چاہیے'، پس کسی خاص ذات کے لیے نہ دو وجود ہی ہو سکتے ہیں اور نہ کسی خاص شخص کے لیے دو عدم اور فقدان ممکن ہے' یہ ہے مراد عارفوں کے اس قول کی :-

ان اللہ لا یتجلی فی صورۃ مرتین۔	اللہ تعالیٰ ایک ہی صورت میں دو دفعہ تجلی نہیں فرماتا'

اس سے معلوم ہوا کہ معدوم کا بجنسہٖ اعادہ نہیں ہو سکتا، آخر سوچنا چاہیے کہ وہ شخصی ہویت جس کا اعادہ فرض کیا جائے اگر وہ پہلی ابتدائی ہویت اور شخصیت ہے' (تو ابتدائی اور ثانوی دونوں ہویتوں میں) وجود بھی ایک ہی ہوگا' کیونکہ ہویت کی وحدت تو بجنسہٖ وجود ہی کی وحدت ہے حالانکہ وجود کو متعدد فرض کیا گیا تھا ھف (یعنی یہ خلاف مفروض ہے) نیز یہ بھی لازم آتا ہے کہ باوجود منافات کے ابتدا کی حیثیت بجنسہٖ اعادہ کی حیثیت قرار پائے یعنی دونوں ایک ہی ہوں' ظاہر ہے کہ یہ محال ہے' نیز ایک بات قابل غور یہ بھی ہے کہ کسی چیز کی ابتدائی آفرینش اور نئے سرے سے پیدا ہونے کی حالت میں کوئی فرق نہیں معلوم ہوتا ہے' (مثلاً زید پہلی دفعہ پیدا ہو' اس حال میں اور اس حال میں کہ وہ پیدا ہو کے معدوم ہو گیا اور نئے سرے سے پیدا ہوا اس حال میں کیا فرق ہے، یعنی ابتدا کی حالت اور استیناف کی حالت میں کوئی فرق نہیں ہے' ایسی صورت میں کسی شئے کا (استیناف) پہلی دفعہ نئے سرے سے پیدا ہونا اس کو دوسری تیسری چوتھی دفعہ نئے سرے سے پیدا ہونے سے (یعنی ثانی ثالث رابع وغیرہ الی لانہایۃ استینافوں اور استیناف اول میں امتیاز کی کوئی وجہ نہیں) جدا نہیں کیا جا سکتا' الغرض پتہ نہیں چل سکتا کہ شئے پہلی دفعہ پیدا ہوئی ہے یا نئے سرے سے دوسری دفعہ تیسری دفعہ پیدا ہوتی ہے تا اینکہ ماننا پڑے گا کہ ایک ہی چیز کا غیر متناہی حدود تک تکرار اور اعادہ

ہو سکتا ہے کیونکہ جب اعادۂ معدوم اور اس کو کہ ایک شئے معدوم ہونے کے بعد پھر بجنسہٖ وہی شے نئے سرے سے پیدا ہو سکتی ہے جائز قرار دیا جائے تو پھر اس سلسلے کو کسی ایسے نقطے پر ختم نہیں کیا جا سکتا جس کے بعد پیدا ہونا ممکن نہ ہو، اور اس کا فساد ظاہر ہے بلکہ اسی (یعنی جیسے وجود کا تکرار و اعادہ نہیں ہو سکتا) تم عدم کو بھی قیاس کر لو کہ ایک ہی شے کا عدم بجنسہٖ پھر مکرر نہیں ہو سکتا، اس پر اگر تم یہ اعتراض کرو کہ بہت سے زمانی حوادث معدوم ہوتے ہیں پھر موجود ہوتے ہیں پھر معدوم ہو جاتے ہیں، ایسی صورت میں کیا ایک ہی ذات کے لیے دو عدم نہ ثابت ہوئے؛ اور جب عدم میں یہ جائز ہے تو وجود میں بھی اس کو جائز قرار دینا پڑے گا میں کہتا ہوں کہ جب کسی شے کو عدم عارض ہوتا ہے تو اس عروض کا مطلب بجز اس کے اور کیا ہوتا ہے کہ "وہ ذات بطلان صرف اور ہیچ محض ہو گئی" یہ نہیں ہوتا کہ واقع میں کوئی معروض ہوتا ہے اور اس کے ساتھ عدم کا انضمام و الحاق کیا جاتا ہے یا اس سے عدم کا انتزاع ہوتا ہے بلکہ عقل ایک ذات کو معین اور فرض کرتی ہے اور اسی کی طرف عدم کے مفہوم کو منسوب کر دیتی ہے، پس عدم میں تعدد و تکثر پیدا ہونے کا ذریعہ صرف یہی ہو سکتا ہے کہ اس کے ملکات اور وجودی مقابلات میں تعدد و تکثر ہو، الغرض ذات کا پتہ نہ وجود سے پہلے ہوتا ہے نہ وجود کے بعد پھر اس بے چاری کو کوئی واحد کیا کہہ سکتا ہے اور کثیر کیا، البتہ عقل یہ کرتی ہے کہ کسی ایسی ذات جس کا وجود کسی معین زمانے کے ساتھ مخصوص تھا اس ذات کی طرف وجود سے پہلے اور وجود کے بعد عدم کو منسوب کر دیتی ہے، بہر حال کسی شے کا اپنے وجود سے پہلے معدوم ہونا اور وجود کے بعد معدوم ہونا اس کا حاصل یہ ہوتا ہے کہ اس شے کے وجود کا ظرف تنگ تھا اور اس میں دوام و استمرار کی صلاحیت نہیں تھی، اور ماضی و مستقبل کی طرف پھیل نہیں سکتی تھی، پس اگرچہ عدم تو ایک ہی رہتا ہے اور نہ وہ سبقت و اولیت سے متصف ہوتا ہے اور نہ لحوق اور آخریت سے بلکہ واقعہ یہ ہوتا ہے کہ عقل اپنی قوت واہمہ کی مدد سے زمانی حادث کے لیے عدم ازلی کا تصور کرتی ہے پھر اس کے بعد اس کے وجود کا اور وجود کے بعد پھر اس عدم کا جو وجود پر

طاری ہو، گویا ایک وسط اور دو کنارے (طرفین) کو سوچتی ہے، حد تو یہ ہے کہ عامیوں کے اوہام یہ خیال کرتے ہیں کہ عدم کسی شئے پر طاری ہو کر اس کے وجود خاص کو عالم واقعہ کی پشت سے ہٹا دیتا ہے، اور گویا اعیان کے صحیفے سے اس کو چھیل دیتا ہے اور سارا قصہ اس وجہ سے پیدا ہوتا ہے کہ عموماً ان لوگوں کے سامنے سے اشیا کے وجودوں کی حقیقت اوجھل ہو جاتی ہے حالانکہ جیسا کہ ہم مسلسل بیان کرتے ہوئے چلے آرہے ہیں کہ یہ ساری ہستیاں دراصل مبدء حق جل مجدہ کی تجلیات اور مبدءِ اول کے نور کی شعاعیں ہیں اور اس کے وہ ایسے ذاتی شیون ہیں کہ ان میں ہر ایک کی جو خصوصیت ہے وہ دوسرے کی طرف منتقل نہیں ہو سکتی، لیکن وہ بے چارہ جو اپنی کوتاہی نظر کی بدولت اس سے محروم ہے کہ سارے عالم کا احاطہ کر سکے اس کو یہ وہم ہوتا ہے کہ ایک چیز ابھی وجود سے ہٹ گئی اور دوسری آکر اس کی جانشین ہو گئی حالانکہ اس نے یہ سمجھنے کی کوشش نہیں کی کہ جو چیز واقع میں ثابت و موجود ہے اس پر عدم طاری ہونے کے آخر معنی کیا ہیں، اگر یہ مطلب ہے کہ عدم کا یہ طریان اسی مرتبے میں ہوتا ہے جو وجود کا مرتبہ ہے یعنی اس شئے کے تحقق کا جو ظرف خاص ہے یہ عدم بھی وہیں طاری ہوا تو ظاہر ہے کہ اس شق پر ایک ہی مرتبہ یا ایک ہی زمانے میں اجتماع نقیضین لازم آتا ہے یا عدم کا یہ طریان وجود کے مرتبے اور اس شئے کے ظرف تحقق میں نہ ہو گا تو اب یہاں یہ سوچنا چاہئے کہ کسی شئے کا وجود اپنے مرتبۂ وجود کے سوا اور اس کی فعلیت و ظہور کا جو ظرف ہے اس سے باہر اس کا وجود محال ہے کیونکہ ہر چیز کے لیے وجود کی ایک خاص قسم اور بود کا ایک معینہ مرتبہ مقرر ہے جس میں وہ اپنے تمام توابع، لوازم، صفات، زمان، مکان، جو اس کے مناسب ہے اس کے ساتھ پایا جاتا ہے اور اس مرتبے کو چھوڑ کر کوئی دوسری جگہ منتقل نہیں ہو سکتا۔

پس جب یہ محال ہے، کہ کسی شئے کے لیے بجز اس وجود کے اور کوئی وجود نہیں ہو سکتا، جو اس کو ان اسباب سابقہ اور شرائط متقدمہ کی بنیاد پر

حاصل ہوتا ہے جو حق تعالیٰ کی جانب سے ظہور پذیر ہوئے ہیں، تو پھر اس شے کے لیے وجود اور ہستی کی کوئی اور صورت کس طرح سوچی جا سکتی ہے جو اس وجود کے سوا ہو جس کی وجہ سے وہ وقوع پذیر ہوا ہے، اور جب ایسا ہے تو پھر اس پہ ایسا عدم کس طرح طاری ہو سکتا ہے، جو اس کو خارجی اور اعیانی وجود کے میدان سے ہٹا دے، یا جس مقام اور مرتبے میں اس شے کو موجود فرض کیا گیا ہے، اسی مرتبے میں وجود کے بدلے میں اس کو عدم کس طرح عارض ہو سکتا ہے،

اور یہ جو کہا جاتا ہے کہ ممکنات کی ذاتیں عدم سے انکار نہیں کرتیں، خواہ یہ وجود ہی کا وقت کیوں نہ ہو، یعنی اس وقت بھی گویا عدم کو قبول کر سکتی ہیں، تو اس کا مطلب یہ ہے کہ تمام خارجی امور اور حق تعالیٰ کی تجلیات کے مختلف بھیسوں سے قطع نظر کر لیا جائے بلکہ اس سے بھی چشم پوشی کی جائے کہ وجودی حقایق حق تعالیٰ کے اسمائے حسنیٰ کے مظاہر اور آیئنے اور اس کے عالی صفات کے رشحات یا پھوہاریں ہیں، اس کے بعد اب کل امکانی طبائع اور عقلی مفہومات کی ایک ایک ماہیت پر نظر ڈالی جائے تو نفس اس کے مفہوم اور معنی کے متعلق یہ بات نظر آئے گی کہ اپنی ذات کی حد تک ایسی چیزیں جو نہ ان کی ذات ہے نہ ذاتیات ان کے قبول و عدم قبول، یا ان سے اتصاف و عدم اتصاف، لحوق و عدم لحوق سے انکار نہیں کرتی یعنی وجود و عدم اور اس ذیل کی وہ چیزیں جو ذات و ذاتیات نہیں ہیں ان کے لحوق و زوال دونوں سے ان امکانی ماہیتوں کی نفس ذات ابا نہیں کرتی، اور اس کی وجہ یہ ہوتی ہے کہ امکانی ماہیات کی ناقص ذاتوں کے ساتھ وجود کا اگر واقع کے لحاظ سے دیکھا جائے تو قیام ہی نہیں ہوتا، اسی لیے وہ عدم سے بھی انکار نہیں کرتیں، بلکہ اس وقت بھی انکار نہیں کرتیں جس وقت وہ وجود کے رنگ سے رنگین یا وجود کے لباس سے آراستہ ہوں یا وجود کے نور سے اس وقت اس کا ظہور ہو رہا ہو،

مگر اس مطمح نظر سے کہ ان ماہیتوں کا افاضہ حق سے ہوا ہے اور حق ہی اسماء و صفات کی صورتوں میں تجلی فرما ہوتا ہے اور ایک مقرر و معلوم

مدت و غایت تک جس کا صحیح اندازہ اس علم میں ہے جو ہر شے کو محیط ہے اور اس طور پر محیط ہے کہ جو چیزیں جس طرح سے واقع میں ہیں وہ اس کو اسی حیثیت اور حالت کے ساتھ جانتا ہے، بہر حال اس مدت معین تک ان ممکنات کے بقاء کی ذمہ داری بھی حق ہی کے ارادے کے ساتھ وابستہ ہے' ان اعتبارات سے دیکھو تو ماہیات ممکنہ کا عدم ممتنع اور اس کی ہلاکت و بربادی' فساد و فنا محال ہے پس کسی شے کے لیے نیستی اور عدم کو تحقق کے کسی مرتبے میں یا وجود کے کسی درجے میں جائز قرار دینا سچ پوچھو تو یہ صرف وہم کا ایک دھوکا اور تخیل کا ایک فریب ہے'

یہ ہے اس مقام کی تحقیق اہل عرفان کے ذوق اور ارباب ایقان کے وجدان کے مطابق واللہ اعلم بالصواب

چند تنبیہی تبصرے

اس مقام پر بعض ایسی باتیں بھی ہیں جن پر تنبیہ کرنا موجب بصیرت و بینائی ہے اور جن کا ذکر عامیانہ فلسفے کے شیوخ اور روسا اپنی اپنی کتابوں میں کرتے ہیں اور شاید اصحاب بحث و جدال کے لیے یہ زیادہ موزوں ہے اور اگر تعصب و جدل کی آفتوں سے کسی کی فطرت محفوظ ہو تو اس کے لیے شاید کافی بھی ہو بلکہ واقعہ تو یہی ہے کہ معدوم کے اعادے یا اس کی دوبارہ واپسی کا محال ہونا ایسی بات ہے جو بعض لوگوں کے نزدیک بدیہی ہے جیسا کہ شیخ رئیس نے دعویٰ کیا ہے اور خطیب رازی نے ان لفظوں میں اسے سراہا بھی ہے :-

> ہر وہ شخص جو اپنی فطری سلامت روی کے نقطے تک پلٹ کر آگیا ہو اور اپنے نفس سے تعصب کی کدورت نکال پھینکی ہو اس کی صاف اور صریح عقل اس بات کی شہادت ادا کر سکتی ہے کہ معدوم کا اعادہ ممتنع اور محال ہے' جس کی پہلی وجہ یہ ہے کہ اگر ممکنہ معدوم کا پھر اعادہ ہو جائے اور پلٹ کر پھر وہی موجود ہو جائے تو ماننا پڑے گا کہ اپنے اور خود اپنی ذات کے درمیان عدم حائل اور دخل انداز ہو' جس کا لازمی نتیجہ یہ ہے کہ

شے کو خود اپنی ذات پر تقدم حاصل ہو، اور تقدم بھی تقدم زمانی اور یہ تو اس دور کے مانند ہے جس کا مآل بھی یہی ہے کہ شے کو بالذات اپنے نفس پر تقدم حاصل ہو جائے اور لازم کا بطلان بدیہی ہے پس ملزوم بھی باطل ہوا،

اس دلیل کو اس طرح رد کر دیا گیا ہے کہ ایسا ہونا ایک ہی وقت اور زمانے میں محال ہے لیکن اگر دو وقتوں میں ایسا ہو تو اس کا ممتنع و محال ہونا غیر مسلم ہے کیونکہ گذشتہ صورت کے متعلق تحقیق سے جو چیز ثابت ہوتی ہے وہ اس امر کا لزوم ہے کہ ایسی صورت میں عدم اگر درمیان میں حائل ہو جاتا ہے تو ایک ہی زمانے میں نہیں بلکہ کسی شے کے وجود اور پائے جانے کے دو زمانوں اور دو وقتوں کے درمیان میں اور اگر اس طرح عدم درمیان میں حائل ہوتا ہو تو اس میں کیا حرج ہے کیونکہ ظاہر ہے کہ کسی شے کا وجود اگر سابق اور لاحق یعنی قبل اور بعد کے صفات کے ساتھ دو مختلف وقتوں میں متصف ہو تو یہ قطعاً اس کے منافی نہیں ہے کہ شخص دونوں حال میں ایک ہی تھا،

لیکن اس گفتگو کی کمزوری کا اندازہ تم کو بآسانی اس اصول کو سامنے رکھنے کے بعد ہو سکتا ہے جس کے متعلق ہم نے کہا تھا کہ کسی شے کا وجود بجنسہ اس کی تشخصی ہویت ہی ہے، (یعنی وجود اور تشخصی ہویت ایک ہی چیز ہے) ایسی صورت میں ذات کی وحدت اور وجود کے تعدد کا دعویٰ کس طرح درست ہو سکتا ہے، باقی یہاں جو یہ وہم ہوتا ہے کہ وجود اور ہویت تشخصیہ کی وحدت کا دعویٰ اشیا کے مسئلۂ بقا سے غلط ہو جاتا ہے (یعنی جو شے مسلسل متعدد زمانوں تک باقی رہتی ہے اس کا وجود بہر حال ایک ہی رہتا ہے، لیکن اس کی وہ ہویت تشخصیہ اور ذات جو مختلف زمانوں کی اضافت سے بدلتی رہتی ہے متعدد ہوتی چلی جاتی ہے) تو یہ اعتراض بالکل مہمل ہے، اس لیے کہ وہ ذات جس میں تسلسل و استمرار ہو اس کی وحدت بہر حال اول سے آخر تک

محفوظ رہتی ہے، اور اس میں جو تکثر کا خیال پیدا ہوتا ہے وہ صرف ذہن کی تحلیلی کارستانی کا نتیجہ ہے، جس کا تعلق فی الحقیقت اگر غور کرو تو فقط زمانے کی اتصالی اور کمی ہویت کے ساتھ ہے کہ وہم میں زمانہ ہی مختلف اجزا کی طرف منقسم ہوتا ہے، اور زمانے کے اجزا میں جو کثرت پیدا ہوتی ہے یہ درا صل اس نسبت کے تکثر کا نتیجہ ہوتا ہے جو اس زمانے میں واقع ہوتی ہے، اور اس کی ذاتی وحدت زمانے کے ہر جز میں محفوظ رہتی ہے، پس شے اور خود اس کی اپنی ذات کے درمیان زمانے کی خلل اندازی کا الزام صحیح نہیں ہے، بلکہ اگر وہ متخلل ہوتا ہے تو شے کے پہلے متیٰ اور دوسرے متیٰ کے درمیان (یعنی متیٰ (کب) کے ذریعے سے شے کی اس اضافت و نسبت کا اظہار کیا جاتا ہے جو اسے زمانے کے تعلق سے حاصل ہوتی ہے، پس اگر زمانہ درمیان میں واقع ہوتا ہے، تو ان دو متاؤں اور کبوں کے درمیان نہ کہ خود نفس شے اور اس کی اپنی (ذات کے درمیان) کہ اس کی وحدت تو ان تمام اضافات اور نسبتوں کے درمیان محفوظ ہوتی ہے جو زمانے کے تعلق سے ہر وقت متجدد اور نو بہ نو ہوتی رہتی ہیں،

دوسری دلیل اعادۂ معدوم کے ناممکن ہونے کی یہ ہے کہ اگر معدوم کا بجنسہٖ اعادہ جائز قرار دیا جائے یعنی جو چیز معدوم ہوتی ہے وہ اپنے تمام شخصی لوازم اور اپنی خارجی وعینی ہویت کے تمام توابع کے ساتھ پھر دوبارہ موجود ہو سکتی ہے تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ گزرا ہوا اول وقت بھی واپس ہو سکتا ہے کیونکہ منجملہ ان لوازم و توابع کے ایک وہ بھی ہے، نیز وقت بھی تو معدوم ہے (تو جب معدوموں کا اعادہ ممکن ہے) اس کا اعادہ بھی ممکن ہونا چاہئے، کیونکہ اگر معدوم کا اعادہ جائز ہے تو زمانہ اور غیر زمانہ میں فرق کیوں ہو، علاوہ اس کے جو لوگ اعادۂ معدوم کو جائز ٹھیرانا چاہتے ہیں ان پر بطور الزام کے یہ سوال وارد کیا جا سکتا ہے،

بہر حال اب ظاہر ہے کہ اس ملازمہ کا لازم (یعنی گزرے ہوئے اوّل وقت کا واپس ہونا) چونکہ اس لیے باطل ہے کہ اگر اسی کو صحیح

قرار دیا جائے تو اس کے معنی یہ ہوں گے کہ ایک شئے جس حیثیت سے مبتدا ہے اسی حیثیت سے معاد (یعنی جس حیثیت سے وہ شئے کا ابتدائی وجود ہے اسی حیثیت سے وہ اس کا دوبارہ واپس شدہ معادی وجود ہے) اس لیے کسی شئے کے ابتدا اور آغاز کے معنی بجز اس کے اور کیا ہیں کہ اس کا وجود ابتدائی زمانے میں ہوا' اور اس بنیاد پر تین خرابیاں مسلسل پیش آتی ہیں یعنی دو متقابل صفات کا ایک ہی جگہ جمع ہونا' اور یہ کہ اس وجود کو معاد (دوبارہ وجود) کہنا غلط ہے اس لیے کہ معاد تو اسی وجود کو کہتے ہیں جو (ابتدا اور اول وقت میں نہیں) بلکہ دوسرے وقت میں ہو' (اور وقت بھی جب واپس ہوا تو وقت ثانی نہیں بلکہ اول ہی ہے) نیز جب اس کا معاد ہونا بجنسہٖ مبتدا ہونا ہے تو اس صورت میں مبتدا اور معاد میں فرق باقی نہیں رہتا' حالانکہ ان دونوں میں امتیاز و فرق کا ہونا بدیہی ہے'

یہ نہ خیال کرنا چاہیے کہ' اس تقریر کی بنیاد اس پر ہے کہ زمانے کو بھی مشخصات (یعنی جس سے تشخص حاصل ہوتا ہے) میں شمار کیا گیا ہے کیونکہ یہ قول تو غلط ہے' بلکہ زمانے کا تشخص کی علامتوں اور نشانیوں میں سے ہونا اور شئے کی خارجی و عینی ہویت کے لوازم میں سے ہونا تکمیل دلیل کے لیے کافی ہے'

پس اگر تم یہ اعتراض کرو کہ زمانے کو کسی معنی کے اعتبار سے مشخصات کے ذیل میں شمار کرنا غیر مسلم ہے کیونکہ زمانہ تو بدلتا ہے حالانکہ شخص دو وقتوں میں اسی (وحدت) کے ساتھ باقی رہتا ہے' اور اس مسئلے میں بات تو یہاں تک پہنچ چکی ہے کہ (جن لوگوں نے زمانے کو مشخصات میں سے شمار کیا ہے) ان پر سفسطہ اور فریب بازی' سخن سازی کا الزام تک عائد کیا گیا ہے'

میں کہتا ہوں کہ صرف زمانہ ہی نہیں بلکہ زمانہ' حیز' وضع اور اس کے سوا اور جتنے ایسے عوارض ہیں جن کو عوارض مشخصہ سمجھا جاتا ہے ان کی تشخص بخشی کے یہ معنی ہیں کہ ان میں ہر ایک کے اندر تھوڑی سی وسعت

اور تھوڑی سی کشادگی کو شریک کرنے کے بعد اس شخص کے لوازم اور اس کے تشخص کے علامات ہوتے ہیں، تا ایں کہ اگر کسی شخص کے متعلق یہ فرض کیا جائے کہ ان عوارض کے امتداد کی دونوں مفروضہ حدوں سے وہ باہر نکل گیا ہے، تو اسی وقت وہ شخص ہلاک ہو جاتا (اور وہ شخص وہ شخص باقی نہیں رہتا) جیسے مزاجی کیفیتوں کے شخصی عرض کا حال ہے، اور یہ بات اس قول کے منافی نہیں ہے جو لوگوں کی طرف منسوب ہے کہ ایسے معانی جن معانی سے تشخص حاصل نہیں ہوتا ان کا اجتماع تشخص بخش نہیں ہوتا (اس لیے کہ دراصل تشخص کے دو معنی ہیں) ایک معنی تو یہ ہیں کہ جس کی وجہ سے شے کا کثیرین پر صادق آنا باعتبار تصور کے ناممکن ہو جائے، اور اس قول کا تعلق اسی تشخص سے ہے اور یہی وہ تشخص ہے جو وجود کے مختلف طریقوں میں سے کسی خاص نحو اور طریقے کے ساتھ وابستہ ہے،

اور تشخص کے دوسرے معنی یہ ہیں کہ جس کی وجہ سے شے کو غیر سے ایسا امتیاز پیدا ہو جائے کہ اس کے مادے کو شخصی ہویت کے فیضان کے قابل و صالح بنا دے، اور اس ثانی الذکر معنی والا تشخص پہلے معنے والے تشخص کو لازم ہوتا ہے، اور اس کے لیے یہ علامت، پتا، اور نشان کا کام دیتا ہے، میری گفتگو کا تعلق ثانی الذکر تشخص سے ہے کہ عرضی امور کے اجتماع کی بدولت اس کا حصول ہو سکتا ہے، اور انھی عرضی امور میں وقت کو بھی شمار کیا جاتا ہے،

بہر حال اس دلیل ثانی پر بھی یہ اعتراض کیا گیا ہے کہ ہم اس کو نہیں مانتے کہ جو اول وقت میں پیدا ہو وہی مبتداء اور ابتدائی موجود ہوگا کیونکہ یہ ضروری صرف اس وقت ہو سکتا ہے جب یہ مانا جائے کہ وقت کا بھی دوبارہ اعادہ نہیں ہوا لیکن وقت کے اعادے کو بھی مان لیا جائے تو معاد (یعنی دوبارہ پیدا ہونے والا) ہی مبتدا ہو جائے گا، پھر اسی تقریر سے اس پر بھی اعتراض کیا گیا ہے جو یہ کہا جاتا ہے کہ اگر زمانے کا بعینہٖ اعادہ ہو تو تسلسل لازم آئے گا کیونکہ مبتدا اور معاد میں نہ ماہیت کے اعتبار سے

مغائرت ہے اور نہ وجود کے اعتبار سے، اور نہ عوارض کی جہت سے (اور اگر ان جہات سے مغائرت ہو تو بعینہ اس کا اعادہ نہ ہو) بلکہ سابقیت اور لاحقیت کی صفت کے ساتھ اعادہ ہوا جس کا مطلب یہ ہے کہ وہ سابق زمانے میں تھا اور یہ زمانۂ لاحق میں ہوا، ایسی صورت میں زمانے کے لیے زمانہ ماننا پڑے گا، پس عدم کے بعد زمانے کا اعادہ ہوگا اور یوں ہی بات مسلسل دراز ہو کر تسلسل کو لازم کرے گی،

ایک اعتراض کی مدافعت

تم سے اس امر کو پوشیدہ نہ رہنا چاہیے کہ سابقیت، لاحقیت ابتداء، انتہا، یہ تمام معانی زمانے کے ذاتی اجزاء ہیں جیسا کہ قریب ہے تم کو اس کی خبر وہاں دی جائے گی، جہاں اس کا وقت آئے گا، حاصل یہ ہے کہ زمانے کا جو جزء جہاں پر واقع ہوتا ہے ٹھیک اسی جگہ پر اس کا ہونا یہ اس کی ذاتی ضرورت ہے جس کو پھاند کر وہ باہر نہیں ہو سکتا، مثلاً کل (دیروز) کا کل (بمعنی فردا) پر مقدم ہونا یہ دیروز کے لیے ذاتی ہے، ٹھیک اسی طرح فردا کے لیے دیروز سے متاخر ہونا یہ اس کی ذاتی ضرورت ہے، اسی طرح زمانے کے ایک جزء کو دوسرے اجزاء سے جو نسبت ہوتی ہے اس کا یہی حال ہے پس مثلاً کوئی شخص جمعرات کے دن کے متعلق یہ فرض کرے کہ وہ جمعہ کے دن کے اندر واقع ہو گیا تو باوجود اس فرض کے یعنی جمعہ میں واقع ہونے کے یہ دن جمعرات کا بھی ضرور رہے گا کیونکہ اسی سے تو اس کا قوام تیار ہوتا ہے اور مقوم اس سے کس طرح جدا ہو سکتا ہے اب اس کے بعد ہم یہ کہتے ہیں کہ پہلے زمانے میں اس کا پہلے ہونا یہ اس کی عین ہویت اور بجنسہٖ یہی اس کی ذات ہے، اب اگر اسی پہلے کے متعلق یہ مانا جائے کہ یہی دہر اگر پھر موجود ہو گیا ہے اور جو مبتدا تھا وہی معاد ہے تو ظاہر ہے کہ پہلا زمانہ اپنی ہویت اور ذات سے تو علٰحدہ نہیں ہو سکتا، پس نتیجہ یہ ہوگا کہ ایک ہی وقت جس کو معاد فرض کیا گیا ہے (یعنی یہ کہ دہر اگر وہی موجود ہو گیا ہے) وہ واقع کے اعتبار سے مبتدا اور پہلا ہے، کیونکہ معاد کا مبتدا ہونا اس فرض کی جو اس کے ساتھ متعلق ہے تکمیل

کرنا ہے، پس اگر معاد مبتدا نہ ہوگا تو مفروض وہ نہیں رہا، جو فرض کیا گیا تھا، بلکہ اس کا غیر ہو گیا، اس تقریر سے دونوں بنیادیں بھی ڈھے گئیں، اور جو جواب تراشے گئے وہ بھی بیکار ہو گئے،

تیسری دلیل اعادۂ معدوم کے امتناع کی یہ ہے کہ اگر معدوم کا بعینہٖ اعادہ جائز ہو گا تو پھر یہ بھی جائز ہونا چاہیئے کہ کوئی چیز ابتداءً بھی ایسی پیدا ہو جو اس معدوم ہونے والی شے کی مماثل ماہیت میں بھی ہو، اور تمام عوارض مشخصہ میں بھی، اس لیے کہ باہمی مماثل چیزوں کا حکم تو واحد ہے، نیز فرض ہی یہ کیا گیا ہے کہ اس قسم کے صفات والے فرد کا پایا جانا ممکن ہے، لیکن اس ملازمہ کا لازم اس لیے باطل ہے کہ ایسی صورت میں کوئی فرق معاد میں اور اس ابتدائی وجود رکھنے والی شے میں نہ ہو گا جو اس معدوم کا مماثل اور ہم ماہیت وہم عوارض ہے کیونکہ گفتگو اسی تقدیر اور فرض پر ہو رہی ہے، کہ دونوں ماہیت اور تمام عوارض میں مشترک ہیں،

اس دلیل پر اعتراض دو طریقوں سے کیا گیا ہے،

پہلا اعتراض تو یہ ہے کہ یہ جو کہا گیا کہ دونوں میں واقعی طور پر امتیاز و فرق باقی نہ رہے، ایسا ہونا واقع کے لحاظ سے ضروری نہیں ہے، بلکہ اگر دونوں ممتاز نہ ہوں گے تو دو چیزیں کیسے ہو سکتے ہیں اور یہ بات تو واقع اور نفس الامر کے اعتبار سے ہے، باقی عقل کے سامنے عدم تمیز کا محال ہونا بھی مسلم نہیں ہے اس لیے کہ بسا اوقات عقل کے سامنے چیزیں باہم مخلوط و ملتبس اور غیر ممتاز ہوتی ہیں اگرچہ واقع میں ایک دوسرے سے ممتاز ہوتی ہیں،

دوسرا اعتراض اس دلیل پر یہ کیا گیا ہے کہ اگر اس دلیل کو تام قرار دیا جائے تو پھر اس کے بعد ایسے دو اشخاص کا ابتداءً ہی ہونا جائز ہو جائے گا، جن میں باہم کسی قسم کا امتیاز ہی نہ ہو، یعنی ایک دوسرے کے کامل مماثل ہوں، پس عدم تمیز کا الزام صرف (اعادۂ معدوم) ہی کے ساتھ نہ رہا بلکہ بغیر اس کے بھی لازم آتا ہے اگر تمھاری اس دلیل کی صحت کو تسلیم

کر لیا جائے' خلاصہ یہ ہے کہ اس دلیل کو اعادۂ معدوم سے کوئی تعلق نہیں ہے میں کہتا ہوں کہ پہلے اعتراض کا جواب یہ ہے کہ نفس الامر اور واقع میں اگر دو چیزوں کے اندر امتیاز و فرق ہے تو نا ممکن ہے کہ ان دونوں میں شخصی عوارض کے لحاظ سے اختلاف نہ ہو اور اگر یہ نہ ہوگا تو وہ بھی نہ ہوگا'

باقی معترض کا یہ کہنا کہ اگر دونوں میں تمیز نہ ہوگی تو وہ دو چیزیں نہ ہوں گی' یہ وہی مغالطہ ہے جس میں مقصد اور نتیجے کو دلیل کا جز بنا دیا جاتا ہے کیونکہ گفتگو تو اس میں ہو رہی تھی کہ کسی شے کے لیے اگر بجنسہٖ اعادے کو اور یہ کہ اس کے لیے مثل فرض کر سکتے ہیں تو یہ دونوں دو باقی نہیں رہ سکتے کہ باہم ان میں امتیاز باقی نہ رہے گا حالانکہ ان میں ایک معاد ہے اور دوسرا مبتدا ہے'

دوسرے اعتراض کا یہ جواب دیا گیا ہے کہ اگرچہ یہ صحیح ہے کہ ایسی دو مشابہ اور مماثل چیزوں کو فرض کرنا جن میں ہر اعتبار سے تماثل ہو جہاں کہیں بھی ایسا فرض کیا جائے تو یہ واقعی امتیاز کے رفع و نفی کے مرادف ہوگا' لیکن اس وقت ہمارے سامنے جو بات ہے اس میں گو وہ لازم آتا ہے جو کہا گیا لیکن اس کے ساتھ واقعی امتیاز دونوں میں باقی رہتا ہے یعنی صرف اعادے کے بڑھا دینے سے معلوم ہوگا کہ پہلا وجود مبتدا تھا اور دوسرا معاد'

اس پر اگر یہ کہا جائے کہ دونوں میں امتیاز بالکل اٹھ جائے گا' یہ دعویٰ صحیح نہیں ہے' (کیونکہ (مبتدا اور معاد) میں کم از کم یہ فرق ہمیشہ رہے گا کہ ان میں سے ایک کا حصول دوسرے سے پہلے ہوا ہے'

میں کہتا ہوں کہ یہی امتیاز تو ہے جس کا اثبات اس کی نفی کو مستلزم ہے کیونکہ جب یہ بات ظاہر ہو چکی ہے کہ عدم تو صرف ذات کے بطلان کا نام ہے اور معدوم کے لیے بحیثیت معدوم ہونے کے کوئی ذات وات نہیں نیز معدومات میں بحیثیت معدومات کے کسی قسم کا امتیاز نہیں ہوتا تو اس سے تم پر یہ بات بھی کھل جائے گی کہ دونوں وجود (یعنی مبتدا و معاد)

اور عدم کا موضوع و محل ایک ہی شئے نہیں ہو سکتی کیونکہ عدم اور نیستی کی شکل میں ذات محفوظ نہیں رہ سکتی بلکہ یہاں بجز خالص دوئی کے اور کچھ نہیں ہے پس ایسی صورت میں معاد کو اس وجود سے جس کو (کسی پہلے وجود کی دہرائی ہوئی شکل نہیں) بلکہ سرے سے متانف فرض کیا جائے خواہ اس وجود متانف کو اس طور پر فرض کیا جائے کہ وہ معاد کے ساتھ ہو، یا اس کی جگہ میں اس کو فرض کیا گیا ہو، ان دونوں میں فرق اور معاد کی یہ خصوصیت کہ وہ معاد ہے متانف اور نئے سرے سے نہیں ہے، یہ باتیں اگر ذات کی وجہ سے اس وقت پیدا ہوں جس وقت ذات عدم کی حالت میں تھی، اور اس حال میں اس کو وجود سابق و لاحق کے درمیان واسطہ اور رابطہ ہونے کی حیثیت حاصل تھی، اگر معاد کے اس امتیاز کو اس وجہ سے مانا جائے تو ظاہر ہے کہ معدوم کے لیے کوئی ذات ہی نہیں ہوتی، یا معاد اس لیے متانف سے ممتاز ہو کہ معاد پہلے تھا، بخلاف متانف کے کہ اس میں یہ بات نہیں ہے تو اس وقت سوال یہ ہے کہ جب یہاں وجود کا استمرار مفقود ہے، اور استمرار کی اسی مفقودیت نے خالص دوئی کو پیدا کیا ہے ایسی صورت میں اس کا کیسے پتا چل سکتا ہے کہ کس کو موجود سابق کے ساتھ ربط ہے اور کس کو نہیں ہے کیونکہ اسی نسبت کے متعلق تو یہاں احتمال و امکان ہے کہ وہ ہے یا نہیں، اس لیے کہ معاد اور متانف دونوں کے وجود اور تمام باتوں میں مساوی ہیں، البتہ اگر اس کا پتا چل جاتا کہ معاد کو موجود سابق کے ساتھ نسبت ہے اور یہ اسی موجود سابق کی دہرائی ہوئی صورت ہے تو اس وقت وہ متانف سے ممتاز ہو جاتا، لیکن جو صورت اس وقت پیش کی گئی ہے اس میں معاد کے اندر اس نسبت کے تحقق کا دعوی کرنا اور متانف کو اس سے محروم کرنا ایک ایسا دعوی ہے جس کی ترجیح کی کوئی وجہ نہیں بلکہ متانف اور معاد دونوں کے اندر احتمال ہے کہ اول الذکر کو موجود سابق سے نسبت ہے یا ثانی الذکر کو، بہر حال اس نسبت کو وجہ امتیاز قرار دینے کا کوئی منشا صحیح موجود نہیں،

یہاں کسی کی یہ مجال نہیں ہے کہ وہ کہنے لگے کہ کسی شے کا وجود ذہنی فلاسفہ کے نزدیک بعینہٖ وہی حیثیت رکھتا ہے، جو معتزلہ کے مسلک میں معدومات کے ثبوت کی حیثیت ہے، یعنی جس طرح معتزلہ معدوم چیزوں کی طرف ثبوتی احکام کو منسوب کرنے کے لیے صرف ثبوت لاوجود کو کافی سمجھتے ہیں اور ان کے احکام کی تصحیح کے لیے اسی سے کام چلاتے ہیں، اسی طرح اس مقام پر وجود ذہنی سے کیوں نہیں کام لیا جائے اور جن ضروری صورتوں میں اس اصول کو استعمال کیا جاتا ہے چاہیے کہ اسی ضرورت کو اسی میں شریک کیا جائے اور یوں کہا جائے کہ ذات اگرچہ خارج میں معدوم ہوگئی ہے لیکن بعض ایسے علمی خزانوں میں جہاں تغیر و انقلاب کی گنجائش نہیں (مثلاً عقول مجردہ یا علم حق وغیرہ) وہاں اس کا وجود ذہنی بغیر کسی خلل کے مسلسل باقی رہتا ہے، اور اس طرح اس وجود کے اعتبار سے ذات کی شخصی وحدت محفوظ رہتی ہے،

میں نے جو یہ کہا کہ "اس دعوے کی مجال نہیں ہے" اس کی وجہ یہ ہے کہ میں یہ کہہ چکا ہوں وجود کے ظروف اور مواطن کے بدلنے کے بعد شخصی وحدت اور وجود کے خاص نحو و طریقہ کے محفوظ رہنے کی شکل ناقابل تصور ہے، یہ بات اگر ہوتی بھی ہے تو صرف کلی ماہیتوں میں ہو سکتی ہے، جہاں وجود کے مختلف انحاء و طرق اور تشخصوں کے مختلف اطوار کا شمار ان لواحق اور عوارض میں ہے، جو ان کلی ماہیتوں کے اصل معنی اور حقیقت سے خارج ہوتے ہیں، پس وہ جو ذہن میں موجود ہے در اصل ایک ایسی خاص ہویت و شخصیت ہوتی ہے جس کو ذہنی تشخصات لپیٹے رہتے ہیں، اور وجود خارجی سے اس موجود ذہنی کا جو اتحاد ہے وہ وجود کے اس خاص نحو و طریقہ یا تشخص میں نہیں ہے بلکہ اس اتحاد کے معنی فقط یہ ہوتے ہیں کہ جب ماہیت کو ان تشخصات اور لوازم سے جو اس کے ساتھ ملے جلے اور اس کو چپٹے ہوئے ہیں چھڑا لیا جائے تو اس عملی تجرید کے بعد بعینہٖ یہی ماہیت وہ ہے جو کسی دوسرے شخص کے ساتھ مقرون و متصل ہوتی ہے، اور اس کے اندر متجلی ہوئی ہے،

چوتھی دلیل اعادۂ معدوم کے استحالے کی یہ ہے کہ کسی شخصی ذات کا اعادہ اسی وقت متصور ہو سکتا ہے جب اس کی اس علت تامہ کے بعض اجزا کا بھی اعادہ ہو جو اس شخصی ذات کی مقتضی ہے اور جس کے اقتضا سے وہ پیدا ہوئی ہے اسی طرح مادے کی استعداد خاص اور اس کے سوا ان تمام چیزوں کے اعادے کی بھی ضرورت ہے جن سے علت کی علیّت کی تکمیل ہوتی ہو، اور معلول کے وجود کے جائز کرنے اور اس کی تصحیح میں جن امور کو دخل ہے اور یوں یہ بات بڑھتی چلی جائے گی تا ایں کہ ترقی کرتے ہوئے اس کی علت کے آخری اجزا اور مادے کی استعداد کی استعداد تک پہنچے گی اور آگے بڑھے گی تا ایں کہ انتہائی مبادی اور آخر ترین علتوں تک بات پہنچ کر رہے گی، لیکن اس ملازمہ کا لازم بھی جیسا کہ عنقریب تم پر ظاہر ہوگا باطل ہے، پس ملزوم بھی باطل ہوا، ملازمہ کی تفصیل و تشریح بادنیٰ تامل واضح ہو سکتی ہے آخر سوچنے کی بات ہے کہ اگر اس معاد وجود کی علت اور استعداد (یعنی علت فاعلی و علت مادی) بجنسہ وہی نہ ہوں جو مبتدا کی تھیں، تو جس کو معاد فرض کیا گیا ہے وہ معاد کس طرح باقی رہے گا، بلکہ صاف ظاہر ہے کہ مستانف اور نئے سرے سے پیدا ہونے والا ایک موجود ہوگا، ہاں بازیادہ سے زیادہ یہ اس کا استینافی وجود ایسا ہوگا جو ابتدائی سابق موجود کے ساتھ مماثلت اور مشابہت رکھتا ہو، لیکن ظاہر نظر میں یہ استینافی وجود اعادی نظر آتا ہو، الغرض واقعہ یہی ہے کہ کسی وجودی ہویت و شخصیت کا اعادہ اسی وقت ممکن ہو سکتا ہے جب سارے استعدادات اور تمام فلکی ادوار، کوکبی اوضاع و اضافات، بلکہ اس موجود سے پہلے نظام کلی کے ذیل میں جتنے لوازم و توابع جن کو اس کے وجود میں دخل ہے سب کا ہر اعتبار سے اعادہ ہو، حتیٰ کہ موجود سابق کے ابتدائی ہونے کی صفت کا بھی اعادہ ہو، ظاہر ہے کہ کوئی صحیح فطرت وہم کے اس حکم کے جھٹلانے میں کبھی جھجک نہیں سکتی،

اہانت و تذلیل	معدومات کے اعادے کے قائل جو مادہ جمہور اہل کلام ہیں جو تمام حکما کے اس لیے مخالف ہیں کہ ان کو یہ خیال ہو گیا ہے کہ

بطلان وفنا ہو جانے کے بعد اشیا کا اعادہ اور دوبارہ پیدا ہونا اس سے اس حشر جسمانی کی تصحیح ہوتی ہے جس کے وقوع کی خبر شرائع اور وہ الہٰی کتابیں دے رہی ہیں جو ارباب رسالت اور اصحاب قرب (صلوات اللہ علیہم اجمعین) پر نازل ہوئی ہیں حالانکہ ان لوگوں نے یہ نہیں سمجھا کہ الہٰی شریعت کے اسرار کا سمجھنا اور ان سے مستفید ہونا کلامی مباحث اور جدلی نظریوں سے ناممکن ہے، بلکہ ان اسرار تک رسائی حاصل کرنے کی کل دو راہیں ہیں،

ایک راہ تو ابرار کی ہے جو عبادت کی جامع شکلوں اور عدالت کی رسموں کو انجام دے کر عادت کے وسوسوں سے نجات حاصل کرتے ہیں،

دوسری راہ مقربین کی ہے جو اس کو علمی ریاضتوں کے ذریعے سے حاصل کرتے ہیں وہ اپنی ادراکی قوتوں کے رخ کو عالم قدس کی جانب پھیر دیتے ہیں، نفس ناطقہ کے آئینے کی صیقل کرتے ہیں، اور مختلف ذرائع سے اس کو قوی کرتے ہیں تاکہ دنی اور پست اخلاق سے وہ گندہ نہ ہو، اور ان جسمانی اوصاف سے جو حواس کی راہوں سے نفس تک پہنچتے ہیں زنگ نہ لگے، اور غلط و بیہودہ خیالات سے دل میں کجی پیدا نہ ہو، ان طریقوں پر عمل پیرا ہونے کے بعد ان کے سامنے ایمانی حقایق بے نقاب ہونے لگتے ہیں اور ان امور کا جو حواس سے پوشیدہ اور غائب ہیں انھیں مشاہدہ شروع ہوتا ہے نفس کو اپنے جوہر کی صفائی اور پاکیزگی کے ذریعے سے ان چیزوں کا تعقل وادراک میسر ہوتا ہے، لیکن اگر برے کردار اور بد اعمالیوں کی بدولت نفس میں گندگی پیدا ہو گئی ہو یا پست اور ردی اخلاق کی وجہ سے دل کا آئینہ زنگ خوردہ ہو جائے یا فاسد و بیہودہ خیالات سے اس میں کجی پیدا ہو گئی ہو، اور اسی حال پر ایک زمانہ گزر جائے جیسا کہ اکثر ارباب جدال اور سخن سازوں کا حال ہے تو یہ بے چارے ایمانی اشیاء کے حقایق کے علم و یافت سے محروم و محجوب رہ جاتے ہیں، اور اللہ تک پہنچنے سے عاجز ہوتے ہیں، آخرت کی نعمتیں کھو بیٹھتے ہیں جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا

کلا انھم عن ربھم	(ہرگز نہیں) اس دن یہ لوگ
یومئذ لمحجوبون	اپنے رب سے روک دیئے جائیں گے،

پس جو اللہ تعالی اور اس کے صفات و افعال کی معرفت اور پیغمبروں کے ارسال، اور کتابوں کے نزول، اور اخروی نشاۃ، موت کے بعد انسان کے حالات یا اسی طرح مبدأ و معاد کے اسرار کی صحیح واقفیت علم کلام، اور مناظرے کے طریقوں سے حاصل کرنا چاہتا ہے واقعہ یہ ہے کہ اس نے درم کو فرہی خیال کیا ہے،

جب اس کی تشریح کا وقت آئے گا کہ نفوس کے معاد اور واپسی کا کیا حال ہے، اور اپنے باری کی طرف دونوں عالم میں نفس کے رجوع کی کیا کیفیت ہے، اور دونوں اقلیموں میں اپنے قیوم کے پاس وصول کی کیا نوعیت ہے، انشاءاللہ تعالی اس وقت تم پر کھل جائے گا کہ حشر جسمانی کی کیفیت کیا ہے اور نفوس کی واپسی اپنے اجساد کی طرف اپنے خالق کے حکم سے کس طرح ہوگی اور مبدأ اور معاد میں پیدا ہونے کا حال کیا ہے جیسا کہ سنت شریفہ اور شریعت کی زبان نے بیان کیا ہے،

بہر حال یہی لوگ (متکلمین) جواہر کے اعادے کو جائز قرار دینے پر اتفاق کرنے کے بعد باہم اعراض کے متعلق مختلف ہو گئے ہیں بعضوں نے کہا کہ مطلقاً اعراض کا اعادہ ناممکن ہے کیونکہ جس چیز کا اعادہ ہوتا ہے وہ معنی اور صفت ہی کی وجہ سے ہوتا ہے (یعنی ایسی صفت کے ذریعے سے جس کی وجہ سے مبتدا معاد سے ممتاز ہو جائے کیونکہ اسی کی وجہ سے یہ متعین ہو سکتا ہے کہ یہ مبتداء ہے اور وہ معاد ہے) پس اگر اعراض کا اعادہ جائز ہوگا تو صفت اور معنی میں صفت اور معنیٰ کا قیام لازم آئے گا (جو ان لوگوں کے مسلک میں محال ہے) یہ خیال بعض اشاعرہ کا ہے لیکن ان کی اکثریت اس بات کی مدعی ہے کہ صرف ان اعراض کا اعادہ محال ہے جو باقی نہیں رہتے جیسے آواز اور دوسرے (حرکات) کیونکہ ایسی چیزیں ان لوگوں کے نزدیک اوقات کے ساتھ مختص ہیں، پھر ایسے اعراض جو باقی رہتے ہیں ان کو انھوں نے دو حصوں میں تقسیم کیا ہے، ایک تو وہ جن پر بندوں کو قابو حاصل ہو، اور اس کی قدرت کے نیچے داخل ہوں، اس قسم کے اعراض کے متعلق انھوں نے یہ فیصلہ کیا ہے کہ ان کا اعادہ بھی جائز نہیں ہے بایں معنی کہ ان کا اعادہ نہ بندے کے بس میں ہے اور نہ خدا کی قدرت میں،

دوسری قسم وہ ہے جو بندوں کی قدرت سے خارج ہو، انھی اعراض کے اعادے کو یہ جائز قرار دیتے ہیں اپنے ہر دعوے کے اثبات میں انھوں نے نہایت پھسپھسی دلیلیں بیان کی ہیں، انھوں نے اسی قسم کی دلیلوں اور اسی قسم کے ہوسات سے اپنی کتابوں اور دفتروں کو بھر دیا ہے، اور ان کی اکثر فاسد رائیں فضیحت و رسوائی، کراہت و قباحت میں تقریباً اسی کے قریب قریب ہیں، مثلاً تعدد قدما کا مسئلہ یا جزافی (بے نتیجہ) ارادے کا اثبات، یا حق تعالیٰ کے فعل سے اس کی نفی کہ اس کا باعث و داعی کچھ نہیں ہوتا، اور یہ کہ حق تعالیٰ کی تخلیق و آفرینش میں کوئی حکمت پوشیدہ نہیں، یا یہ کہ حق تعالیٰ کلام نفسی یا خیالی باتوں کا محل و موصوف ہے یا معدوم کے لیے بھی ثبوت ہے، یا جو ہر فرد کے وجود کا دعویٰ، پھر جو ہر فرد کی وجہ سے متحرک کا ساکن ہونا یا چکی کے اجزا کا باہم بکھر جانا، یا طفرے کا مسئلہ الغرض اسی قسم کے مزخرفات وواہیات چکنی چپڑی باتوں سے (ان کی کتابیں معمور ہیں) اور یہ سب حکمت و فلسفہ سے بیگانگی اور حکما سے عناد و بغض رکھنے کا نتیجہ ہے،

اور اصل واقعہ تو یہ ہے کہ یہ لوگ فی الحقیقت صرف بدعت و گمراہی کے علم بردار ہیں، جہال اور رکینوں کے پیشوا ہیں، ان کی ساری شرارتیں محض ارباب دین و تقویٰ کے ساتھ مخصوص ہیں، اور علما ہی کو نقصان اور ضرر پہنچاتے ہیں ان کو سب سے زیادہ عداوت حکما کے اس گروہ سے ہے جو ایمان والے ہیں اور فلاسفہ کی جماعت ہیں جو ربانی ہیں، یہ جھگڑنے والوں کا وہ طائفہ ہے جو معقولات کے اندر گھسنا چاہتے ہیں حالانکہ ابھی انھوں نے محسوسات ہی کا علم حاصل نہیں کیا، یہ براہین و قیاسات کو استعمال کرنا چاہتے ہیں حالانکہ ابھی ریاضیات کو بھی انھوں نے درست نہیں کیا ہے، یہ الٰہیات پر گفتگو کرنے کے لیے آمادہ ہو جاتے ہیں حالانکہ ابھی یہ طبیعیات کے مسائل سے بھی ناواقف ہیں یہ جن ساختہ پرداختہ چکنے چپڑے مسائل کو لے کر رزم و جنگ کا میدان گرم کرتے ہیں وہ زیادہ تر ایسی خرافات اور بے بنیاد باتیں ہوتی ہیں جن کا وجود بجز اوہام کاذبہ کے اور کہیں نہیں ہے، ایسے مسائل جن کے مدعی کے لیے کوئی حجت نہیں ہے اور نہ ان کے

ڈھونڈنے والوں کے سامنے کوئی دلیل ہے' ان لوگوں سے جب ان امور کی حقیقت دریافت کی جاتی ہے جس کا اکثروں کے سامنے یہ اقرار کر چکے ہیں تو یہ اچھا نہیں سمجھتے کہ اس کا جواب دیا جائے' لیکن جب بحث کی تکمیل کر دی جاتی ہے (اور بتا دیا جاتا ہے کہ تم ان امور کے قائل ہو) تو فوراً یہ ان باتوں کا انکار کر دیتے ہیں'

ان کو اس سے بھی انکار ہے کہ سوالات کے جواب میں کہہ دیا کریں کہ ہم نہیں جانتے اللہ اور اس کا رسول اس کو زیادہ جانتے ہیں'

ہاں! ایک بات ان میں ہوتی ہے کہ ان کی عبارت نہایت بلیغ ہوتی ہے اور ان کے الفاظ بڑے پر شوکت اور رکھرے اور دلنشین ہوتے ہیں' اور اسی وجہ سے اپنی فاسد خواہشوں اور ردی عقائد کو بہترین عبارتوں میں ادا کرتے ہیں اور نہایت خوبصورت اور واضح خط میں اپنی کتابیں لکھتے ہیں جن کے اوراق اور کاغذ بھی اچھے ہوتے ہیں' پھر یہ نوجوانوں اور عوام کو اپنی باتیں سناتے اور ان کے قلوب پر اپنا سکہ جماتے ہیں ان کے نفوس پر ایسا قابو حاصل کرتے ہیں کہ گویا ان کی (اپنی استقلالی سمجھ) مٹ کر رہ جاتی ہے اور ان مصائب و بربادی' تباہی' ہلاکت کے باوجود جو اہل دین کے لیے ایک آفت ہے یہ مدعی ہیں کہ اپنے ناقص عقول اور کوتاہ فہمیوں کے ذریعے سے اسلام کی مدد کرتے ہیں اور دین کو قوت پہنچاتے ہیں' لیکن آج کے دن تک میں نے کہیں نہیں سنا کہ ان کے ہاتھ پر کسی یہودی نے توبہ کی ہو' یا کوئی نصرانی مسلمان ہوا ہو' یا کوئی مجوسی ایمان لایا ہو' بلکہ ان مجادلین کی رایوں اور عقیدوں کو دیکھ دیکھ کر تم ان (غیر مسلموں) کو پاؤ گے کہ اپنے دین کے ساتھ ان کی وابستگی زیادہ بڑھ جاتی ہے اور اپنے مذہب سے وہ زیادہ پیوستہ ہو جاتے ہیں' دین کو ان سے جو نقصانات پہنچ رہے ہیں اور مسلمانوں میں ان کی وجہ سے جو فساد برپا ہے' ہم ان سے خدا ہی کے پاس پناہ ڈھونڈتے ہیں'

ان کی عجیب باتوں میں ایک عجیب بات یہ بھی ہے کہ ان میں سے بعضوں نے اعادۂ معدوم کے امکان کو اس قول سے ثابت کرنا چاہا ہے جسے بعض فلاسفہ کرام سے انھوں نے ان لفظوں میں سنا تھا:-

كما قرع سمعك من غرائب عالم الطبيعة فذره في بقعة الامكان مالم يذدك عنه قائم البرهان

فطرت کی اگر کوئی نادر و غریب بات تمہارے گوش زد ہو تو اسے امکان کے دائرے میں چھوڑ دو تاایں کہ کوئی برہان قایم ہو کر تم کو اس سے واپس کرے'

چونکہ عقلیات میں غور و فکر کی اس شخص کو عادت نہ تھی اس لیے اس نے کوئی فرق نہیں کیا اس امکان میں جس کے معنی فقط عقلی جواز کے ہیں یعنی جس کا مآل یہ ہے کہ طرفین (عدم و وجود) میں سے کسی ایک پہلو کی ضرورت عقل کے سامنے واضح نہیں ہوئی' اور امکان ذاتی میں یعنی نفس باعتبار ذات کے کسی شے کے طرفین کی عدم ضرورت (اس نے دونوں کو ایک ہی خیال کیا) اور یہ سمجھ کر فیصلہ کر دیا کہ جس چیز کے وجوب یا امتناع پر برہان قایم نہیں ہوئی ہو اور وہ دلیل سے ثابت نہ ہو اس میں اصل امکان ہی ہے یعنی اس کو ممکن ہی سمجھنا چاہیے" پھر اپنے اس کمزور خیال کی بنیاد پر دعویٰ کر دیا کہ معدوم کا اعادہ اس بنیاد پر بھی ممکن ذاتی ہے' اب جو اس کے بعد آئے انھوں نے اسی خبیث خیال سے فائدہ اٹھایا جس کا جالا اس شخص کے وہم نے تنا تھا' چاہیے کہ اس شخص کو اور اس کے پیرو کو یہ کہا جائے کہ تم نے اپنے دعوے ہیں جو "اصل" کا لفظ استعمال کیا ہے اس سے کیا مراد ہے' اگر اس کے معنی اکثر اور راجح کے ہیں تو ایسی صورت میں کسی شے کے اکثر افراد کا محض اس وجہ سے ممکن ہونا کہ اس کے وجوب یا امتناع پر دلیل نہیں قایم ہوئی ہے نا قابل فہم ہے' اور اگر اس کو مان بھی لیا جائے تو تمھارے لیے مفید نہیں' اس لیے کہ ہو سکتا ہے کہ جس کا امکان تم ثابت کرنا چاہتے ہو (وہ اکثر میں نہیں) بلکہ اقل میں داخل ہو'

اور اگر "اصل" سے مطلب یہ ہے کہ جس سے بغیر کسی دلیل کے انحراف نہ کیا جائے جیسا کہ فقہ اور اصول فقہ کی صناعات میں مستعمل ہے' تو یہاں وہ غلط ہے' اس لیے کہ عقود و قضایا کے عناصر اور مادوں میں کوئی اس معنی کے لحاظ سے "اصل" کے نیچے مندرج نہیں ہو سکتا' بلکہ یہاں تو جو کچھ بھی ہے وہ موضوع کی ماہیت کے اقتضا پر مبنی ہے' پس جس پر دلیل نہیں قایم ہوئی اس کا

حال ہی نہیں معلوم ہو سکتا (یعنی اس قضیے کی کیفیت وجہت وجوب ہے یا امتناع یا امکان) باقی شیخ رئیس نے جو یہ کہا ہے :۔

ان ما لا برهان علی وجوبه ولا علی امتناعه لا ینبغی ان ینکر وجوده ویعتقد امتناعه بل یترک فی بقعة الامکان۔

ایسی چیز جس کے نہ وجوب پر دلیل ہو اور نہ اس کے امتناع پر، نہیں چاہئے کہ اس کے وجود کا انکار کر دیا جائے اور اس کے امتناع اور ناممکن ہونے کا یقین کر لیا جائے بلکہ ایسی چیز کو امکان کے دائرے میں چھوڑ دینا چاہیے،

تو اس "امکان" سے مراد عقلی احتمال ہے یہ مطلب نہیں کہ اس کے امکان ذاتی کا یقین کر لیا جائے، آخر اس کے سوا اس کا کیا مطلب ہو سکتا ہے جب کہ ابن سینا کا قول یہ بھی ہے :۔

من تعوّد ان یصدق من غیر دلیل فقد انسلخ عن الفطرة الانسانیة

جو بے دلیل باتوں کی تصدیق اور ماننے کا عادی ہو جاتا ہے، ایسا آدمی انسانی فطرت سے ٹوٹ کر علیحدہ ہو گیا ہے،

"فصل"

"عدم رابطی امر نہیں ہے"

پرانے فلاسفہ کا خیال یہ تھا کہ نسبت حکمیہ ہر قضیے کی خواہ وہ موجبہ ہو یا سالبہ ثبوتی ہی ہوتی ہے، ان کی یہ بھی رائے ہے کہ موجبہ قضیوں کی ایجابی نسبت کے سوا سالبہ قضیوں میں کوئی اور نسبت نہیں ہوتی، اور یہ کہ قضیۂ سالبہ کا مفاد اور آخری مدلول بجز اس کے اور کچھ نہیں ہے کہ اس میں ایجابی نسبت کے رفع اور نفی کا حکم کیا جاتا ہے، گویا قضیۂ سالبہ میں در اصل کوئی حمل اور ربط وغیرہ نہیں ہوتا (یعنی اس میں کسی چیز کو کسی چیز پر محمول نہیں کرتے اور نہ کسی چیز کو کسی چیز کے لیے ثابت یا مرتبط کرتے ہیں) بلکہ اس میں تو حمل کا سلب و رفع اور ربط کو منقطع کیا جاتا ہے، اور اسی لیے شاید یہ واقعہ ہے کہ سالبہ قضایا کو قضیۂ حملیہ کہنا صرف مجازاً و تشبیہاً درست ہو سکتا ہے، نیز سالبہ قضایا کا کوئی مستقل مادہ اس مادے کے سوا نہیں ہوتا جو موجبہ کا تھا، اور یہی وجہ ہے کہ مادے میں کوئی اختلاف موجبہ کی ایجابی نسبت کی وجہ سے یا سالبہ کی سلبی نسبت

کے سبب سے پیدا نہیں ہوتا (بلکہ سب کا مادّہ ایک ہی ہوتا ہے)
(یہ ہے قدماء کی رائے) جو متاخرین حکماء کے ان خیالات کے بالکل مخالف ہے، جو اس باب میں ان کی جانب سے عام طور سے پھیلائے گئے ہیں، یا مشہور ہیں، مثلاً متاخرین کہتے ہیں قضیۂ سالبہ میں سلبی نسبت ہوتی ہے اور یہ سلبی نسبت ایجابی نسبت سے بالکل مغائر ہوتی ہے، اور یہ کہ جس طرح ایجابی نسبت کے لحاظ سے مادّہ ہوتا ہے اسی طرح سلبی نسبت کے اعتبار سے بھی مادّہ ہوتا ہے اور سلبی نسبت کا مادّہ ایجابی نسبت کے مادّے سے مختلف اور متغائر ہوتا ہے اور یہ دونوں نسبتیں مواد ثلثہ (وجوب، امکان، امتناع) سے خالی نہیں ہوتیں، لیکن باوجود اس کے عام طور پر ان مواد کا اعتبار جو صرف ایجابی نسبتوں میں کیا جاتا ہے تو اس کی ایک وجہ یہ ہے کہ ایجاب کو سلب پر فضیلت حاصل ہے، اور ثبوت نفی سے اشرف ہے، اور دوسری بات یہ ہے کہ سالبہ قضایا میں جب ان مواد کا اعتبار کیا جاتا ہے تو خود منخط ہو کر اور مٹ کر دوسری شکل اختیار کر لیتے ہیں مثلاً (سلب اور عدم میں اگر وجوب کا اعتبار کریں) تو جو واجب العدم ہوگا وہ ممتنع الوجود ہو جاتا ہے (یا جب سلب یا عدم میں امتناع کا اعتبار کریں) تو جو ممتنع العدم ہوگا وہ واجب الوجود ہو جاتا ہے اسی طرح (اگر عدم وسلب میں امکان کا اعتبار کریں) تو جو ممکن العدم ہوگا ممکن الوجود ہو جاتا ہے،

بہر حال اب تم کو یہ معلوم ہونا چاہیئے کہ (مادّے کی جو اصطلاح یہاں ہے) اس سے مراد محمول کا وہ فی نفسہ حال ہے جو موضوع کے سامنے اس کا ہو، یعنی محمول کا موضوع پر صادق آنا واجب ہے یا ممتنع ہے یا ممکن ہے، اور ہلیات بسیطہ میں مادّے کا مرجع خود موضوع کے وجود کی قوت اور اس کی جوہریت کی استواری یا اس کی ذات کا ضعف اس کی حقیقت کی فرسودگی اس کے تحقق کا بطلان و ہیچ میرزی اور ماہیت کا فساد یہ سب ہوتا ہے نہ کہ موضوع کے اعتبار سے محمول کو جو نسبت پیدا ہوتی ہے اور محمول کا جو ثبوت موضوع کے لیے ہے ہلیات بسیطہ کے مواد یہ چیزیں ہوتی ہیں، جیسا کہ بعضوں نے خیال بھی کیا ہے اور اس سے پہلے بھی اس کا ذکر ہو چکا ہے، اسی طرح موضوع کی طرف محمول کی جو نسبت ہوتی ہے یا محمول کا ثبوت موضوع کے لیے ہوتا ہے اس نسبت اور ثبوت کے اعتبار سے محمول کا حال ہلیۂ مرکبہ کے مواد کا مرجع ہوتا ہے، یعنی محمول کی نسبت موضوع کی طرف اپنی استواری و استحکام یا

ضعف و فساد کے اعتبار سے کسی کیفیت کے ساتھ متصف ہے،

اور سالبہ میں چونکہ دو ہی باتیں ہوتی ہیں، یا تو اس میں خود موضوع کی ذات کی نفی کی جاتی ہے، یا محمول کی نفی موضوع کی ذات سے کی جاتی ہے لیکن ان دونوں صورتوں میں سے کسی میں یہ نہیں ہوتا کہ نفی اور انتفاء خود کوئی چیز ہے، یا یہ کہ یہ شے وہ شے نہیں ہے، لیکن وہی ایک شے ہے، یعنی خود انتفاء شے ہے، اور نہ یہ ہوتا ہے کہ موضوع کے لیے کوئی ایسی شے ثابت کی جاتی ہے جو خود نفی اور عدم ہو، پس سالبہ میں کوئی ایسی چیز نہیں ہوتی جو ان تینوں کیفیات میں سے کسی ایک کے ساتھ متکیف ہو،

پس مادہ جس کا نام اگلے لوگوں کے یہاں عنصر تھا اور موضوع کا وہ حال جو اس کا اپنے لیے اپنی ذات کے لیے اس حیثیت سے ہو کہ تاصّل وتجوہر وتحقق کا اثبات و ایجاب جو اس کے لیے ہے، اس میں وہ دوام وجود کا مستحق ہے، یا لاوجود کے دوام کا، یا دوام وجود و لاوجود دونوں میں سے کسی کا نہیں یا محمول کا وہ حال جو موضوع کے ساتھ ایجابی نسبت پیدا ہونے کے بعد اس محمول کا ہو،

اور یہ کہ امکان کی وجوب و امتناع کی طرف نسبت یہ گویا نقص کی نسبت تمام کی طرف ہے، یا ضعف کی قوت کے جانب اور ماندگی و فتور کی استواری اور وثاقت کی طرف ہے،

یہ باتیں صحیح طور پر جیسا کہ چاہئے اسی کتاب میں بطرز انسب بیان ہو سکتی ہیں، خصوصاً ہمارے فلسفے کے اصول پر جس کی طرف متعدد مقامات میں اشارہ کرتا جا رہا ہوں،

اور عنصر کی اصطلاح پر جو لفظ دلالت کر سکتا ہے وہ جہت کا ہی ہو سکتا ہے اگرچہ کبھی قضیے کے اندر ایسی جہت لگی رہتی ہے جو عنصر سے مختلف ہوتی ہے، کیونکہ عنصر تو نفس الامری اور واقعی کیفیت کا نام ہے، اور جہت کا تعلق تو بیان سے ہے، یعنی بالفعل قضیے میں جس چیز کی تصریح کی جاتی ہے اس کو جہت کہتے ہیں،

پس اس سے ظاہر ہو گیا کہ سالبہ میں بھی محمول کے اسی حال کو دیکھا جاتا ہے،

جو ایجابی نسبت کے اعتبار سے موضوع کو پیش نظر رکھتے ہوئے محمول کے لیے ثابت ہو، کیونکہ محمول کے لیے ایجاب ہی کے وقت ان تین امور مذکورہ میں سے کسی ایک کا استحقاق پیدا ہو جاتا ہے، اگرچہ ضروری نہیں ہوتا،

اور یہ جو بعضوں کو وہم ہوا ہے کہ عدم کو اگر محمول بنایا جائے تو اس وقت جو عنصر ثابت ہوگا اس عنصر کا غیر ہوگا جو وجود کے محمول بنانے کی شکل میں ثابت ہوتا ہے اسی طرح سے عدم اور سلب کو رابطہ بنانے کی شکل میں جو بات ثابت ہوگی وہ اس کی بھی غیر ہوگی جو وجود کو رابطہ بنانے کی شکل میں ثابت ہوتی ہے،

لیکن یہ صرف وہم ہے، اور اس کا منشا یہ غلطی ہے کہ مثلاً "زید معدوم ہے" اس قضیے کو ان لوگوں نے موجبہ خیال کیا ہے، حالانکہ یہ اس سے غفلت کا نتیجہ ہے کہ ایسی صورت میں "زید معدوم ہے" یہ قضیہ "زید موجود ہے" کے سلب کی شکل نہ رہے گی، گویا اس وقت حکم کا مرجع یہ ہوگا کہ سلب وجود کا یہاں ایجاب و اثبات کیا گیا ہے، یعنی یہ قضیہ سالبۃ المحمول موجبہ ہو گیا، اور اسی وجہ سے عنصر کے اعتبار سے دونوں قضایا باہم مختلف ہو جائیں گے، پس مفہومات میں سے کسی مفہوم کو اگر فرض کیا جائے تو اس کے لیے بحیثیت محمول ہونے کے موضوع معین کے سامنے ایجابی نسبت کی رو سے ایک خاص حال ہوگا، ایسا حال جو اس نسبت کے سلب کے وقت تغیر پذیر نہیں ہوتا،

اور "زید معدوم ہے" اس قضیے سے جس وقت زید کے وجود کا سلب اور اس کی نفی مقصود ہو تو اس وقت اس قضیے کی نسبت کو ایجابی حکم قرار دینا مناسب نہ ہوگا، بلکہ ایسی صورت میں ضروری ہے، کہ اس سے خود زید کی ذات کی نفی مراد لی جائے، اور یہ کہ اپنے وجود کے لحاظ سے اس کی ذات کا سلب سے تعلق ہو، تاکہ یہ قضایائے ہلیات بسیطہ کے سالبوں میں شریک رہے، یہ مقصد نہ ہو کہ وجود کے سلب کو اس کے لیے ثابت کیا گیا ہے کہ ایسی صورت میں تو ہلیات مرکبۂ ایجابیہ کے ذیل میں یہ داخل ہو جائے گا اور جس طرح یہ مقصد نہ ہو اسی طرح یہ مطلب بھی نہ ہونا چاہئے کہ وجود کا اس سے سلب کیا گیا ہے کہ اس شکل میں وہ ہلیات مرکبہ کے سالبہ قضایا کے نیچے مندرج ہو جائے گا،

اور جن لوگوں نے ان دو قسموں کے ہلیات[1] میں فرق نہیں کیا اور انھوں نے یہ خیال قایم کرلیا ہے کہ "عقد" اور "قضیہ" کی نفس طبیعت کا اقتضا یا یہ ہوتا ہے کہ اس میں کسی شے کو کسی شے کے لیے ثابت کیا جاتا ہے یا یہ ہوتا ہے کہ کسی شے سے کسی شے کی نفی کی جاتی ہے (یعنی ان دو اقتضاؤں کے سوا اور کوئی اقتضا نہیں ہوتا) ایسے آدمی کے لیے ممکن نہیں ہے کہ وہ اس کی تصدیق کرسکے کہ مثلاً "انسان موجود ہے" یہ قضیہ "یا انسان پایا گیا" یہ قضیہ صرف انسان کے تحقق کو ظاہر کرتا ہے نہ کہ انسان کے لیے کسی چیز کے تحقق کی خبر دیتا ہے، اسی طرح سے "عدم الانسان" (انسان نیست ہوگیا) کا قضیہ صرف انسان کی ذات کے بطلان و فقدان کو بتاتا ہے نہ کہ انسان سے کسی صفت یعنی وجود کی نفی و انسلاب کی خبر دیتا ہے، لیکن یہ قضیہ کہ "انسان کاتب ہے" یا "انسان نے لکھا" یہ عقد یہ بتاتا ہے کہ انسان کے لیے کسی صفت کا ثبوت (یعنی کتابت کا) ثبوت ہوا ہے، اسی طرح قضیہ "الانسان ساکن الاصابع" (آدمی ساکن انگلیوں والا ہے) یہ بتاتا ہے کہ انسان سے ایک صفت (یعنی کتابت) کی نفی کی گئی ہے،

بہر حال دونوں ہلیوں کے مفاد میں فرق نہ کرنا سچ پوچھو تو انسانی طبیعت کی ایک بیماری ہے، اور یہ ایسا مرض ہے جس کا ازالہ ضروریات میں ہے، اور جس سے نجات پانے کے لیے غور و فکر کرنا اس لیے واجب ہے کہ خواہ مخواہ

---

[1] ہل ایک استفہامی لفظ ہے جس کے معنی "کیا" ہیں منطقیوں نے اس کی دو قسمیں قرار دی ہیں، "ہل بسیط" یعنی جس کے ذریعے سے صرف کسی شے کے ہونے نہ ہونے کا سوال کیا جائے مثلاً "کیا" "زید ہے" "یا زید نہیں ہے" اس کے جواب میں جو قضیہ بولا جاتا ہے، اس کو ہلیۂ بسیطہ کہتے ہیں مثلاً یہ کہ "زید ہے" "یا زید نہیں ہے" اور ہل مرکب وہ ہے کہ جس کے ذریعے سے خود موضوع کے ہونے نہ ہونے کا سوال نہیں کیا جاتا بلکہ یہ دریافت کیا جاتا ہے کہ موضوع کے لیے کوئی صفت ثابت ہے یا نہیں، مثلاً "زید کچھ لکھ رہا ہے" "یا نہیں لکھ رہا ہے" اس "ہل" کے جواب میں جو قضیہ بولا جاتا ہے اسی کو ہلیۂ مرکبہ کہتے ہیں ۱۲

بلا وجہ اس مشہور کلیے میں استثناء اور شذوذ کے دعوے کی حاجت نہ ہو یعنی عام طور سے جو یہ کلیہ مشہور ہے کہ کسی چیز کو کسی چیز کے لیے ثابت کرنا اس پر موقوف ہے کہ مثبت لہ (جس کے لیے چیز ثابت کی جاتی ہے یعنی موضوع) کا وجود بھی ہو اس کلیے سے ہلیات بسیطہ خارج ہیں جس کا ذکر آغاز کتاب میں آچکا ہے۔

تتمہ

جب یہ امر تم پر محقق ہو چکا کہ سلب اور نفی کے لیے نفس سلب و نفی ہونے کی حیثیت سے کوئی ایسا محصل معنی نہیں پیدا ہوتا جو وجوباً یا امکاناً یا امتناعاً اس کے لیے ثابت ہو، یا اس کے ساتھ وہ ثابت ہو، یا جس کی نفی اس کی ذات سے کی جائے یا اس کے ساتھ کی جائے اور جب یہ بات معلوم ہو چکی تو اسی سے تم یہ سمجھ سکتے ہو کہ کوئی سلبی نسبت ضرورت یا دوام، یا فعلیت یا امکان یا اس کے سوا کسی کیفیت کے ساتھ متکیف و متصف نہیں ہو سکتی پس سلبی نسبت کی ضرورت کا آخری مآل، در اصل یہ ہوتا ہے کہ ایجابی نسبت امتناع کی کیفیت سے متکیف ہے، یعنی جو سلبی نسبت کی ضرورت کی نقیض کیفیت ہے اسی طرح سلبی نسبت کے دوام کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ ایجابی نسبت جو ہر وقت میں پائی جاتی ہے یہاں اس کی نفی کی گئی ہے اور اس کی صورت یہ ہوتی ہے کہ ہر وقت میں ہونا یعنی دوام کا اعتبار پہلے ایجابی نسبت میں کیا جاتا ہے اس کے بعد سلب کو اس کے ساتھ اس لیے لگا دیتے ہیں تاکہ اس کا دوام منقطع ہو جائے، پس وقت کے کسی جز کو فرض کر کے اس میں اس نسبت ایجابی کا ارتفاع کر لیا جاتا ہے۔

الغرض اس لحاظ سے مثلاً قضیۂ سالبۂ ضروریہ اور وہ قضیہ جس میں ضرورت کا سلب کیا گیا ہو ان دونوں میں اور اسی طرح سالبۂ دائمہ اور وہ قضیہ جس میں دوام کا سلب کیا گیا ہو، ان دونوں میں کوئی فرق باقی نہیں رہا، لیکن یہ بات عاموں کے فلسفے کے مطابق نہیں ہے بلکہ یہ راہ وہ ہے جو حکمت[1] نقیۂ مخصۂ میں واضح ہوتی ہے، اور اسی پر تمام موجہات کو قیاس کر سکتے ہو، بلکہ قضیۂ مطلقہ کو بھی اسی پر قیاس کر لو جو قضایائے موجہہ کا مقابل ہے اور ان میں تقابل عدم ملکہ کا ہے کیونکہ اطلاق کے

[1] یعنی دانائی کی چھنی چھنائی باتیں ۱۲

معنی ہی یہ ہیں کہ جس میں توجیہ نہ ہو (یعنی اس کی نسبت میں کوئی جہت نہ لگائی گئی ہو)

(اور میں نے جو یہ کہا کہ قضیۂ مطلقہ کو بھی اسی پر قیاس کرلو) تو اس کی وجہ یہ ہے کہ سالبۂ مطلقہ دراصل بعینہ وہ قضیہ ہے جس میں اطلاق کا سلب کیا گیا ہو، کیونکہ ایسا شخص جسے علمی تائید حاصل ہے، اسے کوئی ایسی چیز نظر نہیں آتی جس کے ذریعے سے وہ سلب کے اطلاق اور اطلاق کے سلب میں تمیز و تفرقہ پیدا کرسکے، بہرحال اس گفتگو کی زیادہ تشریح و تفصیل ہمیں اس کتاب کے موضوع سے باہر کردے گی، کیونکہ اس کتاب سے میری غرض فقط اس قدر ہے کہ لوگوں کو حق تک پہنچنے کی راہ بتائی جائے اور ان کے سامنے سیر الی اللہ کی کیفیت بیان کی جائے، رہے مذکورۂ بالا مسائل تو ان کی ذمہ داری فن منطق و میزان کی طرف عائد ہوتی ہے، وہی ان باتوں کا کفیل ہے،

فصل

حملیہ عقود و قضایا خواہ موجبہ ہوں یا سالبہ ان کے محمول کبھی ثبوتی ہوتے ہیں اور کبھی خارج کے لحاظ سے عدمی ہوتے ہیں، لیکن ذہن کے اعتبار سے تو اس میں بھی محمول کے لیے ضروری ہے کہ موجود ہو، حاضر ہو، کیونکہ جو چیز نفس کے سامنے حاضر نہیں ہے محال ہے کہ اس کے متعلق کسی چیز کا حکم کیا جائے یعنی اس کو محکوم بہ بنایا جائے، باقی ان قضایا کے موضوع تو خواہ قضیۂ موجبہ ہو یا سالبہ لابدی ہے کہ اس کے موضوع کا نفس اور ذہن میں وجود ہو، کیونکہ ایسی چیز پر کوئی حکم کرنا بھی محال ہے جو ایسا نہ ہو (یعنی نفس کے اندر موجود نہ ہو) رہا خارج میں (موضوع کا وجود ضروری ہے یا نہیں) اگر اس میں ایجابی حکم خارج کو پیش نظر رکھ کر کیا گیا ہے تو اسی طرح خارج میں بھی موضوع کا ہونا ضروری ہے، کیونکہ حکم جس ظرف کے اعتبار سے کیا جاتا ہے اس ظرف میں اس حکم کے موضوع کا رہنا ضروری ہے اس لیے کہ کسی شے کے لیے جب کوئی چیز خواہ کسی ظرف اور موطن میں ثابت کی جائے یہ اس پر موقوف ہے کہ خود اس شے کا (محکوم علیہ) کا ثبوت بھی وہاں ہو، ہاں، بعض صورتیں ایسی ہوتی ہیں کہ اس میں محمول صرف سلب مطلق کے ہم معنی ہوتا ہے، مثلاً زید خارج میں معدوم ہے،

یا "شریک باری ممتنع و محال ہے" ان قضیوں میں اگرچہ حکم کو خارج ہی کی طرف منسوب کیا گیا ہے، لیکن واقعہ یہ ہے کہ ان قضایا میں در اصل خارج ہی سے سلب کرنا مقصود ہوتا ہے گویا یوں کہا جاتا ہے کہ زید جس کا تصور ذہن میں کیا گیا ہے وہ خارج میں نہیں ہے (یہ زید معدوم ہے کہ حکم کا حاصل ہے) اور جہاں یہ حکم کیا گیا ہو کہ خارج میں موضوع کا سلب اور عدم ہے تو ان صورتوں میں خود حکم یہ نہیں چاہتا کہ موضوع کا وجود بھی خارج میں ہو، کیونکہ معدوم کا سلب و انتفا بھی جائز ہے اور معدوم سے سلب اور نفی بھی کر سکتے ہیں، دونوں باتیں جائز ہیں،

بہر حال یہ بات خاص سلب کی خصوصی طبیعت کا نتیجہ ہے جب اس کو نفس سلب کی حیثیت سے لحاظ کیا جائے نہ کہ اس اعتبار سے اس کا تصور کیا جائے کہ وہ بھی ان احکام میں سے ایک حکم ہے جو نفس انسانی سے سرزد ہوا ہے،

نظر بہ مسائل بالا ان لوگوں (منطقیوں) کا یہ خیال کہ سالبہ کا موضوع موجبۂ معدولہ یا موجبۂ سالبۃ المحمول کے موضوع سے عام ہوتا ہے، اس کے معنی یہ نہیں ہیں کہ سالبہ کے موضوع کے لیے یہ جائز ہے کہ وہ خارج سے معدوم ہو، بخلاف موجبہ کے موضوع کے اس لیے کہ بسا اوقات موجبہ کا موضوع بھی خارج میں معدوم ہوتا ہے جیسے "شریک باری ممتنع ہے" "اجتماع نقیضین محال ہے" وغیرہ موجبہ قضایا ہیں،

اور نہ یہ مطلب ہے کہ موجبہ کے موضوع کے لیے ضروری ہے کہ کسی وجود اور ہستی میں وہ متحقق ہو، یا کسی ذہن میں مرتسم و متمثل ہو، بخلاف سالبہ کے موضوع کے کیونکہ سالبہ کے موضوع کا بھی یہی حال ہے، بلکہ اس سے واقعی غرض یہ ہے کہ ایسے موضوع سے جو قطعاً غیر ثابت ہو، اس کے غیر ثابت ہونے کی حیثیت سے بھی اس سے سلب اور نفی ممکن و جائز ہے جس کا طریقہ یہ ہوتا ہے کہ عقل سلب کو اس اعتبار سے تصور کرتی ہے اور اس کو سالبہ کا موضوع اسی طور پر بناتی ہے بخلاف ایجاب اور موجبہ کے کہ ایجاب اگرچہ ایسے موضوع کے ساتھ بھی متعلق ہو سکتا ہے جو ثابت نہ ہو، لیکن اس میں یہ جائز نہیں ہے کہ اس کے نا ثابت ہونے کی حیثیت بھی ملحوظ ہو، بلکہ (ایجاب و موجبہ میں) ضرور ہے کہ موضوع کے لیے کسی قسم کا کوئی ثبوت ضرور ہو، کیونکہ ایجاب شے کا وجود چاہتا ہے تاکہ اس کے لیے کوئی دوسری چیز موجود و ثابت ہو سکے اسی لیے یہ کہنا جائز ہے کہ معدوم بحیثیت معدوم ہونے کے

کوئی شے نہیں ہے، اور نہ اس حیثیت سے اس کے لیے کوئی شے ثابت ہو سکتی ہے بلکہ (کوئی شے اگر اس کے لیے ثابت ہو سکتی ہے) تو اس حیثیت سے کہ کسی نہ کسی قسم کا کسی نہ کسی ظرف میں اس کے لیے وجود ثابت ہے، اسی طرح سے یہ بھی جائز ہے کہ ہر وہ چیز جو غیر ثابت ہے بحیثیت غیر ثابت ہونے کے اس کی نفی موضوع سے جائز ہے بخلاف ان کل امور کے جو (غیر ثابت اشیاء کے) متغائر ہیں، کہ اس مغائرت کی حیثیت سے موضوع کے لیے ان کا اثبات، بلکہ کسی ایک ایسی بات کا بھی اثبات جو (نا ثابت اشیاء کی) غیر ہے،

ہاں! یہ اور بات ہے کہ (وہ محمول) کوئی عدمی اور محال امر ہو کیونکہ اگر ایسا ہو گا تو اس صورت میں محمول کی خصوصیت کے اعتبار سے حکم کا انطباق اور صدق موضوع کے وجود کو نہیں طلب کرے گا جیسا کہ عام طور پر موضوع کے وجود کا مطالبہ ایجابی نسبت کے اعتبار سے ہوتا ہے، اسی وجہ سے یہ بات زبان زد عام ہو گئی ہے کہ سالبہ کا موضوع موجبہ کے موضوع سے عام ہوتا ہے، لیکن واقعہ یہ ہے کہ یہ فیصلہ صحیح نہیں ہے البتہ اگر اس کی تاویل مذکورۂ بالا طریقے پر کی جائے اور عموم کا وہ مطلب لیا جائے جس کا ذکر عنقریب آرہا ہے،

بہر حال ان کے کلام کا مطلب وہ نہیں ہے جیسا کہ جمہور نے خیال کیا ہے کہ عمومیت کی وجہ یہ ہے کہ سالبہ کے موضوع کا خارج میں معدوم ہونا ممکن ہے، نہ کہ موجبہ کے موضوع کا،

اور وہ جو کہا گیا ہے کہ سالبہ کا موضوع اگر موجبہ معدولہ اور موجبۂ سالبۃ المحمول سے عام ہو گا تو تناقض متحقق نہ ہو گا کیونکہ افراد میں تفاوت واقع ہو گیا اور اگر سالبہ کا موضوع عام نہ ہو گا تو پھر فرق جاتا رہا،

اس کے جواب میں، ہم کہتے ہیں کہ وہ عام مذکورۂ بالا اعتبار سے ہے، اور اس لحاظ سے افراد کے تغایر و تفاوت کا الزام اٹھ جاتا ہے، کیونکہ عموم کو دونوں معنوں میں سے کسی معنی کے اعتبار سے اختیار کیا جائے اور عموم کے جو معنی بیان کیے گئے ہیں وہ مراد لیا جائے بہر حال اس سے تناقض کا بطلان لازم نہیں آتا اور نہ افراد کے اعتبار سے عمومیت کی نفی لازم آتی ہے اور اس سے

وہ فرق جو ان میں ہے وہ بھی زائل نہیں ہوتا، کیونکہ سالبہ کا موضوع اعتبار" اعام ہے اگرچہ افراد کے احاطے اور شمول کے لحاظ سے اس کا دائرہ وسیع نہ ہو'

تذکرہ الحاصل موجبہ موضوع کے اعتبار سے سالبہ سے خاص ہے' لیکن دونوں میں اتفاقی مساوات بھی ہے کیونکہ جتنے مفہومات اور اعیان ثابتہ ہیں وہ مبادئ عالیہ (عقول وغیرہ) میں متحقق ہیں' اور حکم جس وجود کو چاہتا ہے وہ صرف ادراکی وجود ہے' کیونکہ جو مجہول مطلق ہوگا اس پر نہ تو نفیاً حکم کیا جا سکتا ہے اور نہ اثباتاً' اور اس پر جو شبہہ وارد کیا جاتا ہے وہ اس فرق سے مندفع ہو جاتا ہے جو ہم نے حمل کی دونوں قسموں کے درمیان بتایا تھا' یعنی یہ کہ ایک ہی شے کا حمل خود اپنے نفس پر غلط ہوتا ہے' اور حمل کے دوسرے اعتبار سے وہی حکم صادق ہوتا ہے' لیکن اسی کے ساتھ یہ بات بھی ہے کہ فرق مذکور صرف قضایائے شخصیہ اور طبعیہ کی حد تک محدود ہے' کیونکہ محصورہ قضایا جس ایجابی عقد پر مشتمل ہوتے ہیں اس میں موضوع کی ذات اپنے عنوان کے ساتھ بالفعل متصف ہوتی ہے' کیونکہ مثلاً قضیہ محصورہ (کل ج ب) کے معنی یہ نہیں ہیں کہ حکم اس جیم پر کیا جاتا ہے جو کلی ہے' اس لیے کہ اگر وہ کلی ہوگی پھر یا کلی طبعی ہوگی' یا کلی (عقلی و منطقی) یا دونوں' اور یہ ظاہر ہے کہ (یہ مقصد نہیں ہو سکتا) بلکہ اس کے معنی یہی ہیں کہ ہر وہ چیز جو جیم کے ساتھ ذہن میں موصوف ہو یا عین و خارج میں' پھر یہ اتصاف دائمی ہو یا غیر دائمی' حکم اس اتصاف کے ساتھ مقید ہو' یا ایسا نہ ہو' اس کے لیے ب ثابت ہے

چند مشکلات اور ان کے جوابات اللہ تعالیٰ کی طرف چلنے والوں کی راہ میں بسا اوقات اس موقع پر بعض ایسے شکوک پیش آتے ہیں' جو اس سیر میں عموماً رکاوٹ کا کام دیتے ہیں اور وہ یہ ہے کہ سالبۂ معدولۃ المحمول چونکہ موضوع کے انتفاء کی صورت میں بھی صادق آتا ہے اس لیے موجبۂ محصلہ سے اس کو عام ہونا چاہیے' کیونکہ موجبہ کا صدق بغیر وجود موضوع ناممکن ہے'

نیز بعض مفہوموں کا نقیض ایسا ہوتا ہے جو کسی ایسی چیز پر صادق ہی نہیں آتا جو واقع میں موجود ہو' مثلاً شے کا نقیض "لا شے"

یا معلوم کا نقیض "لامعلوم" یا ممکن عام کا نقیض "لاممکن" اور ان ہی کے ساتھ مخصوص نہیں بلکہ ایسے تمام مفہومات جن کو "مفہومات عامۂ شاملہ" کہا جاتا ہے، سب کے نقائض کا یہی حال ہے،

ایسی صورت میں منطق کے بہت سے قواعد اور میزان کے بہت سے احکام کا نظم ٹوٹ جاتا ہے، اور ان کی کلیت جاتی رہتی ہے، مثلاً اس بنیاد پر اخص کے نقیض کا سلب اس سے جو عام ہے اس کے نقیض پر وہاں صادق آئے گا، جہاں اخص کے نقیض کا سلب معدوم ہو، فرض کیجئے کہ "لاجوہر" اور "لاحیوان" یہ دونوں نقیض ہیں جس میں حیوان جوہر سے خاص ہے اب اس کو یوں کہا جائے کہ بعض لاجوہر لاحیوان نہیں ہیں تو لاجوہر کے بعض افراد کے معدوم ہونے کی صورت میں بھی اس کا صدق ضروری ہوگا، اور صرف خاص وعام کے نقیضوں کے درمیان یہ نسبت نہیں پیدا ہوگی، بلکہ دو مساویوں کے نقیضوں کو بھی اگر لیا جائے تو اس صورت میں بھی مثلاً صادق آئے گا کہ بعض لاجسم لامتحیز نہیں ہے، کیونکہ ہو سکتا ہے کہ لاجسم خود معدوم ومنتفی ہو، نتیجہ یہ ہوگا کہ منطق میں عام اور خاص کے نقیضوں میں عکس کا جو قاعدہ ہے، یا دو متساوی کلیوں کے نقیضوں میں جو حکم عکس کا کیا جاتا ہے اور یہ دعویٰ کہ موجبۂ کلیہ کا عکس نقیض موجبۂ کلیہ ہی ہوتا ہے، سب غلط ہو جاتا ہے، بلکہ اس کے سوا جن عام اور شامل معانی کے نقیضوں کے متعلق منطق میں جو قواعد بنائے گئے ہیں سب برہم ودرہم ہو جاتے ہیں،

اس کا جو مشہور جواب دیا گیا ہے اس میں سالبہ قضایا کے ربط کی تعبیر سلب محمول کے ایجاب سے کی جاتی ہے، پھر ان لوگوں نے مطلق موجبات اور ایسے موجبات جو سالبۃ المحمول ہوتے ہیں ان دونوں میں یہ فرق پیدا کیا ہے کہ اول الذکر موجبہ موضوع کے وجود کو چاہتا ہے، اور ثانی الذکر کو سالبہ کے ذیل میں داخل کر کے انھوں نے فیصلہ کیا ہے کہ جس طرح سالبہ موضوع کے وجود کو مقتضی نہیں ہوتا اسی طرح ایسے موجبے جو سالبۃ المحمول ہوں وہ بھی وجود موضوع کو نہیں چاہتے، اسی طرح منطق کے قواعد کو انھوں نے صرف ان قضایا اور

امور تک محدود کر دیا ہے جو عام اور شامل طبائع کے نقائض نہ ہوں، لیکن یہ ساری مہمل تاویلیں متاخرین کے اس گروہ کی جانب سے پیش کی جاتی ہیں، جنھوں نے اپنے کو حکما کے مشابہ ٹھیرایا ہے، حالانکہ یہ مسکین صرف مقلدین ہوتے ہیں جن کے قدم علم میں راسخ نہیں ہیں،

بہرحال ان تمام معاملات میں حکمت کی صحیح راہ وہی ہے جس کی طرف میں نے شروع میں اشارہ کر دیا ہے کہ سالبہ کا موجبہ سے بایں معنی عام ہونا کہ ایک اس میں موضوع کے وجود کو چاہتا ہے، اور دوسرا نہیں، اس کی بنیاد اس پر نہیں ہے کہ ایک کے افراد زیادہ ہیں اور دوسرے کے کم یعنی شمول افرادی کی وجہ سے عموم نہیں ہوتا بایں معنی کہ ایک ان میں سے موضوع کے کسی فرد پر صادق آتا ہے اور دوسرے کا صدق اس پر صحیح نہیں ہے بلکہ یہ عمومیت ایک اعتباری نقطۂ نظر سے ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ ان میں سے ایک کسی ایک اعتبار سے کسی فرد پر صادق آتا ہے، اور اس اعتبار سے دوسرا اس پر صادق نہیں آتا، بس بات صرف اتنی ہی سی ہوتی ہے، ورنہ موضوع کے لحاظ سے دیکھو تو کسی نہ کسی طرز وجود کے ساتھ اس کا وجود ہر ایک کے لیے ضروری ہے اور ایجاب خواہ عدولی ہو یا تحصیلی، وہ موضوع کے ثبوت کو اس خاص طریقے سے جیسا کہ اپنی جگہ پر بیان کیا گیا ہے یقیناً چاہتا ہے، ایسے عقود و قضایا جو مطلق ہوں ان میں موضوع کا مطلق ثبوت ہونا چاہیے، خواہ یہ ثبوت خارجی اور عینی ہو یا عقلی اور ذہنی و تقدیری ہو،

اور سالبہ میں موضوع کے ساتھ جو احکام صادق آتے ہیں ان میں موضوع کے لیے وہی حیثیت ہونی چاہیے جو ان قضایا کے موضوع کے احکام کے مقابل ہوں، اس تقریر سے شبہے کا جو مادہ فاسد تھا اس کا ازالہ ہو گیا، پس یہ سارے احکام حقیقتہً صادق آئیں گے اور ان کے لیے موضوع کا وجود لازمی ہے، یہ بات اس سے عام ہے کہ وہ وجود خواہ بطور فرض کے ہو یا تقدیر کے ہو اور حکم کا مصداق اور جس کے ساتھ حکم مطابق ہو وہ صرف یہ ہے کہ موضوع کے عنوان کا اس طرح ہونا کہ اگر کسی شے کے ضمن میں وہ متحقق ہو یا اس پر صادق آئے تو اس پر محمول بھی صادق آئے گا، اور وہاں محمول بھی متحقق ہوگا،

باقی وجود ذہنی یا وجود خارجی موضوع کے لیے ذہن یا خارج کے اعتبار سے ثابت کرنا تو اگر حکم اس میں ذہنی طور پر ہے تو موضوع کے وجود کا بھی صرف ذہنی ہونا کافی ہے اور اگر حکم خارجی اعتبار سے ہے تو موضوع کا وجود بھی خارجی ہوگا۔

اور دو مفہوموں میں جو عمومیت کی نسبت ہوتی ہے تو اس کا مطلب بجز اس کے اور کیا ہوتا ہے کہ ایک ان دونوں میں ایسا ہے کہ جہاں کہیں وہ پایا جائے گا کلی طور پر دوسرا بھی پایا جائے گا لیکن جہاں دوسرا (یعنی عام) پایا جائے ایسا ضروری نہ ہو، اسی طرح سے مساوات کے معنی یہ ہیں کہ دو مفہوموں کا اس طرح ہونا کہ دونوں میں ایک جہاں کہیں پایا جائے دوسرا بھی ضرور پایا جائے اسی طرح دوسرا جہاں پایا جائے وہاں پہلا پایا جائے الغرض دونوں جانب سے یہ نسبت کلی طور پر صادق آتی ہے، لیکن ان تمام صورتوں میں ہر مادہ اور مقام میں ان کا اجتماع واقع کے اعتبار سے بالفعل ہونا ضروری نہیں ہے، (بلکہ تقدیری طور پر بھی کافی ہے) اور ظاہر ہے کہ کسی منطقی کو اس میں کوئی شبہہ نہیں ہوتا کہ ان عام و شامل طبائع میں جو بات ہے وہ اسی طریقے کی ہے اور اس کے سوا ایک منطقی سوچ ہی کیا سکتا ہے آخر کلی جس پر یہ احکام جاری ہوتے ہیں اس کا مفہوم اس کا محتاج نہیں ہوتا کہ اس کے کسی فرد کا خارج اور عین میں وجود ہو، یا ذہن اور نفس میں وجود ہو، اسی طرح سے کلی کو جو عوارض و احکام یا جو نسبتیں دوسری کلیوں کے اعتبار سے لاحق ہوتی ہیں یہ سب قطعاً اس پر موقوف نہیں ہوتے کہ ان احکام کے موضوع کسی ظرف وجود یا موطن میں متحقق ہوں، ان ہی شکوک میں ایک شک یہ بھی ہے کہ قضیہ یعنی یہ کہ "ہر وہ چیز جو امکان خاص کے اعتبار سے ممکن ہے اس کا امکان عام کے اعتبار سے ممکن ہونا بھی ضروری ہے، ظاہر ہے کہ یہ قضیہ صادق ہے، اسی طرح یہ عقد "ہر وہ چیز جو امکان خاص کے اعتبار سے ممکن نہیں ہے ضرور ہے کہ وہ ممکن بالامکان العام ہو" اس کو بھی صادق ہونا چاہیے" اس لیے جو امکان خاص کے اعتبار سے ممکن نہ ہوگا اگر اس کو ممکن عام نہ تسلیم کیا جائے تو پھر وہ یا واجب بالذات ہوگا، یا ممتنع بالذات ہوگا، اور یہ دونوں ممکن عام ہیں، پس اگر یہ ضروری ہو کہ عام کا نقیض مطلقاً خاص کے

نقیض سے خاص ہو تو پہلا مقدمہ اس قضیے کو ضروری کر دے گا یعنی یہ کہ جو ممکن عام نہیں ہے تو وہ ممکن خاص بھی نہیں ہے' اور اس کو دوسرے مقدمے کا صغریٰ بنا دو تو اب نتیجہ کیا نکلے گا یہ کہ ہر وہ چیز جو ممکن عام نہیں ہے وہ ممکن عام بھی نہیں ہے' ظاہر ہے کہ یہ کھلا تناقض ہے اسی طرح دوسرے مقدمے کو یہ لازم آتا ہے کہ ہر وہ چیز جو ممکن عام نہیں ہے وہ ممکن خاص ہو گی اور اس کو پہلے مقدمے کا صغریٰ بنا لیا جائے تو نتیجہ نکلے گا کہ ہر وہ چیز جو ممکن عام نہیں ہے وہ ممکن عام ہے اور اس کا تناقض بھی ظاہر ہے اس کا جواب حکیم طوسی نے یہ دیا ہے کہ ممکن عام کی دو قسمیں ہیں اور ان دونوں میں ایسا انفصال ہے جو جمع اور خلو دونوں سے مانع ہے (یعنی دونوں قسمیں کسی ایک مادے میں جمع بھی نہیں ہو سکتیں' اور نہ دونوں مرتفع ہو سکتی ہیں گویا دونوں میں انفصال حقیقی کی نسبت ہے) لیکن اگر ممکن عام کا اطلاق اس طور پر کیا جائے کہ دونوں قسموں پر صادق آئے' تو اس ممکن عام کا سلب نقیضین کے دائرے سے خارج ہو گا'

بہر حال جب یہ بات طے ہو چکی تو اب ہم یہ کہتے ہیں کہ مذکورۂ بالا دونوں قیاسوں میں سے پہلا قیاس یعنی ہر وہ جو ممکن عام نہیں ہے وہ ممکن خاص بھی نہیں ہے' اور جو ممکن خاص نہیں ہے وہ ممکن عام ہے' ان دونوں میں حد اوسط ہی مکرر نہیں ہوا ہے' کیونکہ صغریٰ میں جس کے متعلق کہا گیا کہ وہ ممکن خاص نہیں ہے وہ معاً نقیضین سے خارج ہو گیا' اور کبریٰ میں جس کے متعلق کہا گیا تھا کہ ممکن خاص نہیں ہے وہ نقیضین میں سے ایک کے نیچے مندرج ہے'

اسی طرح دوسرا قیاس ہر وہ جو ممکن عام نہیں ہے وہ ممکن خاص ہے اور ہر وہ جو ممکن خاص ہے وہ ممکن عام ہے تو اس قیاس کا صغریٰ کاذب ہے' کیونکہ یہ قضیہ کہ ہر وہ جو ممکن خاص نہیں ہے وہ ممکن عام ہے اس کا عکس نقیض یہ صغریٰ نہیں ہے، بلکہ اس کا عکس نقیض یہ ہے ''ہر وہ جو ممکن عام نہیں ہے تو وہ ممکن خاص بھی نہیں ہو سکتا'' اور اس ممکن خاص سے مراد وہ ممکن خاص ہے جو نقیضین سے خارج ہے' وہ ممکن خاص مراد نہیں ہے جو ان دونوں میں سے کسی ایک کے نیچے داخل ہے'

اس کے بعد سوال میں پھر بات کو یوں دہرائیں گے کہ نقیضین سے جو

خارج ہے جس کی تعبیر "لیس" (نہیں) سے کی جاتی ہے، وہ تو کچھ نہیں ہے اور جب کچھ نہیں ہے تو کسی چیز کو اس پر محمول کرنا کب جائز ہو سکتا ہے تا ایں کہ وہ کسی شئے سے خاص ہو سکے،

بہر حال ایسی صورت میں وہ جو ممکن خاص نہیں ہے وہ اس سے عام کیونکر ہو سکتا ہے،

اس سوال کے جواب میں کہا جاتا ہے کہ جو ممکن خاص نہیں ہے وہ تو اس کے ساتھ ہی صادق آتا ہے جو کچھ نہیں ہے جس کی تعبیر "لیس" سے کی جاتی ہے، اور اس کے ساتھ بھی صادق آتا ہے جو نقیض کے دو طرفوں میں سے یعنی واجب بالذات اور ممتنع بالذات میں سے کسی ایک کے ساتھ ہو اور اس کے عام ہونے سے مطلب اس سے زیادہ قطعاً نہیں ہے

علماء کے بعض جلیل القدر بزرگوں نے اس مقام میں ایک تفصیلی تقریر کی ہے، جس کا حاصل یہ ہے کہ امکان عام وہ چیز ہے جو کسی شئے کے عدم کی ضرورت کے سلب کو لازم ہوتا ہے کیونکہ امکان عام نام ہے جانب مخالف کی سلب ضرورت کا اب جانب مخالف کوئی ایسا عدم ہوگا جو اس امکان کے ساتھ متصف ہوتا ہو، (مراد یہاں امکان سے نسبت ہے) اگر امکان کو جہت قرار دیا جائے یا موضوع کی ذات کا انتفاء یعنی نفس ذات موضوع کا بطلان، اگر ممکن کو محمول بنا دیا جائے اور ہر مفہوم کے عدم کی ضرورت بھی اس مفہوم کا امتناع ہوتا ہے پس امکان عام ذات موضوع کے امتناع کے سلب کا نام ہے، یا جو وصف اس کو عارض ہوا ہے اس سے اتصاف کے امتناع کا سلب، اور وصف عارض سے مراد ہی نسبت ہے،

بہر تقدیر ممکن عام ممتنع پر صادق نہیں آسکتا، اور عوام الناس یہ خیال تراش لیتے ہیں کہ جانب مخالف وہ اس کو کہتے ہیں جو واقع کے مخالف ہو، وجود اور عدم کے طرف کے اعتبار سے، پس مخالف واجب میں تو عدم ہوا، اور ممتنع میں خود وہ وجود، اور ممکن کا اطلاق دونوں پر ہوتا ہے، پس اگر ممکن عام سے مراد معنی اول لیے جائیں تو اس صورت میں مشکک کا یہ قول قطعاً صادق آئے گا،

اور اگر وہ ارادہ کیا جائے جو اکثروں کا خیال ہے تو اس صورت میں کہا جائے گا کہ واجب اور ممتنع ہر ایک کے اندر یا تو صرف طرفین میں سے کسی ایک طرف کی ضرورت کا اعتبار کیا جائے گا' پس وہ جو ممکن خاص نہیں ہے اس وقت تین اقسام کی طرف منقسم ہو جائے گا' واجب' ممتنع' اور وہ جس کے طرفین ضروری ہوں' اس وقت پھر یہ درست نہ ہوگا کہ جو ضروری الطرفین ہے' وہ اپنے طرفین کے اس طرف کے اعتبار سے جو واقع نہیں ہوا ہے مسلوب الضرورت ہے یا ان میں ہر ایک طرفین میں سے ایک کی ضرورت کا اعتبار اس طور پر کیا جائے' جس میں کوئی دوسری ایسی شرط نہ ہو مثلاً یہ کہ اس میں طرف آخر کی ضرورت کا بھی اعتبار کیا گیا ہو' یا اس کے عدم کا پس ایسی صورت میں یہ درست نہ ہوگا کہ ہر ایسا ممتنع مسلوب الضرورت جس کے طرفین میں سے ایک طرف اس کا واقع نہیں ہوا کیونکہ ضروری الطرفین ہونا تو ممتنع ہے' اور ہونا جائز نہیں ہے' اور یہاں درۃ التاج کے مصنف نے یہ دکھانا چاہا ہے کہ ان کے اس قول یعنی "ہر وہ چیز جو ممکن بالامکان الخاص ہے وہ ممکن بالامکان العام بھی ہے" میں تناقض ہے اور تقریر یہ کی ہے کہ یہ بات اس ماہیت پر جس کو من حیث ھی ھی کے مرتبے میں لیا گیا ہو' اور وہ ممکن خاص ہو' اس پر صادق نہیں آتی ہے اور اس حیثیت سے اس پر ممکن عام بالامکان العام ہونا بھی صادق نہیں آتا" لیکن یہ مناقضہ کچھ پسندیدہ نہیں ہے' اس لیے کہ غرض یہ ہے کہ نفس الامر کے اعتبار سے تصادق ہو' اگرچہ ماہیت کے بعض مراتب جو عقلی اعتبارات کی بنیاد پر پیدا ہوتے ہیں' ان کے اعتبار سے نہ صادق ہو'

"فصل"

کیا واجب کی ذات کسی قسم کے عدم خاص کے ساتھ متصف ہو سکتی ہے؟

حکماء کی مشہور باتوں میں یہ ہے کہ وجود کے بعض اقسام خصوصیت کے ساتھ ایسے ہیں جو واجبی حقیقت کے لیے ممنوع اور محال ہوتے ہیں'

اور یہ وجود کے وہی اقسام ہیں جن کا ہونا واجب الوجود بالذات کے منافی ہو' جس طرح وجود کے کسی خاص قسم کا ممکن کے لیے امتناع اس وجود کو

امکان ذاتی کے دائرے سے خارج نہیں کرتا' اور نہ اس کے منافی ہوتا ہے' بلکہ اس کے امکان کو اور موکد اور مقرر کر دیتا ہے' اسی طرح ممکن کی ذات کے لیے عدم کے کسی خاص قسم کا ممتنع ہونا' ممکن طبیعت کے اندر اس کے متعلق کوئی انکار نہیں پایا جاتا' اور نہ امکان کے مفہوم میں کوئی ایسی بات ہوتی ہے جو اس سے سرتابی کرتی ہو' اور یہی حال ممتنع بالذات کے لیے عدم کے بعض اقسام کا امتناع ہے مثلاً ایسا عدم جو وجود کے بعد ہو'

کیا تم نہیں دیکھتے ہو کہ امکانی وجودوں کے ایسے مختلف اقسام و انحاء ہیں جن کے ساتھ واجب تعالیٰ کا اتصاف ممتنع ہے' اسی طرح وہ وجود جو حادث اور نو پیدا ہو اور وہ وجود جو زوال یافتہ ہو اور جسمانی وجود' حلولی وجود' اور عرضی وجود' الغرض ہر وہ وجود جو لاحق ہو یہ سب واجب تعالیٰ کے لیے ممتنع ہیں' اور یہ سب نقص پذیر قیود' اور عدمی اوصاف کی خصوصیات کا نتیجہ ہے' اور وجود کے بعض اقسام بعض ممکنات کے لیے ممتنع ہیں' اور بعض اقسام وجود کے ایسے ہیں جو تمام ممکنات کے لیے ممنوع ہیں' ثانی الذکر واجبی وجود ہے جو تمام ممکنات کے لئے ممنوع ہیں' اور اول الذکر کی مثال جوہری وجود ہے' جو اعراض کے لیے ممنوع ہے' اور مفارقی مجرد وجود مادی ممکنات کے لیے ممنوع ہے' وجود قار غیر قار کے لیے ممنوع ہے' اسی طرح جو بالذات غیر قار ہو' نفس ماہیت کے اعتبار سے اس کے لیے ایسا وجود ممنوع ہے' جس سے قبل عدم ہو' یا جس کے بعد اس کا عدم ہو' یہاں بعدیت اور قبلیت سے وہ بعدیت اور قبلیت مراد ہے جو زمانی ہو' اور زیر اندازہ آسکے' وہ قبل و بعد مراد نہیں ہے' جس میں قبل کا بعد کے ساتھ اجتماع وجوداً و عدماً ہوتا ہو'

بہرحال وجود غیر قار پر اگرچہ وجود مطلق اور عدم مطلق ممنوع نہیں ہے' اسی طرح سے تمام ممکنات پر ایسا عدم بھی وصفی طور پر ممنوع ہے' جس کی تفسیر ان لفظوں میں کی جاتی ہے' یعنی ایسا وجود جو واقعے کے دائرے میں متحقق ہو چکا ہو اس کے وقوع اور تحقق کے اعتبار کے بعد پھر اس وجود کا اپنے موضوع سے اس طور پر ارتفاع و انتفاء مانا جاتا ہے جس طور پر وہ اپنے موضوع "زمانی" "مکانی"

وصفی جہات داعتبارات سے تھا۔ وجود کے اس ارتفاع کو اگر عدم قرار دیا جائے تو ظاہر ہے
عدم بایں معنی تمام ممکنات پر، ذاتی طور پر نہیں، وصفی طور پر قطعاً ممتنع ہے،

ایک خاص تنقید اور تشریح

یہ بات کہ وجود کے بعض اقسام وانحاء واجب بالذات کے لیے اس وجہ سے ممنوع ہیں کہ ان کے اندر نقص وکوتاہی قصور وغیرہ کا شائبہ پایا جاتا ہے، اس امتناع کی صحت میں کوئی شبہہ نہیں لیکن منجملہ وجودوں کے صرف ایک وجود ہونے کی حیثیت سے واجب تعالیٰ کا ان اقسام سے اتصاف بھی ممتنع ومحال ہو، یہ مسئلہ ذرا قابل غور وتامل ہے جس کی وجہ یہ ہے کہ وجود نفس وجود ہونے کی حیثیت سے ایک واحد بسیط طبیعت ہے، اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے، اگر ہے بھی تو وہی نقص وکمال قوت وضعف کی جانب سے، اور ظاہر ہے کہ نقص وضعف کا مرجع ومآل کار عدم ہے، پس وجود کا ہر وہ مرتبہ جو واجبی مرتبے سے نیچے ہو اس میں دو اعتبار پیدا ہوں گے،

ایک اعتبار تو نفس وجود ہونے کی حیثیت سے اصل وسنخ وجود کا ہوگا، اور ایک اعتبار اس کا ہوگا کہ کمال کے مرتبے تک پہنچنے میں کسی حد تک وہ ناقص ہے، اور غایت ونہایت تک رسائی حاصل کرنے میں نزول کے کس درجے میں ہے،

یقیناً ان میں سے ایک اعتبار کی رو سے واجب تعالیٰ کا اتصاف وجود کے ان اقسام سے ممتنع ہوگا، لیکن دوسرے اعتبار سے تو یہ اتصاف واجب کے لیے ضروری ہوگا، پہلی بات تو ظاہر ہے، لیکن دوسری بات اس کی تفصیل یہ ہے کہ واجب الوجود کا ہر اعتبار سے واجب الوجود ہونا ضروری ہے جیساکہ گزر چکا ہے،

نیز اس وقت میں یہ کہتا ہوں کہ اگر واجب کی عدمی قید سے قطع نظر کر لینے کے بعد وجود واجب کے لیے بحیثیت طبیعت وجود کے وجود کا کوئی طور اور قسم ممنوع ہو، تو اس کا لازمی نتیجہ یہ ہوگا کہ ذات واجب میں اس امتناعی جہت کا تحقق طبیعت وجود کے لحاظ سے ہو جب اس کو نفس وجود کے لحاظ سے اس طور پر تصور کیا جائے کہ اس میں وجوب کی وہ جہت بھی ملحوظ ہو جو اس کے لیے ثابت ہے،

ایسی صورت میں ذات واجب کی ترکیب جہات واعتبارات سے خود ذات واجب کی جانب سے لازم آئے گی، حالانکہ ذات واجب اس سے

برتر و بالا ہے،

اس پر یہ نہ کہا جائے کہ اس قسم کی ترکیب اور ایسا تکثر اگر واجب تعالیٰ پر اس لیے محال ہے کہ اس سے واجب کی ذات میں ترکیب لازم آئے گی جیسا کہ مسلّم ہو چکا ہے تو پھر اسی قسم کی ترکیب اس وقت بھی تو لازم آتی ہے جب واجب میں وجود کے وجوب کی جہت اور عدم کے امتناع کی جہت کا تصور کیا جائے،

کیونکہ اس کے جواب میں ہم یہ کہیں گے کہ پچھلے دو اعتباروں کی وجہ سے ترکیب لازم نہیں آتی، کیونکہ ان دونوں جہتوں میں کوئی تخالف نہیں ہے بخلاف ان جہات و اعتبارات کے جو اس وقت ہمارے پیش نظر ہیں اور جہات کے ان دو فریقوں میں جو امتیاز ہے وہ بھی ظاہر ہے، اس لیے کہ وجوب وجود کی حیثیت بجنسہ عدم کے امتناع کی حیثیت ہے، جس میں کسی قسم کی مغائرت نہ ذاتاً ہے نہ اعتباراً، کیونکہ صرف ایک ہی ذات ہے جو اپنی خالص وحدت و یکتائی و بساطت کے ساتھ ان دونوں مفہوموں کی مصداق ہے، بخلاف اس کے جس میں ہم اس وقت مشغول ہیں، آخر ایک ہی ذات میں ایک ہی معنی کے لحاظ سے دو متخالف و متنافی اضافتیں نہیں پائی جا سکتیں، جس کے لیے غالباً صرف فطرت کی اٹل شہادت کافی ہے، اور یہ بھی ان اصولوں میں سے ایک مضبوط اصل ہے جس کے ذریعے سے ہم یہ ثابت کرنا چاہتے ہیں کہ تمام موجودات اپنی موجودیت کے لحاظ سے وجود الٰہی کی چھینٹیں اس کے فیوض و رشحات ہیں، اور حق صمدی کے تجلیات و شیونات ہیں،

باقی عدم کے بعض اقسام کا ممکن بالذات کے لیے یا ممتنع بالذات کے لیے ممتنع ہونا تو یہ مسئلہ بھی ابھی بحث طلب ہے، اس لیے کہ عدم تو ایک ایسی بات ہے جس میں امتیاز کا پتا نہیں، اور جب اس میں امتیاز ہی نہیں ہے تو پھر اس کے متعلق یہ کہنا کہ اس کا بعض ممنوع ہے، اور بعض ممنوع نہیں ہے کہاں تک درست ہو سکتا ہے، جیسا کہ ابھی کہا گیا، بلکہ بسا اوقات یہ عدمی اوصاف بعض وجودی اوصاف کے طفیل میں نمایاں ہوتے ہیں، لیکن ان کی نمائش صرف طفیلی اور ضمنی ہوتی ہے،

پس حق یہی ہے کہ ایسا عدم جو وجود کے بعد ہو اس کا ممتنع بالذات کے لیے ممتنع ہونا اس کا ماحصل یہی ہے کہ ممتنع بالذات کے لیے ایسا وجود ممنوع ہے، جو اس پر مقدم ہو، کیونکہ ظاہر ہے کہ کسی شے پر کسی چیز کا مقدم ہونا اگر ممنوع ہوگا، تو پھر اسی چیز کا متاخر ہو کر لاحق ہونا بھی ممنوع ہی ٹھیرے گا،

کیونکہ لاحقیت سابقیت سے جدا نہیں ہو سکتی، پس اگر کسی لاحق ہونے والی شے کا لحوق امتناع کے حکم سے متصف ہو جائے یعنی خود وہ شے بالذات ممتنع نہ ہو، بلکہ اس کا لحوق ممنوع ہو تو اس کا امتناع دراصل اس امر کے امتناع کا تابع ہوگا جس کے ساتھ یہ لاحق ہوا تھا یعنی ملحوق بہ کے امتناع کا تابع ہوگا،

پس عدم کا امتناع خواہ وہ کوئی سا عدم ہو ممتنع بالذات کے لیے ہمیشہ بالعرض ہی رہے گا،

ایک مشہور شک یہاں پر ایک مشہور شک ہے جسے لوگوں نے بہت دشوار ٹھیرایا ہے مگر اس کا ازالہ اس لیے آسان کر دیا گیا ہے کہ تحقیق سے میں یہ ثابت کر چکا ہوں کہ واجب بالذات وہ ہے جس کے لیے وجود کی طبیعت مطلقاً واجب ہو، اور ممتنع بالذات وہ ہے جس کے لیے وجود کی طبیعت ہی ممنوع ہو، جیسا کہ میں نے اسے اپنے طریقے پر بیان کیا ہے،

بہرحال وہ شک یہ ہے کہ مثلاً زمانہ اگر عدم سابق اور لاحق اس کے لیے بالذات ممنوع ہو تو اس سے یہ لازم آتا ہے کہ زمانہ واجب تعالیٰ قیوم کی طرح واجب الوجود ہو جائے،

اس کا جواب لوگوں نے یہ دیا ہے کہ واجب بالذات تو اس کو کہتے ہیں جس کے لیے عدم کے تمام اقسام و انحاء ممنوع ہوں، اور زمانے پر یہ تعریف صادق نہیں آتی، اس لیے کوئی محال لازم نہیں آتا اگر زمانہ ازلاً و ابداً منعدم اور نیست و نابود ہو جائے، اس کے سوا یہ حکما کے اصول کے بھی خلاف ہے، اس لیے کہ انھوں نے تصریح کی ہے کہ امکانی وجود واجب تعالیٰ کے لیے ممنوع ہے، نیز اس پر یہ بھی اعتراض وارد ہوتا ہے کہ زمانے کے لیے ایسا وجود ثابت کرنا جو عدم سابق اور عدم لاحق کا مقابل ہو، وہ زمانے کے لیے واجب ہو جائے گا ایسی صورت میں زمانے کا

وجود اپنی بقاء و استمرار میں علت سے بے نیاز و مستغنی ہو جاتا ہے حالانکہ حکماہی کی یہ بھی ایک اصل ہے کہ ممکن جس طرح اپنے وجود کے حدوث و آفرینش میں علت کا محتاج ہوتا ہے اسی طرح وہ اپنی بقا میں بھی علت کا محتاج ہوتا ہے، یا یوں کہو کہ جس طرح حدوثی وجود میں علت کا محتاج ہوتا ہے اسی طرح بقائی وجود میں اس کا محتاج ہوتا ہے،

پھر جواب میں لوگوں نے تکلفات سے کام لینا شروع کیا اور کہا کہ عدم متقدم و سابق کا مقابل یا عدم متاخر کا مقابل در اصل عدم متقدم کا رفع یا عدم متاخر کا رفع ہوتا ہے، اور رفع العدم کا مفہوم استمراری وجود کے مفہوم سے عام ہے، کیونکہ رفع العدم کا مفہوم ممکن ہے کہ استمراری وجود پر بھی صادق آئے اور اس پر بھی صادق آئے، جب اس استمراری وجود کا سرے سے ازلاً و ابداً عدم فرض کیا جائے، جیسے زمانے کے عدم لاحق کا رفع زمانے کے عدم مطلق پر صادق آتا ہے،

لیکن بندہ اللہ کے فضل سے ان تکلفات سے بالکل بے نیاز ہے، کیونکہ ہمارے فلسفے کی رو سے وجوب ذاتی وجود مطلق کی طبیعت کی ضرورت کے ساتھ وابستہ ہے، بشرطیکہ وجود مطلق کو مطلق کی حیثیت سے تصور کیا جائے اسی طرح امتناع ذاتی کا مدار مطلقاً طبیعت وجود کے رفع و زوال پر مبنی ہے، اگرچہ ایسے طبائع و کلیات جو عام اور متواطی ہوں ان میں سے کسی طبیعت کے تحقق کے لیے منجملہ تمام افراد کے صرف ایک فرد کا تحقق بھی کافی ہوتا ہے اور ایسی طبیعت کا ارتفاع اس وقت تک نہیں ہو سکتا جب تک اس کے تمام افراد کا ارتفاع نہ ہو جائے، لیکن وجود میں جو ہم عمومیت، شمولیت، احاطت، وغیرہ کے صفات پاتے ہیں اس سے کسی کو دھوکا نہ کھانا چاہیے کہ یہ کلیت اور عموم وغیرہ کے عروض کا نتیجہ ہے، بلکہ وجود کا معاملہ ہی دوسرا ہے، اس کے اطلاق، اس کے شمول کی نوعیت اس عموم عام سے بالکل جدا گانہ ہے، جسے عام لوگ جانتے ہیں، بلکہ یہ ایک راز ہے جس سے صرف وہی لوگ واقف ہو سکتے ہیں جن کے قدم علم میں راسخ ہیں،

پس وجود کی کامل حقیقت کا وجوب اس امر کو مستلزم ہے کہ اس کے تمام شعبے، تمام مراتب، تمام شاخیں، اس کے سارے فروع سب وجوب کی

صفت کے ساتھ موصوف ہوں، اسی طرح اس حقیقت کا امتناع اس کو متلزم ہوگا کہ اس کے تمام مراتب و اقسام تجلیات سب ممتنع ہو جائیں،

اب اسی سلسلے میں زمانے کی حالت یہ ہے کہ اپنی انصالی ہویت اور شخصیت کی بدولت اس کو یہ مقام ملا ہوا ہے کہ تجدد و تقضی، گذشتنی وگذاشتنی کا یہ افق بنا ہوا ہے، اور سارے حوادث کا عرش بھی وہی ہے کہ ان کے حدوث کا آخری تعلق زمانے ہی سے ہے، گویا اس میں ایک طرح سے علت اولیٰ کی ایک شان پائی جاتی ہے، لیکن اسی کے ساتھ وجود کے نزولی مراتب میں ایک ضعیف ترین مرتبہ اس کو حاصل ہوا ہے، اسی لیے تمام ممکنات میں وجود" زمانہ سب سے زیادہ ضعیف ہے، اور تمام معلولات میں سب سے زیادہ خسیس و دنی ہے،

دوسرے شبہے کا ایک جواب یہ بھی ہو سکتا ہے کہ ایسا امر جو بالذات صرف تدریجی ہو، جیسے زمان متصل، یا ایسی چیز جس کی پیدائش زمانے کے ذریعے سے کی جاتی ہو، جیسے حرکت قطعیہ، ایسی چیزوں کے لیے بقاء ہی نہیں ہوتی، اور جب ان کو بقاء ہی نہیں ہے تو پھر ان کی بقاء کے لیے علت کی ضرورت ہی کیا واقع ہوتی ہے، بلکہ ان میں تو یہ ہوتا ہے ان کے تحقق کا زمانہ بجنسہ ان کے حدوث کا زمانہ ہوتا ہے، اور یہ وہی چیزیں ہوتی ہیں جن کی حقیقت ہی یہ ہے کہ "قریب ہے کہ وہ حادث ہو" اور جس کی انصالی ہویت تھوڑا تھوڑا کرکے پیدا ہوتی چلی جائے، خواہ اس کا اتصال متناہی ہو، جیسے عنصری اجسام کی حرکت مستقیمہ کا حال ہے،

یا اس کا اتصال غیر متناہی ہوگا جیسے عرشی کروں کے دوروں کا حال ہے، پس اگر کسی شے کے بقاء کے اوقات بجنسہ اس کے حدوث کے اوقات ہوں، بہ ایں معنی کہ اس کے بقاء کی شکل ہی یہ ہو کہ اس کا حصول تدریجی طور پر ہو اور اس کے اصل بود و کون میں انتظار داخل ہو، ایسی صورت میں کسی قائل کو اس بات کی گنجائش نہیں ہے کہ وہ یہ کہے کہ زمانہ اپنی بقاء میں علت کا محتاج ہے، یا علت سے بے نیاز ہے،

میرے پاس اس شبہے کے ازالے کی ایک اور شکل ہے، وہ یہ ہے کہ

زمانے کا وجود اور اس حرکت کا وجود جس کی پیمائش اور جس کا تکم زمانے کے ذریعے سے کیا جاتا ہے ان کی حالت ان دوسرے اعراض کے مانند نہیں ہے، جن کے لیے کوئی محصّل باضابطہ ماہیت ہوتی ہو، کیونکہ حرکت کی بحیثیت حرکت ہونے کے اس کے سوا اور کیا حقیقت ہے، کہ کچھ کمالات کی طلب اور ان کے اشتیاق کو حرکت کہتے ہیں،

ظاہر ہے کہ یہ بات کوئی ایسی مستقل شے نہیں ہے، کیونکہ شے تو ایسی چیز ہوتی ہے، جسے طلب کیا جائے اور جس کا شوق دلوں میں ہو، یا کم از کم مطلوب و مرغوب بننے کی صلاحیت رکھتی ہو، نہ یہ کہ اس کی ماہیت خود کسی شے کا طلب اور اس کی جانب اشتیاق ہو، اور زمانہ تو صرف طلب اور اشتیاق کے پیمانے کا نام ہے، یا طلب و شوق کے عدد و شمار کا نام زمانہ ہے،

الغرض ان دونوں ماہیتوں (یعنی زمانہ اور حرکت قطعیہ) کو جب تک کہ اس حیثیت سے تصور کیا جائے گا جو ان کی ذات کا اقتضا ہے اس وقت تک ان پر یہ حکم کرنا درست نہ ہوگا، کہ ان میں کسی ایک کے ساتھ وجود کا تعلق کس قسم کا ہے، یعنی ضرورت، لاضرورت، دوام، لادوام، انقطاع، لاانقطاع، وغیرہ کیفیتوں میں سے ان کی اس نسبت و تعلق کی کیا کیفیت ہے، بلکہ ان امور کے ساتھ ان دونوں کا اتصاف اپنی اس حیثیت میں صرف طفیلی اور طبعی طور پر ہوگا،

ہاں! اگر ان کو اس صورت سے نہ فرض کیا جائے تو اس وقت یہ اپنی ذات سے لوٹ کر ایک دوسری شے بن جائے گی، اور اس کا حکم بھی جداگانہ ہوگا، مستقل طور پر غور کرنے کے بعد فیصلہ کیا جا سکتا ہے کہ دوسری حیثیت میں پہنچنے کے بعد یہ طبائع اور کلیات میں سے کس طبیعت و کلی کے نیچے درج ہوتی ہے،

فصل

ممتنع بالذات پر جو موقوف ہو ضروری نہیں ہے کہ وہ بھی ممتنع بالذات ہو،

اگر کوئی شے کسی بالذات محال پر موقوف ہو جائے تو اس موقوف کے محال ہونے کے لیے یہ ضروری نہیں ہے کہ اس کا استحالہ بھی

ذاتی ہی ہو، بلکہ بالغیر محال ہونا اس کے لیے کافی ہے کیونکہ وہ جس پر موقوف ہے وہ بالذات محال ہے،

باقی اگر صورت حال یہ ہو کہ موقوف علیہ موصوف اور موقوف صفت ہو، مثلاً ممتنع بالذات جو امتناع بالذات (صفت) کا موصوف ہے، یہ صفت امتناع کا موقوف علیہ ہو جائے تو ایسی صورت میں موقوف علیہ کا بالذات استحالہ موقوف کے بالذات استحالہ کو مقتضی ہوتا ہے، لیکن جیسا کہ کہا گیا ہے کہ یہ دراصل موصوف کے بالذات موصوف ہونے اور صفت کے نفس صفت ہونے کی خصوصیت کا نتیجہ ہے، مگر میں کہتا ہوں کہ اس کا منشا صحیح یہ ہے کہ وجود یا اس کے مقابل کے ساتھ کسی شے کا موصوف ہونا یہ ایسا نہیں ہے جیسے کوئی قابل مقبول یا اس کے عدم کے ساتھ موصوف ہوتا ہے، اور نہ ایسا ہے جیسے قابل کا عدم مقبول کے عدم کے ساتھ موصوف ہوتا ہے، جہاں یہ ضروری ہے کہ صفت کا وجود موصوف کے وجود کے بعد ہو، خواہ اتصاف وجوداً ہو یا عدماً، اور اس کی مثال ایسی ہے جیسے کہ جسم کا بیاض (سفیدی) یا لابیاض (ناسفیدی) سے موصوف ہونا کہ جس میں موصوف کے لیے بھی ایک ثبوت ہوتا ہے اور صفت کے لیے الگ ثبوت ہوتا ہے، جو موصوف ہی کے ثبوت پر متفرع ہوتا ہے، پھر اس کے بعد موصوف اس صفت کے ساتھ اس طور پر متصف ہوتا ہے کہ صفت کی ذات کا تحقق موصوف کی ذات میں ہوتا ہے اسی طرح عدم جسم کا عدم بیاض سے موصوف ہونا (اس کا حال یہ نہیں ہے) اس لیے کہ وجود کو کسی موضوع شے کے لیے ثابت کرنا اور وجود کو اس شے پر محمول کرنا یہ دراصل اس موضوع کا بجنسہٖ ثبوت بھی ہے پس یہاں نہ اتصاف ہے اور نہ نعت وصفت بننے کے تعلقات ہیں، ہاں! عقلی تحلیل اور ذہنی گورکھ دھندوں سے کام لیا جائے، تو صفت، موصوف، اتصاف سب پیدا ہو سکتے ہیں، جیسا کہ اس کی تحقیق گزر چکی ہے، اسی طرح بیاض کا جسم سے عدم اس کا مطلب یہی ہے کہ بیاض ذاتی طور پر معدوم ہو گیا، اور اس کے لیے خود اپنا ذاتی عدم ثابت ہے، یہ مطلب نہیں ہے کہ کسی دوسری شے کا اس سے عدم ہوا ہے،

الحاصل جس طرح وجوب کے ساتھ وجود کا اتصاف اس کے بجنسہٖ یہ

معنی ہیں جو شے اسی وجود کے ساتھ موجود ہے وہی وجوب کے ساتھ متصف ہے، جس میں نفس الامر کے لحاظ سے نہ کوئی تابع بنتا ہے اور نہ کوئی متبوع، البتہ اگر عقلی لاحظے کی رو سے دیکھا جائے تو یہ اور بات ہے،

یہی حال شے کے عدم اور نیستی کا ہے جب وہ امتناع سے موصوف ہوگا اس کے بجنسہٖ یہ معنی ہیں کہ معدوم امتناع سے موصوف ہے، اسی طرح جو وجوب دوسرے وجوب سے موصوف ہو اور امتناع کا امتناع کے ثبوت سے اس طور پر موصوف ہونا یہ ثبوت اس کے لیے ضروری ہو، اور بات یونہی دراز ہوتی چلی جائے گی، تا آنکہ اعتبار عقلی کے منقطع کر دینے کے بعد اس کو منقطع کر دیا جائے،

الغرض اس قسم کے تمام اوصاف میں موضوع کا اتصاف صفت کے ساتھ ہوتا ہے جو خود بجنسہٖ وہی اتصاف ہے، اور صفت بھی وہی صفت ہے، یا وہ ہے جو اس کو لازم ہے جس میں کوئی کسی پر موقوف نہیں ہے، اور نہ کوئی تابع ہے نہ کوئی متبوع، نہ کوئی لاحق نہ کوئی ملحوق،

پس ہمارے پاس حق یہی ہے کہ جو بالذات محال ہو اس پر جو موقوف ہوگا یہ موقوف اس حیثیت سے نہیں کہ اس کا وہ عین ہے، بلکہ اس حیثیت سے کہ یہ اس پر موقوف ہے، ایسا موقوف ہمیشہ بالذات نہیں بلکہ بالغیر محال رہے گا، جس طرح واجب بالغیر وہی ہو سکتا ہے جو ممکن بالذات ہو، اور جو واجب بالذات یا ممتنع بالذات ہو وہ واجب بالغیر نہیں بن سکتا، جیسا کہ گزر چکا،

اور عنقریب ایک مستقل بیان میں تم کو بتایا جائے گا کہ جدلیوں متکلموں میں جو یہ مشہور ہے کہ ایک محال دوسرے محال کو مستلزم ہو سکتا ہے ان کا یہ قول کلی طور پر درست نہیں، ہاں! جزئی طور پر درست ہو سکتا ہے، خصوصاً جہاں دو محال کے درمیان عقلی علاقہ ہو، جیسے بالذات محال اور بالغیر محال میں علاقہ ہوتا ہے، میری مراد یہاں بالغیر محال سے وہ ہے جو ممتنع بالذات پر موقوف ہے، اور نہیں سمجھنا چاہئے کہ ایسے دو محالوں میں لزومی علاقہ ہو سکتا ہے، جن میں دونوں بالذات محال ہوں اسی طرح ایسے دو واجبوں میں بھی لزومی تعلق نہیں ہو سکتا جن میں بالذات دونوں واجب ہوں، کیونکہ دو چیزوں میں لزوم کا تعلق یا تو یوں پیدا ہوتا ہے ایک کا معلول

ہونا ضروری ہے، اس لیے کہ تلازم کے لیے ضروری ہے کہ ان میں سے ایک لازم دوسرے ملازم کی علت اور دوسرا معلول ہو، یا کسی علت واحدہ کا دونوں کو معلول ہونا، پس دو متلازم امور میں ایک کا کسی نہ کسی وجہ سے معلول ہونا ضروری ہے، اور معلول وہی ہو سکتا ہے جو ممکن بالذات ہو جیسا کہ تحقیق بھی ہو چکا ہے کہ غیر کی طرف احتیاج اور توقف کی علت امکان ہے امکان کے سوا کوئی دوسری چیز نہیں ہے، پس وہ جو ممتنع بالغیر ہے بجز ممکن بالذات ہونے کے اور کچھ نہیں ہو سکتا،

پس ایسے دو محال جن کا امتناع ذاتی ہو ان میں لزوم کا علاقہ نہیں ہو سکتا اور جب دو ذاتی محالوں میں تلازم نہیں ہو سکتا تو ایسی دو چیزیں جن میں ایک دوسرے کے منافی ہو اس میں لزوم کس طرح پیدا ہو سکتا ہے،

ایک وہم اور اس کا ازالہ

تم کہہ سکتے ہو کہ جب یہ باطل ہو چکا کہ کوئی مفہوم خواہ ممکن ہو یا محال اپنے منافی مفہوم کو مستلزم نہیں ہو سکتا تو پھر خلفی قیاسات کا کیا حشر ہوگا، جس میں کسی شئے کا اثبات اس کے عدم کو فرض کرکے کیا جاتا ہے اور جس میں ایک بات اسیلئے لازم آتی ہے کہ اس کے نقیض کو فرض کیا گیا تھا، مثلاً ایسی مقدار جو بالذات غیر قار ہو (یعنی زمانہ) اس کے لا متناہی ہونے کو اس طرح ثابت کیا جاتا ہے کہ زمانے کا عدم اس کے وجود سے پہلے اگر ہوگا تو اس عدم کو زمانے کے وجود پر ایسی قبلیت اور پہل حاصل ہوگی جس کو زمانی قبلیت کہتے ہیں، جس میں متقدم متاخر کے ساتھ جمع نہیں ہو سکتا، اسی طرح زمانے کا عدم اس کے وجود کے بعد اس امر کو مستلزم ہے کہ زمانے کا وجود اس وقت ہو جس میں اس کا عدم فرض کیا گیا تھا اور ایسی مقداریں جن کو کمیات قارہ اور مقادیر تعلیمی کہتے ہیں ان کے تناہی ہونے کو اس طور پر ثابت کیا جاتا ہے کہ ان کا عدم تناہی تناہی کو مستلزم ہے،

تم کو اس کے جواب میں یہ کہا جائے گا کہ (آخر دلیل خلف میں) تم کیا ارادہ کرتے ہو، اگر اس کا مطلب یہ سمجھتے ہو کہ جس ممتنع اور محال کے وقوع کو (اس دلیل میں) فرض کیا جاتا ہے وہ اگر نفس الامر میں واقع ہوگا تو اس وقت

اس کا عدم بھی اس کے ساتھ وقوع پذیر ہوگا' اگر کسی شے کی نقیض متحقق ہو گی تو نفس الامر میں خود وہ شے متحقق ہو جائے گی' (اور اسی بنیاد پر مثلاً کہا جاتا ہے) کہ اگر زمانے کا عدم اس کے وجود سے پہلے یا اس کے وجود کے بعد واقع ہو جائے تو زمانہ اپنے وجود سے پہلے اور اپنے وجود کے بعد معدوم نہ رہے گا (اگر دلیل خلف کا حاصل تم یہ خیال کرتے ہو) تو پھر یہ محض جھوٹ اور افترا پردازی ہے' کیونکہ یہ مفروضات اگر وقوع پذیر ہو جائیں تو اپنے تحقق اور وجود کے اعتبار سے یہ اپنے احکام و آثار کو قطعاً چاہیں گے' نہ یہ کہ ایسی باتوں کو مقتضی ہوں گے جو ان کی نقیض اور ان کے منافی ہیں' اور ان کے احکام و آثار کے وہ مخالف ہیں'

اور خلفی قیاسات و بیانات سے غرض یہ ہے کہ اگر ان امور (ممنوعہ) میں سے کسی کو اس طور پر فرض کیا جائے کہ اس کے سوا تمام ممکنہ حالات و واقعات' اوضاع و اطوار اپنی حالت پر باقی رہیں تو اس شے کا یہ فرض جو دوسرے ممکن اوضاع و حالات کی بقاء کے ساتھ زیر عمل آیا ہے ایسے نتیجے کی طرف لیجاتا ہے جو واقعے کے قطعاً خلاف ہے' کیونکہ یہ فرض دراصل ایک شے اور اس کی نقیض دونوں کا فرض بن جاتا ہے' یا یوں سمجھو کہ ایک ہی شے کے وجود کے ساتھ اس کے عدم کو بھی فرض کرنا پڑتا ہے'

بلا شبہہ یہی مقصد ہے جو دلیل خلف سے ان حکمانے ارادہ کیا ہے' ورنہ قطعاً ان کی غرض یہ نہیں ہے کہ شے کا اپنے منافی اور مناقض کے لیے لازم ہونا ضروری ہے' بلکہ کسی شے کے امتناع کو ضروری اس لیے ثابت کرنا چاہتے ہیں کہ اس کا فرض وجوداً و عدماً وضعاً و رفعاً اس نتیجے تک پہنچا دیتا ہے کہ اُس کا وجود تمام ممکن اوضاع و حالات کے ساتھ اس کے نقیض کو مقتضی ہے' گویا اس کا فرض اگر تحقیق کی جائے دراصل دو متنافیوں کے اجتماع کے مرادف وہم معنی ہے'

خلاصہ یہ ہے کہ خلفی بیانات میں فرض کا لفظ جو استعمال کیا جاتا ہے اس سے مطلب یہ ہے کہ جو چیز فرض کی گئی ہے وہ صرف مفروض ہے نہ کہ واقعی کوئی

امرِ محقق ہے، کیونکہ گو فرض تو صرف اس کی ذات کی جاتی ہے، لیکن چونکہ یہ فرض ایسی چیزوں کے ساتھ ہوتا ہے جو اس کے نقیض کو متلزم ہوتی ہیں، ورنہ اس شے کا فرض اس طور پر ہو کہ جس طرح کسی امرِ واقعی کو فرض کیا جاتا ہے تو اس صورت میں یہ واجب ہو جائے گا کہ اس کے فرض کے ساتھ تمام لوازم اور تمام ملزومات کو بھی فرض کیا جائے اور ہر قسم کے منافی اور مناقض امور جو اس کے منافی ہوں یا اس کے لوازم و ملزومات کے منافی ہوں ان کا رفع فرض کیا جائے تاکہ اس کا فرض واقعی کسی حقیقی امر کا فرض ہو جائے۔

ہمارے پیشِ نظر یہ مسئلہ نہیں ہے بلکہ قیاسِ خلف میں جو تقریر کی جاتی ہے وہ یہ ہوتی ہے،

کہ اگر ہم اس شے کو فرض کر لیں اور اس کا ہم تصور جمائیں تو اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ اس کا نقیض بھی متحقق ہو گیا ہے، یہ ہرگز غرض نہیں ہوتی ہے کہ اگر اس شے کا واقع میں تحقق ہو جائے تو اس کا عدم بھی واقع میں تحقق پذیر ہوگا،

بہرحال (ان تمام مباحث کا نتیجہ یہ ہوا کہ) دلیل خلف میں جس کو محال ثابت کیا جاتا ہے وہ ایک عقلی مفروضہ ہے کہ ذہن میں اس مفہوم کا تمثل وارتسام جس نوعیت کے ساتھ بھی ہوتا ہو، بس اس کے ذریعے سے عقل اس مفروضے کو فرض کرتی ہے، اور دو متنافی امور کے استلزام کے متعلق حکم کرتی ہے لیکن یہ حکم صرف مفہوم کی حد تک محدود ہوتا ہے، نہ یہ کہ وہ یہ حکم کرتی ہے کہ یہ عقلی مفروضہ دو متنافیوں کے اجتماع کو متلزم ہوتا ہے، اور ظاہر ہے کہ دو متنافیوں کے اجتماع کا مفہوم نفس اس حیثیت سے کہ ذہن میں اس کا تمثل اور تصور ہے یہ قطعاً محالات میں نہیں ہے، بلکہ اس کا شمار ممکنات میں ہے جیسا کہ اس کی طرف اشارہ پہلے بھی کیا گیا ہے،

اس کے بعد یہ بیان کیا جاتا ہے کہ ملزوم کا مفہوم یہ کسی ایسی واقعی شے کا عنوان نہیں ہے، جو عالم میں وقوع پذیر ہو،

پس یہیں سے بالآخر اس کا حاصل یہ نکلتا ہے کہ لازم کے انتفا سے ملزوم

سے اس کے انتفا کو ثابت کیا جاتا ہے، گویا اس میں ایک فرضی وضع اور شق پر شرطیہ بنایا جاتا ہے، جس کے لازم کی نفی اس فرض سے کے بطلان کو ضروری قرار دیتی ہے، گویا شرطی عقد و قضیہ اور استثنائی عقد دونوں مل کر اس حکم کے یعنی یہ کہ "مفروض محال ہے" اس کے ملزوم ہوتے ہیں، یعنی اس سے صرف مفروض کے فرض ہی کا محال ہونا نہیں ثابت کیا جاتا ہے،

تاکید و توثیق تم اس سے پہلے سن چکے ہو کہ جو بالذات واجب ہے وہ بالغیر واجب نہیں ہو سکتا، چاہیے کہ اپنے فکری تدبر کو اب ادھر بھی متوجہ کرو کہ جو ممتنع بالذات ہے اس کا کیا حال ہے، اور اسی پر قیاس کر کے حکم کرو کہ ممتنع بالذات کا بھی ممتنع بالغیر ہونا ناممکن ہے، ورنہ اس کا امتناع بھی غیر کے امتناع کے بطلان و رفع سے باطل ہو جائے گا، نیز کسی ذات واحد کے لیے دو عدم اور دو امتناع متصور نہیں ہو سکتے اور نہ دو ذاتوں کے لیے ایک عدم یا ایک امتناع کافی ہو سکتا ہے، جس طرح کسی ایک ذات کے لیے دو وجود کا تصور جائز نہیں ہو سکتا اور نہ دو وجوب کا، اور نہ دو ذاتوں کے لیے وجود واحد یا وجوب واحد قابل فہم ہے،

بہر حال اس سے یہ امر بخوبی روشن ہو گیا کہ وجود و عدم اور یوں ہی وجود کی ضرورت اور وجوب یا عدم کی ضرورت ان سب میں تکثر بغیر موضوع کی کثرت کے ناممکن ہے، اسی طرح ان کی وحدت بھی موضوع ہی کی وحدت کے ساتھ وابستہ ہے، پس ایسی صورت میں یہ محال ہو گا کہ کسی مفروضہ ماہیت کے لیے امتناع بالذات بھی ثابت ہو، اور بالغیر بھی، خواہ ان دونوں امتناعوں کا ثبوت ساتھ ساتھ ہو یا نوبت بہ نوبت اور علی سبیل البدلیۃ ہو،

پس جو بالذات محال ہو گا اس کے عدم کی ضرورت نفس ذات کا اقتضا ہو گی،

الحاصل اس سے یہ بھی واضح ہو گیا کہ ہر وجوب یا امتناع جو غیر سے حاصل ہو اس کا موضوع و موصوف ہمیشہ ممکن بالذات چیز ہو گی اور تم اس بات کو جان چکے ہو کہ امکان ذاتی کے معنی کے متعلق یہ ضروری ہے کہ اس کی نسبت وجوب بالغیر اور امتناع بالغیر کی طرف گویا نقص کی کمال کی طرف

نسبت ہے، تاکہ ممکن کا ان میں سے کسی ایک کے ساتھ اتصاف ممکن ہو سکے، اب یہاں یہ بھی معلوم ہونا چاہیے کہ عقل جس طرح وجود اول کے نور در روشنی کے برداشت کی تاب اپنے اندر نہیں رکھتی اور نہ اس پر قادر ہے کہ اول کی کنہ ذات اور اس کے مجد و شرف کو اس کی کبریائی کے آفتاب کی درخشانی، فرط ظہور، شدت فعلیت کی وجہ سے دریافت کرے یہی حال ممتنع بالذات کا بھی ہے کہ اس کی انتہائی کمی و نقص اور بے کمالی میں اس کا اس حد کو پہنچنا کہ شیئیت کے حدود سے وہ نکل گیا اس لیے کہ شے وجود سے جدا نہیں ہو سکتی، پس جس کے لیے وجود نہیں ہے اس کے لیے شیئیت بھی نہیں ہے،

اور ظاہر ہے کہ انسانی عقل اشیا کی ماہیت اور ان کی شیون کو تو جان سکتی ہے ایسے وجود کا ادراک کس طرح کر سکتی ہے جس کے لیے شیئیت کسی وجہ سے بھی ثابت نہ ہوتی ہو،

بہر حال (عدم ادراک میں دونوں مساوی ہیں، فرق دونوں میں یہ ہے کہ) ایک کا یہ حال فرط کمال اور شدت فعلیت کی وجہ سے ہے اور ممتنع بالذات میں یہ باتیں انتہائی نقصان اور غایت بطلان کی بدولت ہیں، اور جو چیز اول حق تعالیٰ سے جتنی زیادہ قریب ہو گی وہ اس حکم میں بھی خدا سے قربت رکھے گی جیسے عقل اول اور جو اس کے بعد ہیں، اسی طرح جو ممتنع بالذات سے جتنا قریب ہو گا وہ حکم میں بھی اس سے زیادہ قریب ہو گا جیسے ہیولی اولی، زمانے کی حرکت، اور جو ان کے مماثل امور ہیں، اور بعض ایسی چیزیں ہیں جن میں گویا درمیانی اور بین بین کا درجہ حاصل ہے اور اس کی مثال مادی اجسام ہیں۔

جیسا کہ ان کے متعلق عام قوم کا خیال ہے' یا ان کی مثال وہ اجسام ہیں جن کا وجود ہمارے خیال کی قوت کے ساتھ وابستہ ہے جیسا کہ ہمارا خاص نظریہ ہے، کیونکہ جسم کی جب تک صورت کسی مادے سے منتزع نہ کی جائے اس کا علم ممکن نہیں ہے جس کی تحقیق ہم "حواس اور محسوسات" کے مباحث میں آیندہ کریں گے، اور بشری عقول جب تک ان عنصری بدنوں کی تعمیر و تصرف و تدبیر میں منہمک و مشغول

ہیں، اسی وقت تک قسم اول کے ادراک سے عاجز ہیں، جس طرح چمگادڑوں کی نگاہیں آفتاب کی روشنی کے ادراک سے عاجز ہیں، کیونکہ سورج کی روشنی سے اس کی نگاہ میں چکاچوند پیدا ہو جاتی ہے، اسی طرح عقول بشری دوسری قسم کے ادراک سے بھی عاجز ہوتی ہے، جس کی وجہ ان موجودات کا ضعف اور ان کے کمالاتی نقصانات ہیں، جیسے دور کی چیزوں یا زیادہ چھوٹی چیزوں کے ادراک سے بینائی مجبور ہوتی ہے،

باقی تیسری قسم تو موجودات کا یہی وہ سلسلہ ہے جس کا ادراک وعلم بشری قوت کے بس میں ہے اور اس کے احاطے پر وہ قادر ہے جیسے ابعاد (یعنی طول و عرض وعمق) یا اشکال، مزہ رنگ وغیرہ کا حال ہے، اور وجہ اس کی یہ ہے کہ اس عالم میں اکثر انسانی نفوس کا مقام خیال اور حس کا مقام ہے، اور یہ قاعدہ ہے کہ عالم ومدرک کے لیے ضروری ہے کہ وہ بھی معلوم اور مدرک کی جنس سے ہو، جیسے غذا کے لیے یہ ضروری ہے کہ کھانے والے کی جنس سے ہو، اس لیے ان امور کا ادراک اس کے لیے آسان ہوتا ہے

فصل

ایسے امور جو ممتنع بالذات اور محال نہیں ہیں ان میں انسانی معلومات بننے کی صلاحیت ہے،

بعض کتابوں میں یہ بات پائی جاتی ہے کہ مرکب حقیقتوں کی معرفت اور ان کا علم اس لیے ممکن ہے کہ ان اجزا کی تعریف ہو سکتی ہے، جن سے ان حقایق کی تقویم ہوتی ہے، بخلاف بسائط کے کہ ان کی حقیقتوں کا تعقل ناممکن ہے، ان کے متعلق آخری پرواز یہ ہے کہ لوازم و آثار کی راہ سے ان کی تعریف کی جائے، مثلاً نفس کے متعلق یوں کہا جا سکتا ہے کہ "وہ ایک ایسی چیز ہے جو بدن کو حرکت دیتی ہے" اس تعریف میں جو بات معلوم ہے وہ صرف اس کا یہ حصہ کہ وہ بدن کے اندر حرکت پیدا کرنے والی ہے، لیکن خود نفس کی حقیقت اور اس کی ماہیت تو اب بھی وہ نامعلوم ہی ہے،

جن لوگوں نے مذکورۂ بالا دعویٰ کیا ہے ان کی دلیل یہ ہے کہ مختلف اشیا کی ماہیت کی تعیین میں جو اختلاف واقع ہو گیا ہے، اس کی وجہ یہی ہے کہ ہر ایک نے اس ماہیت کے کسی ایسے لازم کو جانا جو وہ نہیں تھا جسے دوسرے نے

جانا، نتیجہ یہ ہوا کہ ہر ایک نے اپنے معلوم لازم کے مطابق اس شے کے متعلق ایک حکم لگا دیا، لیکن اگر ہمیں واقعی اشیا کی اصل حقیقتوں کا علم ہوتا تو پھر ان کے قریب و بعید لوازم کو بھی ضرور جانتے، کیونکہ بجائے خود یہ بات ثابت ہو چکی ہے کہ علت کا علم معلول کے علم کا سبب بن جاتا ہے اور اگر بات ایسی ہوتی تو حقائق کے صفات میں کسی صفت کے جاننے کے لیے ہمیں دلیل و برہان کی حاجت نہ ہوتی، یہ وہ بات ہے جو اس مقام پر کہی گئی ہے، لیکن اس خیال والے نے شاید اس میں فرق نہیں کیا کہ کسی شے کی وجہ کا علم اور کسی شے کا کسی وجہ سے علم (یعنی علم بوجہ الشئے و العلم بالشئے بوجہہٖ) یہ دو جداگانہ باتیں ہیں، اس لیے کہ اول میں اس کی صلاحیت ہے کہ وہ قضیۂ طبیعیہ کا موضوع بن جائے جس کا حکم قریب و بعید لوازم تک تو کجا افراد تک نہیں پھیل سکتا، اور ثانی الذکر عام متعارف قضیے کے موضوع بننے کے لایق ہے، لیکن اس قضیے میں حکم حقیقی افراد تک تو متعدی ہوتا ہے لیکن عرضی افراد اور اس کے لوازم و ملزومات تک اس کا حکم بھی بجز عرضی طریقے کے اور کسی طرح نہیں پھیلتا، اور یہ قاعدہ ہے کہ اگر کسی شے پر کوئی حکم بالذات کیا جائے اور اس کی وجہ سے یہ حکم کسی دوسری چیز تک بالعرض متعدی بھی ہو جب بھی تیسری چیز تک ایسا حکم متعدی نہیں ہو سکتا، اور جب تیسرے تک بھی نہیں آ سکتا تو اس کے آگے کا جو حال ہوگا وہ خود معلوم ہو سکتا ہے،

پھر (یہاں پر) جن باتوں کا جاننا ضروری ہے ان میں سے ایک بات یہ بھی ہے کہ چند چیزوں میں جب لزومی علاقہ پیدا ہوگا تو ہمیشہ یہ وجود کے لحاظ سے ہوگا نہ کہ ماہیت کے اعتبار سے، ہاں! اگر ماہیت کے لحاظ سے کہیں یہ بات ہو بھی تو ماہیتوں کے محض ان لوازم تک یہ بات محدود ہوگی جن کا لزوم من حیث ھی ھی ہوتا ہے،

دوسری بات یہ ہے کہ خارجی موجودات سے ذہن میں جو بات متمثل و مرتسم ہوتی ہے وہ ان کی ماہیات و مفہومات ہوتے ہیں نہ کہ وجودی ہویات اور عینی اشخاص ہوتے ہیں، جیسا کہ اس کی تفصیل پہلے بھی گزر چکی، (اس بنیاد پر) عقل کو جو چیز معلوم ہوتی ہے وہ شے کی ماہیت ہوتی ہے،

اور اس کے عینی وخارجی لوازم جس کے تابع ہوتے ہیں وہ اس کا خارجی اور عینی وجود ہوتا ہے، بہرحال اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ جو چیزیں عین اور خارج میں واقع ہیں ان کے تعقل و ادراک کی وجہ سے ضروری نہیں ہے کہ ان کے قریب یا بعید لوازم کا بھی تعقل ہو، اور اسی سے گزشتہ بالا شبہے کا ازالہ ہو جاتا ہے، اور امام رازی نے مباحث مشرقیہ میں جو یہ لکھا ہے کہ :۔

"بسیط حقایق میں بھی اس کی صلاحیت ہے کہ وہ جانے جائیں اور معقول و مدرک بن سکیں، جس کی دلیل یہ ہے کہ مرکبات کے لیے ضرور ہے کہ ان کی ترکیب بسائط ہی سے ہو، اس لیے ہر کثرت میں وحدے بر بنائش واحد (ایک) کو ہونا چاہیے، پس اگر ان بسائط کا معقول و معلوم ہونا محال ہو تو حد (یعنی وہ تعریف جو ذاتیات کے ذریعے سے کی جاتی ہے) کی راہ سے مرکبات غیر معلوم و غیر معقول بن کر رہ جائیں گے، اور رسم (یعنی خارجی اوصاف و لوازم کی راہ سے) بھی ان کا علم ممکن نہیں، کیونکہ لوازم کے ذریعے سے کسی چیز کو جاننا اسی کو رسم کہتے ہیں،۔

اب سوال ہے کہ اگر یہ لوازم بھی بسیط ہیں تو پھر یہ بھی غیر معقول ہی رہیں گے، اور اگر یہ مرکب ہیں اور ان کے بسائط غیر معقول ہیں تو نتیجۃً پھر بھی وہ غیر معقول ہی بنے رہے،

خلاصہ یہ ہے کہ پھر اس میں بھی وہی گفتگو جاری ہو گی جو ان کے ملزومات میں کی گئی۔

پس حاصل یہ ہوا کہ بسائط کا علم و تعقل جائز و درست نہیں ہے، اس دعوے کے مدعی کے لیے ناگزیر ہے کہ وہ اس کا بھی مدعی ہو کہ انسان کسی چیز کو جان ہی نہیں سکتا، نہ حد کے ذریعے سے نہ رسم کی راہ سے، مگر ظاہر ہے کہ (اس قیاس) کی تالی باطل ہے، پس مقدم بھی باطل ہوا" (ختم شد عبارت رازی)۔

لیکن اس میں ابھی بحث ہے کیونکہ کہنے والے کے لیے یہ کہنے کی گنجائش ہے کہ جو شخص اس کا قائل ہے کہ مرکب ماہیتیں معلوم ہیں، اس کے لیے یہ کوئی ضروری

نہیں ہے کہ وہ اس بات کو بھی تسلیم کرے کہ ان مرکب ماہیتوں کا علم ان کے حقیقی بسائط کے ذریعے سے حاصل ہوتا ہے اس لیے کہ ہم اس کو نہیں مانتے کہ کسی مرکب شے کا حدود کے ذریعے سے جاننا اس کے اجزا کے جاننے یا اجزا کے اجزا کے جاننے سے حاصل ہوتا ہے تا ایں کہ مرکب کا علم بسیط کے علم پر منتہی ہو جائے"

بلکہ ہو سکتا ہے کہ کسی مرکب شے کی حد کے لیے صرف اس کے قریبی اجزا کا علم اور وہ بھی رسماً ہی کیوں نہ ہو کافی ہوتا ہے نیز یہ بھی کہنے والے کہہ سکتے ہیں کہ ہم یہ نہیں مانتے کہ مرکب اشیا کی معرفت وعلم کے لیے ضروری ہے کہ ان کے اجزا کی معرفت حاصل کی جائے خواہ یہ اجزا قریبی ہوں یا بعید بلکہ بسا اوقات ایک ایسی راہ سے یہ مرکب حقایق جانے جاتے ہیں جس کے متعلق نہ یہ کہہ سکتے ہیں کہ یہ علم ان کی کنہ کے ذریعے سے حاصل ہوا، اور نہ یہ کہہ سکتے ہیں کہ یہ معرفت حد کی راہ سے یسر آئی، بلکہ اس کا ذریعہ حضوری مشاہدہ ہوتا ہے، یا آثار و لوازم کے ذریعے سے یہ تعریف بالرسم ہوتی ہے، اب اگر بات ان لوازم و رسوم میں کی جائے (جیسا کہ امام نے کیا ہے) تو اس وقت یہ کہا جائے گا کہ یہ لوازم خواہ بسیط ہوں یا مرکب ان کا علم نہ کنہ کے ذریعے سے حاصل ہوا ہے، اور نہ ان کے حقایق کے ذریعے سے بلکہ ان کی معرفت مختلف وجوہ میں سے کسی خاص وجہ کی راہ سے حاصل ہو گی، اور جس کا یہ دعویٰ ہے کہ بسائط غیر معقول و غیر معلوم ہیں"۔

اس کی غرض یہ ہے کہ ان کے حقایق کا علم و تعقل نہیں ہو سکتا، اور نہ ان کو کنہ ذات کی راہ سے آدمی جان سکتا ہے، یہ مطلب ہرگز نہیں ہے کہ ان کے کسی وجہ سے بھی نہیں جان سکتا، مثلاً مفہومات عامہ کی راہ سے مثلاً شیئیت (ان کا چیز ہونا) ممکنیت (ان کا ممکن ہونا) یا اس کے سوا عام وجوہ مفہومات، بلکہ اس مقام میں حق یہی ہے کہ جو بسائط کے غیر معلوم ہونے کا مدعی ہے، اس سے پوچھا جائے کہ تمھاری مراد بسیط سے کیا ہے، آیا بسیط مفہوم ہے، یا بسیط موجود ہے، پس اگر یہ مقصد ہے کہ خارجی وجود کا اس کی شخصی ہویت کے ساتھ اس طرح علم حاصل کرنا کہ اس سے عقلی صورت ذہن میں حاصل ہو، اور اس کے مطابق ہو، خارجی وجود کے علم کی یہ صورت ناممکن ہے، اگر اس نے یہ ارادہ کیا ہے تو تم کو یہ معلوم ہو چکا ہے، کہ یہ محض بے بنیاد بات ہے، جیسا کہ وجود کے مباحث کے ذیل میں

اس کی تفصیل گزر چکی۔

اور اگر مطلب یہ ہے کہ بسیط مفہوموں سے کسی مفہوم کو عقل نہیں جان سکتی تو اس کا اہمال ظاہر ہے، اس لیے کہ عقل مصدری کون (یعنی مصدری بودن) شئیت (چیز کا چیز ہونا) الذی (جو) ما (جو) وغیرہ مفہومات کا ادراک کرتی ہے، اب ایسی صورت میں ہر شے سے جو چیز معقول و معلوم ہوتی ہے، وہ کوئی مرکب مفہوم ہوتا ہے یا بسیط، اگر وہ بسیط مفہوم ہے تو چند حالات ہو سکتے ہیں۔

یہ بسیط مفہوم کسی شے بسیط کی کنہ ہو گی، یا اس کی وجہ ہو گی۔

پہلی صورت میں بسیط شے کی کنہ کا علم حاصل ہو گیا، دوسری صورت میں بھی اس وجہ کی کنہ معقول و معلوم قرار پائے گی، اگرچہ جس کی وہ وجہ ہے اس کی کنہ کا تعقل نہ ہوا ہو، لیکن خود وجہ کی کنہ کا تو یہ بجنسہٖ تعقل ہے، کیونکہ اگر ہر وجہ کا علم کسی دوسری وجہ کے ذریعے سے حاصل ہو، یہی قاعدہ ٹھیرایا جائے تو اس کا لازمی نتیجہ یہ ہے کہ وجود کا ایک سلسلہ نکل پڑے گا، جو لامحدود ہوگا، اور اس کے تعقلات بھی لاانتناہی حدود تک پھیل جائیں گے، یا دور لازم آئے گا، پس دونوں صورتوں کا حاصل یہ نکلے گا کہ کسی شے کا تعقل ہی ممکن نہ ہو، اور لازم ظاہر ہے کہ باطل ہے پس ملزوم بھی اسی طرح باطل ہو گیا،

اور اگر شے سے جو مفہوم حاصل ہوتا ہے وہ مرکب ہو تو بسیط یقیناً اس کا جز ہو گا کیونکہ کسی مفہوم کا ایسے مفہومات سے مرکب ہونا محال ہے جو غیر متناہی ہوں اور باہم ایک دوسرے میں متداخل اور سمائے ہوئے ہوں اور بالفرض اگر مفہومات میں عدم تناہی کو جائز بھی مان لیا جائے جب بھی ایک واحد بسیط کا ہونا یہاں اس لیے ضروری ہے کہ کثرت خواہ غیر متناہی کیوں نہ ہو اس میں واحد کا ہونا واجب ہے کہ واحد ہی تو کثرت کا مبدء ہوتا ہے۔

یہاں یہ بات بھی جاننے کی ہے کہ شیخ الرئیس نے تعلیقات شفا میں اس موقع پر اپنا یہ بیان درج کیا ہے:۔

"آدمی کے بس میں یہ نہیں ہے کہ وہ اشیاء کے حقایق تک دسترس حاصل کر سکے، ہم لوگ دنیا کی چیزوں کے متعلق بجز اس کے

خواص و لوازم یا اعراض کے ادراک کیا جاتے ہیں، ہمیں قطعاً ان فصول کا علم نہیں ہے جو ان حقایق کی مقوم ہیں، اور واقع میں ان کی حقیقتوں کے قوام میں شریک ہیں، بلکہ ہم جو کچھ بھی جانتے ہیں وہ صرف یہ ہے کہ یہاں کچھ چیزیں ہیں جن کے کچھ خواص ہیں، اور اعراض ہیں، کیونکہ ہم نہ اول کی حقیقت جانتے ہیں، نہ عقل کی، نہ نفس کی، نہ فلک کی، نہ آگ کی نہ ہوا کی، نہ پانی کی، اور نہ زمین کی، اور نہ اعراض ہی کے حقایق کا ہمیں علم ہے، اس کی مثال یہ ہے کہ ہم مثلاً جوہر کی حقیقت کو نہیں جانتے بلکہ ہم ایک ایسی شے کو جانتے ہیں، جس کا یہ خاصہ ہے یعنی یہ کہ " وہ موجود ہے" لیکن کسی موضوع (محل مستغنی) میں نہیں، لیکن یہ جوہر کی قطعاً حقیقت نہیں ہے، اسی طرح ہم جسم کی حقیقت کو بھی نہیں جانتے ہیں بلکہ ایک ایسی چیز کو ہم جانتے ہیں جس کے یہ خواص ہیں، طول، عرض، عمق، یونہی ہم حیوان کی بھی حقیقت کو نہیں جانتے ہیں بلکہ صرف یہ جانتے ہیں کہ ایک شے ہے جس کی خاصیت ادراک اور عقل ہے، کیونکہ مدرک، عالم، فعال" یہ حیوان کی حقیقت نہیں ہے بلکہ اس کی خاصیت ہے، اور اس کے لوازم میں سے ہے، ورنہ اس کی جو حقیقی فصل ہے، ہم اس کو نہیں جانتے ہیں، اسی لیے اشیا کی ماہیتوں میں اس قدر اختلاف واقع ہو گیا ہے، کیونکہ ہر ایک اس کے متعلق اس بات کو جانتا ہے جو وہ نہیں ہوتی جیسے دوسرے نے جانا اور وہ بیچارہ اسی علم کے مطابق حکم کرتا ہے، ہم دراصل ایک مخصوص شے کو ثابت کرتے ہیں جس کے متعلق ہمیں یہ علم ہوتا ہے کہ اس مخصوص شے کی یہ خاصیت یا خاصیتیں ہیں، پھر اس شے کے دوسرے خواص تک ان خاصیتوں کے ذریعے سے جنھیں ہم پہلے جان چکے ہیں ہمیں رسائی حاصل ہوتی ہے، پھر اس کو ہم اس کی انّیت اور ہستی کے جاننے کا وسیلہ بناتے ہیں جیسے نفس و مکان وغیرہ کا معاملہ ہے، جن کی انیت اور ہستی کو ہم ثابت کرتے ہیں، لیکن ان کی ذاتوں کے ذریعے سے نہیں

بلکہ ان کی طرف جو چیزیں منسوب ہیں ان کو جان کر یا جو چیزیں انھیں عارض ہوتی ہیں یا ان کے ساتھ لازم ہیں۔

نفس کے اندر اس کی مثال ایسی ہے کہ مثلاً ہم نے ایک جسم کو دیکھا جو متحرک ہے پس ہم نے (اس جسم متحرک) کے لیے ایک محرک کی ضرورت ثابت کی، پھر ہم نے ایک ایسی حرکت کا مشاہدہ کیا جو تمام اجسام کی حرکات کی مخالف تھی اس سے ہم نے یہ جانا کہ اس حرکت کا کوئی خاص محرک ہے اور اس کی کنہ ایسے صفات ہیں جو دوسرے محرکات کے نہیں ہیں، پھر ہم نے ایک ایک خاصہ ایک ایک لازم کا جائزہ لیا، اس ذریعے سے ہمیں اس کی انیّت اور ہستی تک رسائی میسر آئی" (تمّ کلام الشیخ)۔

میں کہتا ہوں کہ شیخ کے کلام کا مطلب وہی ہے جس کی طرف میں نے اشارہ کیا ہے، اور وجود کے مباحث میں دلیل قایم کر چکا ہوں کہ وجود کے افراد پر کوئی دلیل و برہان اس کے سوا نہیں ہے کہ اس کے اثبات کے لیے اگر کوئی حیلہ تراشا جائے تو ایک حد تک وہ "لمی برھان" کے ساتھ صورۃً مشابہ ہوگا، جیسا کہ ہم نے اس کا بھی ذکر کیا ہے کہ کسی موجود کی حقیقت خصوصیت کے ساتھ بجز حضوری مشاہدہ کے اور کسی ذریعے سے نہیں جانی جا سکتی، اور اشیا کے فصول ہمارے مسلک میں بجنسہٖ وہی خارجی صورتیں ہیں، اسی لیے یہ زیادہ مناسب ہے کہ فصول کے علم کا ذریعہ بجز ان مفہوموں اور عنوانوں کے اور کوئی چیز نہ ٹھیرائی جائے، جن پر یہ مفہومات صادق آتے ہیں، فصول اگرچہ اس مرکب مفہوم میں جس کا نام "حد" ہے داخل ہوتے ہیں (حد سے مقصود وہ مرکب مفہوم ہے) جو ایک جز جنس نامی اور ایک جز فصل نامی سے ترکیب یافتہ ہوتا ہے، لیکن وہ صوری وجود جس کی وجہ سے شے خود حقیقت یا حقیقت والی بنتی ہے اس سے یہ فصول خارج ہوتے ہیں، شیخ نے ایک جگہ شفا میں یہ لکھا ہے جس کا حاصل یہ ہے:۔

"حیوان کی فصل حساس کا مفہوم نہیں ہے، بلکہ حساس کی جوہر ذات وہی جس کے ذریعے سے حیوان کی ذات کی تکمیل ہوتی ہے،

اور اس کی حقیقت اس کی ہویت اس کے ذریعے سے پوری ہوتی ہے، اور یہی حال تمام انواع اور اجناس کے فصول کا ہے، پہلی کو فصل منطقی اور دوسری کو فصل اشتقاقی کہتے ہیں، کیونکہ نوع مرکب پر وہ محمول نہیں ہوتے اور جو اس پر محمول ہوتا ہے وہ مفہوم ہے (جو اس مرکب نوع سے) حاصل کیا گیا ہے، اور واقعہ یہ ہے کہ دراصل اس مفہوم کی حیثیت اس شے کے لوازم میں سے ایک لازم کی ہوتی ہے۔

اور اسی مقام سے یہ معلوم کیا جا سکتا ہے کہ وجود کے لیے (ذہن سے باہر بھی) خارجی اور اعیانی تحقق ہے، اور یہ (وجود) صرف ایک ایسا عقلی انتزاعی اضافی معنیٰ ہی نہیں ہے جو اپنے مضاف الیہ کی کثرت سے متکثر ہوتا ہے جیسا کہ متاخرین کا گمان ہے۔"

شیخ کا یہ کلام میرے دعوے کے متعلق سچ پوچھو تو نص قطعی کا حکم رکھتا ہے،

فصل
ممکن کے اقسام

ممکن کبھی ایسا بھی ہوتا ہے جس کا وجود خود اپنی ذات کے لیے ممکن ہے، اور ایسا ممکن بھی ہوتا ہے جس کا وجود دوسرے کے لیے ممکن ہے اور ایسا ممکن جس کا وجود دوسرے کے لیے ممکن ہو اس کے وجود کا خود اپنی ذات کے لیے ممکن ہونا ضروری ہے لیکن اس کا عکس ضروری نہیں، کیونکہ ایسے ممکنات بھی ہوتے ہیں جن کا وجود خود اپنی ذات کے لیے تو ممکن ہے لیکن دوسری شے کے لیے یا دوسری شے میں ہو کر اس کے وجود کا تحقق ممکن نہیں ہوتا، بلکہ دوسری شے کے لیے ان کا وجود یا واجب ہوگا جیسے مادّے کے اعتبار سے صورت کا حال ہے، اور اپنے موضوع و محل سے اعراض کے وجود کو نسبت ہے،

یا دوسری شے کے لیے ان کا وجود ممتنع ہوگا جیسے وہ جواہر جو خود اپنی ذات کے ساتھ بغیر محل کے قایم ہیں (ظاہر ہے کہ دوسرے کے لیے یعنی دوسرے میں ہو کر ان کا پایا جانا ممتنع اور محال ہے پس اس کا وجود دوسرے کے لیے ممکن نہیں بلکہ ممتنع ہوا) پھر جو ممکن الوجود لذاتہ ہوتے ہیں ان کی حالت کبھی تو یہ ہوتی ہے کہ خود ان کا اپنا امکان ہی اس کے لیے کافی ہوتا ہے کہ ان کی علت اور سبب سے ان کے وجود کا فیضان ہو جائے، اور کبھی یہ حالت نہیں ہوتی ہے، اس امر کی

تحقیق کے لیے ایک مقدمے کو آگے بڑھانے کی ضرورت ہے اور وہ یہ کہ تمام ممکنات کل کے کل ایک ایسے سبب کے ساتھ وابستہ اور اس کی طرف منسوب ہیں جو تمام حیثیات سے واجب الوجود ہے، ہم اس کی تفصیل سے فارغ ہو چکے ہیں اور جو ایسا ہوگا محال ہے کہ اس سے بعض چیزوں کا صدور تو ہو سکے اور بعضوں کا نہ ہو سکے اور بعض صلاحیت و قابلیت والی چیزوں پر تو اس سے وجود کا فیضان ہو جائے اور بعض پر نہ ہو، بلکہ ضرور ہے کہ سب سے اس کو مساوات کی نسبت ہو اور بغیر کسی خلل کے ہر ایک کے لیے اس کا فیض عام ہو۔

لیکن اس پر بھی دلیل قایم ہو چکی ہے کہ سلسلۂ علیت و سببیّت میں بعض ممکنات بعض ممکنات سے پہلے بالذات پائے گئے ہیں، نیز بعض حوادث کو بعض حوادث کے پیچھے آتے ہوئے دیکھنا روزمرہ کا مشاہدہ ہے۔

میں کہتا ہوں کہ افاضہ اور صدور میں یہ اختلاف بالذات واجب الوجود کی وجہ سے نہیں ہے، بلکہ ماہیات کے ذاتی امکانات میں جو اختلاف ہے یا (مواد قابلہ میں جو استعدادی صلاحیت کا اختلاف ہے) یہ اس کا نتیجہ ہے، الغرض اس امر میں تمام ممکنات مشترک ہیں کہ ان کے لیے اور ان کی ماہیت کے لیے ایک فی نفسہ ذاتی امکان ہے، پس اگر یہ امکان اس کے لیے کافی ہے کہ واجب الوجود سے اس پر وجود کا فیضان ہو جائے تو اس کے لیے لابدی اور ضروری ہے کہ ابداعی طور پر موجود ہو، (یعنی بغیر کسی شئے کے نیست سے ہست ہو جائے) اور اس کو کسی زمانے سے کوئی خصوصیت نہ ہو لیکن با ایں ہمہ یہ جائز ہو سکتا ہے کہ اس کے امکانات باہم اولویت اور اقدمیت، اشدیت میں متفاوت ہوں، آخر عقل ثانی کا امکان ظاہر ہے کہ عقل اول کے امکان کے مانند نہیں ہے اس لیے کہ عقل اول کا وجود عقل ثانی کے لیے ممنوع ہے، جس کی وجہ یہ ہے کہ عقل ثانی کے لیے مطلق وجود کا حصول دراصل اس وجود کے امکان کے ضمن میں ہوتا ہے جو عقل اول کے بعد ہو، جیسے عقل اول کا امکان اسی وجود کے اعتبار سے ہوتا ہے جو وجود واجب کے بعد ہو، اور یہی حال تمام ان مخلوقات کا ہے جو ابداعی طور پر پیدا ہوتے ہیں اس کی کچھ تفصیل آگے بھی آئے گی۔

اور اگر اس قسم کے امکانات فیضان وجود کے لیے کافی نہ ہوں بلکہ ان کے سوا اور دوسرے شروط کی بھی ضرورت ہو جو اصل ماہیت پر زائد ہوں اور اس کے بعد وجود کے قبول کرنے کے لیے آمادہ ہو تو اس قسم کے ممکن کے امکان کی بھی دو قسمیں ہیں، ایک تو وہ امکان جو ماہیت کے لیے ذاتی طور پر ثابت ہو، اور یہ امکان یہ ہے کہ شے کا اس طرح ہونا کہ نفس اس کی ماہیت کے اعتبار سے یہ بات ہو کہ اس کے وجود یا عدم کے فرض کرنے سے محال لازم نہ آئے اور دوسرے کا نام امکان استعدادی ہے، اور اس کے بھی وہی معنی ہیں لیکن اس میں شے ممکن کے وجود خاص کا لحاظ کرنا پڑتا ہے، ایسا وجود خاص جس کا حصول بغیر چند شروط کے اجتماع اور موانع کے ارتفاع کے نہیں ہو سکتا۔

پس وہ جو کہا گیا ہے کہ (امکان استعدادی) امکان کے ایک مستقل معنی کا نام ہے، صحیح نہیں ہے، ہاں یہ دونوں موضوع کے لحاظ سے مختلف ہیں جیسا کہ تم قوت و فعل کی بحث میں آیندہ جانو گے۔

پھر تم کو یہ معلوم ہونا چاہیے کہ ان شرائط کے لیے ضروری ہے کہ ممکن کے وجود سے پہلے ہوں، اور تقدم بھی تقدم زمانی ہونا چاہیے، ورنہ حادث حادث باقی نہیں رہے گا، اور یہ خلاف مفروض ہے، نیز یہ بھی لابدی ہے کہ اس استعداد کے حصول کے لیے ایسے حوادث سے گزر چکے ہوں جن کے لیے کوئی خاص حد مقرر نہیں کی جا سکتی۔

نیز یہ ضرور ہے کہ (ایسی شے ممکن) متجدد الذات نو بہ نو ہونے والی ایسی ہویت ہو کہ نو پیدائی اور حدوث و انقضاء اور گزشتنی اور گزاشتنی اس کے ذاتی صفات ہوں، پھر اسی کے ساتھ ساتھ یہ بھی ضروری ہے کہ ان حوادث کا کوئی محل ہو جو ان حوادث کے بدولت پورے طور پر اس چیز کے قبول کرنے کے لیے تیار ہو، جس کا حدوث بعد کو ہوگا اور یہ مادہ ہے۔

مرحلۂ سوم

جعل اور اس کے متعلقات کی تحقیق

فصل

جعل کے متعلق محل نزاع کی تعیین اور متعلقہ اختلافات کے میدان کی تحدید

جعل کبھی بسیط ہوتا ہے یعنی خود براہ راست کسی شے کی (جاعل) سے ایسی بخشش و افاضہ کہ جس کا تعلق خود (مجعولوں) کی ذات سے ہو اور ترکیب کی آلودگی سے وہ پاک ہو۔

اور جعل کبھی مؤلف و مرکب ہوتا ہے جس کے معنی یہ ہیں کسی ایک چیز کو دوسری چیز بنانا یا ایک شے کو دوسری شے کر دینا اس جعل پر وہی اثر مرتب ہوتا ہے جسے ہلیۂ ترکیبیہ حملیہ کا مفاد کہتے ہیں جعل باین معنی دو طرفوں کو چاہتا ہے یعنی یہاں دو چیزیں ہوں گی ایک تو مجعول دوسری مجعول الیہ

اور جس نے یہ گمان کیا ہے کہ جعل مرکب کی انتہا بھی بالآخر جعل بسیط ہی پر باین معنی ہو جاتی ہے کہ آخر کار اس کا تعلق کسی ایک ہی شے سے باقی رہ جاتا ہے جیسے تلبس (آراستگی) یا صیرورۃ (ہو جانا) یا اتصاف اتصاف کے ساتھ اتصاف کا حال ہے یا جو اس کی مماثل ایسی چیزیں ہوں جن کا تعلق (وجود پذیری) کے مراتب میں بالآخر شے واحد سے ہو جاتا ہے لیکن یہ خیال درست نہیں ہے کیونکہ یہ اضافتیں اور نسبتیں جیسے صیرورۃ (ہو جانا) یا اتصاف وغیرہ ہے کہ جعل کی دوسری قسم (یعنی جعل مرکب) کے اندر ان کی شرکت اس حیثیت سے ہوتی ہے کہ اس جعل کے دونوں اطراف کے لحاظ کے لیے ان کو بطور آئینے کے استعمال کیا جاتا ہے یا دونوں اطراف میں سے ایک کو دوسری کے ساتھ جو نسبت ہوتی ہے اس نسبت کے لحاظ کا ان کو آلہ بنایا جاتا ہے پس جعل مرکب کے اندر ان نسبتوں کی شرکت اور

ان کا دخول صرف ضمنی اور تبعی ہی طور پر ہو سکتا ہے، نہ کہ استقلالی حیثیت سے،

اور اگر ان نسبتوں کو بالذات التفات و توجہ کا مرکز بنا لیا جائے اور ان کے ساتھ استقلالی لحاظ کا تعلق اس طرح پیدا ہو جائے کہ ان نسبتوں کو بجائے خود منجملہ دیگر ماہیتوں کے مستقل ماہیت کی حیثیت عطا کی جائے خواہ ان کا شمار خارجی ماہیتوں میں ہو یا ذہنی میں تو اس کے بعد ان کے متعلق نئے سرے سے یہ سوال اٹھے گا کہ نفس اپنی ذات کے اعتبار سے آیا یہ کسی جاعل اور خالق کی محتاج ہیں یا اس حیثیت سے تو جاعل سے مستغنی اور بے نیاز ہے، لیکن جب ان کا اتصاف کسی ایسی چیز سے ہوتا ہے جو اس کی ذات کے قوام میں شریک نہیں ہے تو اس اتصاف میں وہ جاعل کی محتاج ہو جاتی ہیں۔

(بہر حال میں جس بنیاد پر اس گمان کو غلط خیال کرتا ہوں) اس کی دلیل بالکل واضح ہے، بلکہ عالم ذہنی میں اس کی ایک عمدہ نظیر بھی ہے، جس سے میرے مقصد کے سمجھنے میں آسانی ہو گی میری مراد تصور و تصدیق سے ہے،

دیکھو! تصور ادراک کی ایک ایسی قسم ہے کہ اس کا تعلق بجز شے کی ماہیت کے کسی دوسری چیز کے ساتھ ہو ہی نہیں سکتا، خواہ کوئی سی چیز ہو، لیکن تصور کا تعلق صرف اس شے کی ماہیت ہی سے ہو گا، مگر اسی ادراک کی دوسری قسم تصدیق ہے کہ ہمیشہ وہ دو اطراف یعنی موضوع و محمول کو اس طرح چاہتی ہے کہ ان دونوں کے درمیان نسبت تبعی اور طفیلی طور پر داخل ہو، الغرض ذہن میں خود شے کا حصول یہ تو تصور کا اثر ہے، اور کسی ایک چیز کا دوسری چیز ہو جانا، یا بن جانا یہ تصدیق کا اثر ہے۔

(اب یہ بات معلوم ہونی چاہئے) کہ جعل مرکب کا تعلق صرف ان عرضی امور کے ساتھ مخصوص ہے جو (ماہیت کو خارج سے) لاحق ہوتے ہیں، کیونکہ واقع میں ذات ان عوارض سے خالی ہوتی ہے (اس لیے ضرورت ہوتی ہے کہ کوئی باہر سے اس میں ان عرضیات کا اضافہ کرے)۔

نیز جعل مؤلف کے متعلق ایک قانون یہ بھی ہے کہ خود کسی شے اور اس کی نفس ذات کے درمیان یا شے اور اس کی ذاتی کے درمیان

جعل مؤلف حائل نہیں ہوسکتا' اور نہ اس کی ضرورت کبھی واقع ہوسکتی ہے' مثلاً "انسان انسان ہے" یا "انسان حیوان ہے" (اس کے لیے جعل مؤلف کی ضرورت نہیں ہے) کیونکہ کسی شے کا خود اپنی ذات ہونا یا بعض ذاتیات ہونا' یہ تو ایک امر ضروری ہے' اور ضروری ظاہر ہے کہ جاعل سے مستغنی اور بے نیاز ہوتا ہے'۔

میں یہ نہیں کہہ رہا ہوں کہ نفس شے کا حصول یا شے کے مقومات و ذاتیات کا حصول یہ علت اور سبب سے بالبداہتہ بے نیاز و مستغنی ہے' کیونکہ "معلم اول" اور رواقیوں کے پیروکاروں کے درمیان اختلاف کا جو میدان ہے وہ تو یہی ہے اس وجہ سے کہ معدوم کی نفی خود اپنی ذات سے بھی ہوسکتی ہے' جیسا کہ متکلین کے ایک گروہ کے سوا سب کے نزدیک مسلم ہے' اس لیے اس پر تو سب متفق ہیں کہ مطلق وجود سے کسی شے کا تقوم جدا نہیں ہوسکتا' لیکن اس کے بعد نزاع کی ابتدا گزشتہ بالا مسئلے سے ہوتی ہے' اس سے پہلے بھی ان کے بعض ہوسات کا تذکرہ میں نے کیا ہے' مثلاً عام مشائین ادھر گئے ہیں کہ جاعل کا پہلا اثر وجود معلول ہے جس کی تفسیر متاخرین نے موجودیت سے کی ہے' یعنی معلول کی ماہیت کا وجود کے ساتھ اتصاف (جیسا کہ میں نے پہلے بھی بیان کیا ہے) ورنہ کسی نے یہ نہیں کہا ہے کہ جاعل کا پہلا اثر اتصاف کی ماہیت ہے' یا معلول کی ذات ہے' یا خود وجود ہے' کیونکہ اپنے تصوری حقایق کے لحاظ سے ماہیتیں ان لوگوں کے خیال میں جاعل سے مستغنی و بے نیاز ہیں'۔

اور حکما کا دوسرا گروہ جو اشراقیوں کے نام سے مشہور ہے' ان کا مسلک یہ ہے کہ جاعل کا اثر اور وہ چیز جسے جاعل اولاً اور بالذات پیدا کرتا ہے وہ خود ماہیت ہی ہوتی ہے' پھر جاعل کے اس جعل کو ماہیت کا موجود ہونا خود بخود اس طور پر لازم اور ضروری ہو جاتا ہے جس میں جاعل کی طرف سے نہ وجود کا افاضہ ہوتا ہے اور نہ (وجود کے ساتھ ماہیت کو جو اتصاف ہوا ہے) اس اتصاف کا کیونکہ وجود اور اتصاف یہ دونوں چیزیں صرف ذہنی باتیں ہیں' جن کا مصداق خود وہ ماہیت ہے جو جاعل سے صادر ہوتی ہے' گویا جس طرح ذات کے ذات ہونے کا مصداق خود ذات اس طور پر ہوتی ہے کہ اس کے لیے یعنی مصداق بننے کے لیے دوسرے امر کی ضرورت قطعاً نہیں ہوتی' آخر معلول کی ذات مثلاً انسان کی ذات

جب علت سے صادر ہو جائے تو ظاہر ہے کہ اس صدور کے بعد پھر اس کو کسی ایسے جاعل کی کیا حاجت ہے جو انسان کی ذات کو انسان بنا دے' الغرض ماہیت جاعل سے صادر ہونے کے بعد جاعل اور خالق سے مستغنی ہو جاتی ہے' یہ وہم یہاں کسی کو نہ ہو کہ ذات کا خود ذات ہونا خود ذات پر مبنی ہے' اور ذات چونکہ مجعول و مخلوق ہے اور جاعل و خالق کی محتاج ہے' تو اس بنیاد پر یہ نسبت (یعنی ذات کا ذات ہونا) یہ بھی جاعل کی محتاج ہو گی' اور اس کی مخلوق ہو گی' اسی طرح یہ بات بھی ہے کہ ذات کا اس طرز پر موجود ہونا بھی تو ظاہر ہے کہ اس جعل سابق کا محتاج ہے' کیونکہ اس کے جواب میں میں یہ کہتا ہوں کہ اس احتیاج میں جو کسی شے کو بالذات کسی سے ہو اور اس میں جو احتیاج بالعرض ہو' اور محض اتفاقی ہو' بہت فرق ہے' پس بلاشبہ ذاتیات کا ذات پر صدق یا لوازم ماہیات کا ماہیات سے تعلق یہ کسی جاعل کی جعل و ساخت یا کسی موثر کی تاثیری کار فرمائی کا قطعاً محتاج نہیں ہے' بلکہ ان امور کا جعل اور ان کی آفرینش وجوداً و عدماً ذات کی آفرینش اور جعل کی تابع ہے۔

پس اگر ذات مجعول و مخلوق ہے تو اس کے لوازم اور اس کے ذاتیات سب ہی اسی جعل و خلق کے ذریعے سے مجعول ہو گئے' جو ذات سے متعلق ہوا تھا' اور اگر ذات ہی غیر مجعول و غیر مخلوق ہے تو ان کے ذاتیات اور لوازم بھی غیر مجعول ہی رہیں گے' اور اسی بے جعلی کے اعتبار سے غیر مجعول رہیں گے۔ جو ذات کے لیے ثابت تھی' اور جس طرح ازلی ضرورت اور وجوب' علت کی احتیاج کا ازالہ کر دیتے ہیں' یہی حال ذاتی ضرورت اور وجوب کا بھی ہے' البتہ دونوں میں اگر کچھ فرق بھی ہے تو یہ ہے کہ پہلی صورت یعنی ازلی ضرورت میں تبعی اور طفیلی احتیاج بھی باقی نہیں رہتا' بخلاف دوسری صورت کے یعنی "ذاتی ضرورت" سے اس احتیاج کا ازالہ نہیں ہوتا'

الغرض جاعل اور خالق انسان کی ماہیت کو بناتا اور اس کام کو کرتا ہے' پھر یہی انسان انسان بھی ہے' اور حیوان بھی' اور یہی تعلم و کسب کے لائق جس میں کسی جعل مؤلف کو قطعاً دخل نہیں ہے اور نہ یہ باتیں خود جعل بسیط کے نتائج ہیں جیسا کہ محقق دوانی اور ان کے شاگردوں نے یہ سمجھ کر کہ یہی

اشراقیوں کا مذہب ہے قابل قبول خیال کیا ہے، حالانکہ اشراقیوں کے اس قول کا کہ "ماہیتوں کے ذاتیات بجنسہ ماہیت کے جعل سے مجعول ہوتے ہیں" اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ انسان کا انسان ہونا یا حیوان ہونا یعنی ان دونوں کے حمل کا مصداق ہونا، یہ اس کا نتیجہ ہوتا ہے، کہ جاعل نے اسے بنایا ہے بلکہ ان کی غرض یہ ہوتی ہے کہ ماہیت کا جعل بجنسہ اس کا جعل بسیط ہے، بلکہ جعل بسیط کا ابتدائی تعلق در اصل ذاتیات و مقومات سے ہوتا ہے پھر ماہیت سے، پھر لوازم سے جو اس پر خود مرتّب ہو جاتے ہیں، جس میں بالذات جعل کا کوئی تعلق نہیں ہوتا، اور اگر وجود کی مجعولیت کے نظریے کو مان لیا جائے جیسا کہ مشائیوں کا خیال ہے، تو اس قاعدے پر بھی وجود کا ماہیت ہونا، یا ماہیت کا خود اپنے لیے ثابت ہونا، یا اپنے ذاتیات کے لیے ثابت ہونا، ان تمام حالات میں بات وہی رہے گی جو اشراقیوں کے مسلک کے رو سے لازم آئی تھی، باقی معدوم سے خود اس کی ذات کی نفی کا جائز ہونا، اس بنیاد پر شے کا اپنے نفس پر محمول ہونا، (یا شے کا اپنے لیے خود ثابت ہونا) جعل کے احتیاج کو ثابت نہیں کرتا، بلکہ صرف اس بات کو کہ جعل کا ذات سے (جیسا کہ اشراقیوں کا خیال ہے) یا وجود سے (جیسا کہ مشائیوں کا خیال ہے) تعلق ہو (لیکن یہ کہ شے کا اپنے نفس کے لیے ثبوت یہ کسی جاعل کا محتاج ہے یہ ثابت نہیں ہوتا)۔

فصل

"جن لوگوں کا یہ خیال ہے کہ وجود میں معلول بننے کی صلاحیت ہے، ان کے خیالات کے تناقض و تضاد کی طرف اس فصل میں اشارہ کیا جائے گا"

قدیم فلاسفہ نے اپنے پچھلوں کے لیے کوئی ایسی دلیل ترکے میں نہیں چھوڑی ہے جس سے ان دونوں مسلکوں (جعل بسیط یا جعل مؤلف) میں سے کسی ایک کی صحت ثابت ہو، بلکہ دونوں فریقوں کے کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ ہر ایک بداہت کا مدعی ہے، کیونکہ پہلوں کے کلام میں مجھے آج تک کوئی دلیل ان دونوں مسلکوں میں سے کسی ایک کے متعلق نہیں ملی، بلکہ ہر ایک نے صرف اشاروں اور محض تنبیہوں سے کام نکالنا چاہا ہے، لیکن بعض دفعہ ان میں کچھ لوگ ایسے بھی ہیں جنھوں نے یہ ثابت کرنے کے لیے کہ وجود معلول بننے کے لایق نہیں ہے، چند ایسے وجوہ پیش کیے ہیں،

جو سب اس پر مبنی ہیں کہ وجود ایک اعتباری اور محض عارضی و ذہنی بات ہے پس بالذات حدوث، زوال، طریان، وغیرہ صفات سے موصوف نہیں ہوسکتا، بلکہ ان صفات سے کوئی اگر موصوف ہوسکتا ہے تو وہ ماہیت ہی ہوسکتی ہے، مثلاً یہ کہنا درست ہے کہ "انسان موجود ہے" یا "انسان حادث ہے" "انسان معدوم ہے" "انسان زوال پذیر ہے" بخلاف وجود کے کہ وہ تقسیم نہیں ہوسکتا، ایسی صورت میں صرف وجود کو معلول کیسے قرار دیا جاسکتا ہے؟

لیکن اللہ کے فضل اور اس کی تائید سے ہم نے ان تمام عقدوں اور تمام مشکلات کو وجود کے مباحث میں حل کرکے اور اچھی طرح کھول کر رکھدیا ہے فالحمد للہ۔

متاخرین میں سے بعضوں نے وجود کے معلول ہونے کو اس دلیل سے باطل کیا ہے کہ اگر علت کی تاثیر فقط وجود میں اثر انداز ہوگی تو لازم آتا ہے کہ ایک شے کے جتنے معلول ہوں سب کے سب دوسری علتوں کے معلول بن جائیں، اور یہ بھی لازم آتا ہے کہ کسی ایک شے کی علت ہر شے کی علت بن جائے، لازم کا بطلان ظاہر ہے، پس یہی حال ملزوم کا بھی ہونا چاہیے، ملازمے کی تقریر یہ ہے:۔

(ظاہر ہے) کہ وجود ایک واحد حقیقت ہے، پس ہر وجود کی علت بننے کی صلاحیت اپنے اندر رکھتی ہے، (اس اجمال کی تفصیل کو اس مثال سے سمجھنا چاہیے) فرض کیجیے کہ پانی جو گرم نہ تھا اس کو گرم کردیا گیا، اب ظاہر ہے کہ اس پانی میں جو گرمی پیدا ہوئی یہ بھی منجملہ ماہیتوں کے ایک ماہیت ہے، اب اس ماہیت کا صدور ان مبادی (اور علل و اسباب) سے جو عالم مادی سے وراء اور جدا ہیں) یعنی مبادی مفارقہ سے ان کا صدور کسی حادث شرط پر موقوف ہوگا یا نہیں موقوف ہوگا، اگر نہیں موقوف ہوگا تو ایسی صورت میں اس حرارت اور گرمی کا وجود دوامی ہوجائے گا، کیونکہ جب ماہیت قابل ہو، اور فاعل فیاض ہو، اور ایسا فیاض جس کا فیض ابدی ہو، تو اس کے فیض کے لیے دوام ضروری ہے۔

یا اس کا صدور کسی شرط حادث پر موقوف ہوگا، اب سوال یہ ہے کہ اس شرط پر جو چیز موقوف ہے وہ کون ہے؟ آیا اس گرمی و حرارت کا وجود اس پر موقوف ہے یا اس کی ماہیت، گرمی کے وجود کا اس پر موقوف ہونا، یہ تو

بالکل مہمل اور باطل ہے اس لیے کہ وجود کے اعتبار سے حرارت کا وجود اور برودت کا وجود دونوں باہم ہم مثل ہیں اور ایک دوسرے کے مساوی ہیں، پس جس طرح برودت کے وجود کی شرط یہ ہے کہ پانی سے اتصال ہو اسی طرح اب چاہیے کہ حرارت کے وجود کی شرط بھی پانی کا اتصال ہی ہو، کیونکہ (نفس وجود حرارت و برودت کے باہم مماثل ہیں پس ایک مثل کے لیے جو شرط ہے وہی دوسرے کے لیے بھی ہوگی) اور اگر یہ درست ہو جائے تو لازم آتا ہے کہ جب جسم کا پانی سے اتصال و ملاقات ہو، چاہیے کہ اس سے جسم میں گرمی پیدا ہو کیونکہ ماہیت تو صرف قابل ہے اور فاعل فیاض ہے، اور شرط بھی حاصل ہے، کیونکہ شرط اتصال و ملاقات تھی جو حاصل ہو گئی ہے، پس معلول کا ہونا ضروری ہو گیا اور اس سے یہ لازم آتا ہے کہ جس وقت دنیا میں کسی ایک شے کا بھی حصول و وجود ہو اسی کے ساتھ ہر شے کا حصول ہو جائے، یہاں تک کہ حوادث میں کسی حادث کا وجود کسی شرط یا اور کسی علت کے ساتھ وابستہ نہ رہے، (کیونکہ جب وجود ہی معلول ہے اور وجود سب کا ایک ہی ہے، پس جہاں ایک وجود بنا سب بن گیا، اور چونکہ معلولات میں بعضوں کا وجود اول کے ساتھ ساتھ ہے، اس لیے ہر چیز کا وجود قدیم ہے) ظاہر ہے کہ یہ ساری باتیں صرف خرافات اور راتنی لچر ہیں جن کو بداہت جھٹلا رہی ہے۔

پس ثابت ہوا کہ شرط پر جو چیز موقوف رہتی ہے وہ گرمی اور حرارت کا وجود نہیں ہے بلکہ اس کی ماہیت ہے، اس سے یہ نتیجہ پیدا ہوا کہ ممکنات کی جو علت ہے وہ ان ممکنات کے وجود کی فقط علت نہیں ہے، بلکہ یا تو وہ علت ماہیتوں کی ہے یا ماہیت اور وجود دونوں کی" انتہی کلامہ،

لیکن یہ بیان اول سے آخر تک رخنوں سے بھرا ہوا ہے، اس کی بنیاد ہر جگہ سے سست اور کمزور رہے بچند وجوہ، جن میں پہلی وجہ یہ ہے کہ وجود اگرچہ ایک واحد حقیقت ہے، لیکن وجود کے مختلف حصے اور مراتب، تقدم و تاخر، حاجت و بے نیازی کے اعتبار سے بہت مختلف ہیں جس کا بیان اس کتاب کے آغاز میں تفصیلاً ہو چکا ہے، ہاں! اگر وجود اگر کوئی کلی ماہیت، اور ایسی نوع ہوتی جس کے نیچے باہم مماثل افراد مندرج ہوں، اس صورت میں اس دلیل کے اندر کچھ جان ہوتی، مگر جب تم اس کو جان چکے ہو کہ وجود کوئی کلی ماہیت ہی نہیں ہے تو پھر وہ نوع، جنس، عرض وغیرہ

کیا ہو گی، البتہ اس سے ایک مصدری معنی کو عقل اس وقت انتزاع کرتی ہے جب اس کو اس حیثیت سے تصور کرتی ہے کہ ماہیت کو اس کا مفہوم عارض ہے، لیکن یہ مصدری معنی قطعاً وجود کی حقیقت نہیں ہے، جیسا کہ بار بار گزر چکا، پس اصل واقعہ یہی ہے کہ ہر ماہیت کا وجود نفس اپنی ذات کے اعتبار سے اس امر کو مقتضی ہوتا ہے کہ خاص اس ماہیت کے ساتھ وہ متعین ہو، جس میں کسی بیرونی اور زائد سبب کو دخل نہیں ہوتا، لیکن بااین ہمہ وجود اور ماہیت کے معنی جدا جدا ہیں، جس کے امتیاز کی تہ تک پہنچنے کے لیے ضرورت ہے کہ انسان اپنے اندر لطافت پیدا کرے۔

خلاصہ یہ ہے کہ وجود نفس وجود ہونے کے اعتبار سے اگرچہ اس کی طرف کسی شے کا اضافہ نہ ہوا ہو خود وہی وجود بہ نفس نفیس علت بھی ہوتا ہے اور معلول بھی، شرط بھی ہوتا ہے اور مشروط بھی (اسی کے ساتھ) علّی وجود (یعنی جو علت بنتا ہے) وہ معلولی وجود کا غیر ہوتا ہے، اور شرطی وجود غیر شرطی کا غیر، اور یہ سب کرشمے نفس وجود ہی کے ہیں، بغیر اس بات کے کہ اس کی طرف کسی بیرونی ضمیمے کا انضمام ہو۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ اس شخص نے جو تقریر کی ہے اس سے لازم آتا ہے کہ وجودِ واجب معلول اول کی علت نہ ہے، کیونکہ بجنسہٖ وہی دلیل یہاں بھی جاری ہوتی ہے، مثلاً جس طرح اس نے کہا تھا ہم یہاں یوں کہہ سکتے ہیں واجب کا وجود اگر معلول اول کی علت ہے تو سوال یہ ہے کہ اس کی علیت معلول اول کے وجود کے لحاظ سے ہے، یا اس کی ماہیت کے اعتبار سے، پہلی صورت جائز نہیں ہو سکتی کیونکہ وجود کی حقیقت تو ممکن و واجب سب میں ایک ہی واحد حقیقت ہے، پس جب معلول اول کا صدور واجب سے جائز ہوا تو چاہئے کہ معلول اول کا وجود تمام ممکنات کے وجود سے بھی صادر ہو سکے، حتیٰ کہ اعراض اور حرکات سے بھی، اور "دوتالی" کا بطلان ظاہر ہے، "فالمقدم" مثلہ۔

اور اگر ماہیت کے اعتبار سے ہے تو یہ بھی باطل ہے، کیونکہ واجب تعالیٰ کی کوئی ماہیت ہی اس وجود تام و کامل کے سوا نہیں ہوتی جس سے کوئی وجود اشد نہیں ہے۔"

اس شخص کو یہ بات بھی یہاں نفع نہیں پہنچا سکتی ہے کہ واجب میں وجود اس کی ذات کے لوازم میں سے ہے، یعنی ذات حق کا وجود عین نہیں ہے، اس لیے کہ براہین قاطعہ سے یہ امر ثابت ہو چکا ہے کہ وجود کے لیے یہ محال ہے کہ وہ اصطلاحی معنی میں ماہیت کے لوازم میں سے ہو۔

بہر حال اس سے یہ معلوم ہوا کہ وجود کی حقیقت واجب میں واجب ہے اور ممکن میں ممکن ہے، یعنی وجود ہی غنی بھی ہے فقیر بھی، متقدم بھی متاخر بھی، اور غنا، فقر، تقدم، تاخر، گویا اس کے لیے ایسے ہیں کہ ان کا شمار ان معانی میں ہو سکتا ہے جن سے وجود کا قوام بنیاد ہوتا ہے، یعنی معانی مقومہ میں سے ہے، نہ کہ عرضی لواحق۔

تیسری وجہ یہ ہے کہ اس شخص نے جو یہ کہا ہے کہ حرارت کی ماہیت اگر کسی شرط و علت پر موقوف نہ ہو گی تو پھر اس کے وجود کو دوام حاصل ہو جائے گا، کیونکہ فاعل فیاض ہے، اور ازل سے ابد تک فیاض ہے، اور ماہیت بھی قبول کرنے کے لیے دائماً تیار ہے، اس لیے فیض کو بھی دائمی ہونا چاہیے۔ میں کہتا ہوں کہ یہ صرف ایک دعویٰ ہے جس کی کوئی وجہ وجیہ نہیں ہے، اور نہ بجائے خود یہ درست ہے، کیونکہ جو اس کے قائل ہیں کہ جاعل کا اثر ماہیت کا وجود ہے نہ کہ خود ماہیت، ان کا یہ مسلک قطعاً نہیں ہے کہ معلول اگر خود وجود ہو، تو اس کے لیے یہ ضروری نہیں ہے کہ ایسی صورت میں ماہیت کا قوام اور اس کا تحصل وجود کے سوا کسی اور سے ہو گا، پھر اس بنیاد پر ماہیت وجود کے قبول کرنے کی علت قابلہ قرار دی جائے، بلکہ اس شخص کے نزدیک بھی خارج میں وجود کے سوا اور کوئی بالذات موجود نہیں ہے، باقی وہ چیز جس کا نام ماہیت رکھا گیا ہے تو وہ وجود کے ساتھ ایک خاص قسم کے اتحاد کے ساتھ متحد ہے، یعنی اس اتحاد کا مطلب یہ ہے کہ عقل میں اس بات کی گنجائش ہے کہ وہ وجودوں میں ہر وجود سے ایک معنی کا انتزاع کرے، اور وجود کو اس معنی کے ساتھ واقع میں متصف کرے، گویا محکی عنہ (جس سے حکایت کی جاتی ہے) وہ تو وجود ہے، اور ماہیت اسی محکی کی حکایت کا نام ہے، ماہیت کا حصول وجود سے اسی طرح ہوتا ہے جیسے سایے کا حصول شخص سے ہوتا ہے، کہ سایے کا وجود شخص کے سوا کہاں ہے، جیسا کہ ہم بار بار تمھیں سمجھاتے آ رہے ہیں۔

فصل

جن کا خیال ہے کہ علت کا اثر "ماہیت کو موجود کر دینا ہے" ان کے دلائل کی تنقید!

مشائیوں کے مسلک کے اثبات میں بعض متاخرین نے متعدد دلائل پیش کیے ہیں، جن میں ایک یہ ہے کہ جب ممکن کو فاعل و خالق کی ضرورت و حاجت محض امکان کی وجہ سے ہے، اور امکان ہی کے ساتھ یہ احتیاج وابستہ ہے تو اب ظاہر ہے کہ امکان کی حقیقت بجز اس کے کیا ہے کہ وجود کی جو نسبت ماہیت کے ساتھ ہے، اسی نسبت کی محض ایک کیفیت کا نام امکان ہے، ایسی صورت میں جاعل اور سبب کا حقیقی محتاج اور جاعل کا وہ خاص اثر جو اس کا تابع ہے، اور اس پر مرتب ہوا ہے اولاً و بالذات صرف یہی نسبت ہو سکتی ہے، (جو وجود اور ماہیت کے درمیان ہے)۔

ایک دلیل ان لوگوں کی یہ بھی ہے کہ وجود کے متعلق جب یہ ثابت ہو چکا ہے کہ ممکن ماہیتوں پر یہ زائد ہوتا ہے، پس اس شکل میں خود امکانی ماہیتیں براہ راست لفظ موجود کی مصداق نہیں ہو سکتیں، اور اگر خود ماہیت لفظ موجود کی مصداق بننے کے لیے کافی ہو تو ایسی صورت میں ماہیت کو وجود کے ساتھ تو وہی نسبت ہو جائے گی جو نسبت ماہیت کو اپنے ذاتیات سے ہوتی ہے!

ایک وجہ یہ بھی ہے کہ ماہیت کو وجود پر جو تقدم حاصل ہے یہ تقدم "تقدم و تاخر" کی مشہور پانچ قسموں میں سے کسی ایک کے نیچے مندرج نہیں ہوتا، حالانکہ یہ قسم خارج از اقسام بجز اس کے نہیں کہ محض اس بنیاد پر پیدا ہوئی تھی کہ ماہیت ہی کو مجعول قرار دیا گیا تھا، یہ بھی ان کی ایک دلیل ہے کہ کسی شے سے خود اس کی ذات کا سلب اور نفی وہاں تو محال ہے، جہاں وجود اس شے کی ذات کا عین ہو، لیکن ممکن ماہیتوں میں سلب ذات کا خود اسی ذات سے سلب محض اسی صورت میں محال رہے گا جب تک وہ ماہیت موجود رہے، یعنی اس کے ساتھ وجود کا بھی اعتبار کیا جائے، کیونکہ اگر وجود کا اعتبار نہ کیا جائے اور شے ممکن معدوم ہو جائے تو اس وقت کیا حرج ہے، اگر اس سے خود اس کی ذات کی نفی بھی کی جائے، کیونکہ معدوم سے تو اس کے نفس کی نفی و سلب جائز ہے اس لیے کہ سالبہ تو موضوع کے معدوم و منتفی ہونے کے ساتھ بھی صادق آتا ہے، اور یہ بھی ظاہر ہے کہ ممکن کی نفس ذات، عدم سے بھی انکار نہیں کر سکتی گویا مرتبۂ ذات

ہیں (ممکن کی ذات خود ممکن کی ذات بھی نہیں ہوتی) بلکہ اس مرتبے میں "لیس ہو" "وہ نہیں" کی مصداق ہوتی اسی لیے اللہ تعالیٰ کے اسماء میں ان ناموں کو بھی داخل کیا گیا ہے،

"یا ھو یا من ھو یا من لا ھو الا ھو"

اے وہ! اے جو کہ وہ ہے، اے وہ جو کہ نہیں ہے لیکن وہی

بہر حال امکانی ماہیتیں جب تک موجود نہ ہوں گی اس وقت تک وہ خود اپنی ذات پر بھی صادق نہیں آسکتیں، پس نتیجہ یہ نکلا کہ جاعل کی طرف بالذات ممکن کو محتاج کرنے والی بات وہ ممکن کا موجود ہی ہونا ہے نہ کہ اس کی نفس ماہیت۔

ان دلیلوں میں سے پہلی دلیل کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ امکان کے متعلق جمہور میں جو باتیں عام طور سے مشہور ہیں اس سے امکان کی ذات بہت ارفع و بلند ہے جس کی تحقیق گزر بھی چکی ہے۔

دوسری دلیل کا جواب یہ ہے کہ وجود کو محمول کرنے کی صورت میں اس حمل کا مصداق دراصل خود ماہیت ہی ہوتی ہے لیکن بایں طور کہ ہر قسم کے غیر سے اس وقت قطع نظر کر لیا گیا ہو جیسے ذاتیات کے حمل کا حال ہے، یہ نہیں ہوتا ہے کہ وجود کے حمل کرنے کے وقت ماہیت میں کسی جدید امر کے انضمام کی ضرورت ہوتی ہے، یا کسی اور دوسری حیثیت کی، جیسا کہ وجود کے سوا اور دوسرے عوارض کا حال ہے، بلکہ وجود کے حمل کا مصداق خود ماہیت اس حیثیت سے ہوتی ہے کہ جاعل سے صادر ہو کر نفس اپنے اس تقرر کی بنیاد پر وہ اس کی مصداق ہے، اور یہ حیثیت بھی محکوم علیہ کی ذات سے خارج ہے، لیکن حکم اس پر موقوف ہے اس لیے اس کو توقیفی حیثیت کہتے ہیں، نہ کہ وہ تقییدی ہے، یعنی محکوم علیہ کی جزو ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ ماہیت جب تک جاعل سے صادر نہ ہوئے اس پر ذاتیات ہوں کہ عرضیات کسی کا حمل درست نہیں ہو سکتا، اور جب جاعل سے ماہیت صادر ہو جائے تو اس پر ذاتیات کا صدق ہوگا، لیکن اس حیثیت سے نہیں کہ وہ جاعل سے صادر ہوئی ہے، بلکہ یہ صدق توقیفی ہے، یعنی اس وقت میں یہ صدق ہو توقیفی نہیں ہے، یعنی اس حیثیت پر یہ صدق موقوف نہ تھا، رہا وجود تو اس کا صدق ماہیت پر اس نقطۂ نظر کو سامنے رکھنے کے ساتھ ہوتا ہے کہ ماہیت جاعل سے صادر ہو چکی ہے، یعنی وجود کا صدق

اسی وجہ سے ہے اور اسی وقت ہو سکتا ہے جب وہ جاعل سے صادر ہوئے،

تیسری دلیل کا جواب لوگوں نے یہ دیا ہے کہ ماہیت کا وجود پہ تقدم اگر سبقت اور تقدم کے اقسام خمسہ میں سے خارج ہو جائے تو اس میں مضائقہ کیا ہے، جب کہ برہان اس تقدم کی تصحیح کرتا ہو، اسی لیے اس تقدم کا مستقل نام رکھا گیا ہے، اور کہا جاتا ہے، کہ یہ "تقدم وسبق" بالماہیۃ ہے" اسی طرح ماہیات کی ذاتیات کو خود ماہیت پر تقدم بالماہیۃ بھی) حاصل ہوتا ہے اور تقدم بالطبع بھی (یعنی وہ تقدم جو جزء کو کل پر ہوتا ہے) لیکن دونوں دو اعتبار سے ثابت ہوتے ہیں۔

چوتھی دلیل کا جواب یہ ہے کہ معدوم سے خود اس کی ذات کے سلب ونفی کا جائز ہونا یہ اس بات کو مستلزم نہیں ہے کہ ممکن سے اس کی ذات کا سلب ونفی مطلقاً جائز ہو جائے، آخر وجود کا عدم اعتبار یہ اور بات ہے، اور عدم وجود کا اعتبار یہ بالکل ایک دوسری بات ہے، خود اپنی ذات پر کسی شئے کا بوقت وجود صادق آنا یہ اس امر کو مستلزم نہیں ہے کہ یہی صدق اس وقت بھی درست ہو جب شئے کو وجود کے ساتھ مشروط کر لیا جائے، ان حالات میں ذاتیات کا اپنے موضوع پر محمول ہونا اس پر موقوف ہوگا کہ جب تک ذات مجعول اور موجود رہے، اور حقیقت واجبہ میں وجود کا حمل ذات پر اور ذات کا حمل وجود پر ان سب کا مصداق خود ازلی سرمدی ذات بغیر کسی تقیید، توقیف، توقیت کے ہے، اسی اعتبار سے "مطلق ہو" ذات حق تعالیٰ میں منحصر ہے، اور ہو مطلق" بجز اس کے اور کوئی نہیں ہو سکتا۔

صاحب اشراق نے اس دعوے پر کہ "ماہیات ہی مجعول بجعل بسیط ہیں" یہ دلیل قایم کی ہے کہ وجود جب صرف ایک اعتباری امر ہے تو علت کو معلول پر تقدم ماہیت کے سوا اور کسی اعتبار سے نہیں ہو سکتا ایسی صورت میں گویا معلول کا جوہر دراصل علت کے جوہر کا ظل اور سایہ ہوگا، اور علت کی جوہریت معلول کی جوہریت سے مقدم ہوگی،

اسی کے قریب وہ بات ہے جس کا ذکر بعض فضلا نے کیا ہے، کہ ہم بالبداہتہ اس بات کو جانتے ہیں کہ جاعل کا پہلا اثر بجز ایسے موجود کے جو معلول ہو کوئی دوسرا نہیں ہے، اور اس میں شبہہ نہیں ہے کہ معلول موجود ماہیت ہی ہو سکتی ہے، کیونکہ وجود کے ساتھ اتصاف وغیرہ یہ سب تو اعتباری امور ہیں۔

اور اس سے بھی زیادہ استوار و محکم بات یہ ہے جو سیدنا الاستاذ نے ارشاد فرمائی ہے:۔ فرماتے ہیں؛

"اگر خود ماہیت ہی کا قوام وجود کے حمل کی تصحیح کے لیے اور اس کے مصداق بننے کے لیے کافی ہو تو اب اندازہ لگاؤ کہ اگر ماہیت نفس ذات کے اعتبار سے مستغنی ہو جائے، اور اپنے اصل قوام کی رو سے فاعل سے بے نیاز ہو جائے، تو اس صورت میں وجود کا حمل اس پر نفس ذات کے اعتبار سے ہو گا، یعنی جس کا دوسرا مطلب یہ ہوا کہ ماہیت امکان کی اقلیم سے نکل گئی، حالانکہ یہ باطل ہے، بس نتیجہ یہی ہوا کہ ماہیت اپنے قوام اور تقرر میں فاعل کی محتاج اس حیثیت سے ہے کہ موجود ہونے کا حکم اس پر لگایا جائے۔

اور نفس ماہیت ہر اعتبارات صرف نفی محض، اور لیس بسیط اور سلب صرف اور استعداد خالص، قوت محض ہے پھر اس کا موجد خالق و آفریدگار اس کو تقرر اور ہستی کی طرف جعل بسیط کے ذریعے سے لاتا ہے جس پر پیچھے سے وجود لزومی طور پر بغیر جعل مولف کے توسط کے ماہیت پر مرتب ہو جاتا ہے۔"

سیدنا الاستاذ کی بجنسہ عبارت ختم ہو گئی اس کتاب میں برکت حاصل کرنے کے لیے ان کی عبارت شریفہ کو میں نے نقل کیا ہے۔

ایک بحث اور مقابلہ

لیکن ابھی ان لوگوں سے بحث اور زور آزمائی کی گنجایش باقی ہے، بہر حال تم کو یہ معلوم ہونا چاہیے (یہ لوگ یعنی جعل بسیط والے ان سب کی تقریر و تحریر دلائل و حجج کی بنیاد اس پر ہے کہ وجود ایک عقلی اعتباری امر ہے جس کے معنی وہی مصدری موجودیت ہے جو صرف ایک انتزاعی بات ہے، گویا جیسے شیئیت، ممکنیت وغیرہ کا حال ہے۔

لیکن ہم نے اس کو خوب کھول کر بیان کیا ہے کہ خاص خاص وجود در اصل حقیقی اور واقعی امور ہیں بلکہ تمام اشیا میں جو چیزیں سب سے زیادہ حقایق ہونے کی مستحق ہیں وہ یہی وجودات خاصہ ہیں، اور عام وجود یہ بلاشبہ ایک عقلی اور مصدری معنی ہے، جیسے مصدری حیوانیت وغیرہ،

ان دونوں قبیلوں میں جو فرق ہے اس کو میں ابھی بیان کر چکا ہوں اور آگے بھی تم پر یہ مسئلہ واضح ہوتا چلا جائے گا، اور جب بنیاد ہی ڈھادی گئی تو عمارت خود منہدم ہو گئی۔

پھر اس کو مان لینے کے بعد کہ وجود ایک اعتباری امر ہے اور اس کے سوا دہ کچھ نہیں ہے، لیکن اسی کے ساتھ ہم یہ تسلیم نہیں کرتے ہیں کہ جب وجود ماہیات پر محمول کیا جاتا ہے تو اس حمل کی مصداق نفس ماہیت ہی ہوتی ہے، جیسا کہ ان لوگوں کا خیال ہے، خواہ ماہیت کو وجود کا مصداق جاعل سے صادر ہونے کے بعد کیوں نہ ٹھیرایا جائے کیونکہ اگر یہ نہ مانا جائے گا تو ماہیت اپنے موجود ہونے میں جاعل سے مستغنی ہو جائے گی (بہر حال اگر اس طریقے سے بھی ماہیت کو وجود کے حمل کا مصداق قرار دیا جائے جب بھی یہ بات ناقابل فہم ہے) آخر یہ کیسے ہو سکتا ہے، ورنہ لازم آئے گا کہ امکان ذاتی سے منقلب ہو کر ایک حقیقت وجوب ذاتی کے احاطے میں داخل ہو گئی، کیونکہ ان لوگوں کے خیال میں واجب بالذات کے وجود کا مناط و مدار اس پر ہے کہ واجب کی نفس حقیقت خود اپنی ذات کی حیثیت سے موجودیت کے انتزاع کا منشا ہے، اور اس کے حمل کا مصداق ہے، اور امکان ذاتی کا معیار ان کے مسلک میں فقط اس قدر ہے کہ نفس ممکن کی ذات بحیثیت ذات ممکن ہونے کے ایسی نہ ہو، (یعنی موجودیت کے انتزاع کی منشا نہ ہو) پس اگر ممکن جاعل سے صادر ہونے کے بعد اس مقام میں ہو کہ موجودیت کے حمل کا مصداق خود اس کی ذات اس طور پر ہو کہ جس میں کسی دوسری شے کا قطعی طور پر خیال نہ کیا گیا ہو، بلکہ اس کی ذات کے سوا ہر اعتبار سے قطع نظر کر لیا گیا ہو تو ایسی صورت میں وجود تو امکانی ماہیت کا ذاتی ہو جائے گا، اور وجود و ذاتیات کے حمل میں یہ فرق پیدا کرنا مفید نہیں ہو سکتا، کیونکہ ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ ماہیت کا علت سے صادر ہونا یا ماہیت کا علت کے ساتھ مرتبط اور وابستہ ہونا یا اسی قسم کی کوئی اور حیثیت ماہیت کے ساتھ اس وقت ماخوذ ہوتی ہے یا نہیں ہوتی ہے، جب ماہیت کو وجود کا محکی عنہ قرار دیا جائے، اگر اس وقت یہ حیثیتیں ماخوذ نہیں ہوتی ہیں، تو جو دقت پہلے پیش آتی تھی وہی پھر سامنے آ جاتی ہے، یعنی امکان ذاتی وجوب ذاتی بن جاتا ہے، اور اگر یہ حیثیتیں ماخوذ ہوتی ہیں تو وجود کے محکی عنہ میں بھی یہ حیثیتیں داخل ہو جائیں گی، گویا موجود کے حمل کا جو مصداق ہے اس مصداق میں یہ شریک ہو جائیں گی، ایسی صورت میں یہ ماننا پڑے گا کہ جاعل اور خالق سے جو چیز صادر ہوئی اور جو اثر اس کے جعل اور خلق و آفرینش پر مرتب ہوا، وہ یہ مجموعہ ہے یعنی ماہیت اور وہ حیثیت جو اس کے ساتھ ماخوذ ہے، پس ماہیت کا وجود

وہی حیثیت قرار پائے گی اور فاعل و خالق کا اثر وجود کے ساتھ ماہیت کا اتصاف ٹھیرے گا
جیسا کہ مشائی حکما کی وہ رائے ہے جس کی شرح پہلے ہو چکی ہے۔

اس مقام پر زیادہ حیرت تو علامہ دوانی سے ہے، ایک طرف ان کو اس
مسئلے میں غلو ہے کہ فاعل کا اثر وجود نہیں بلکہ ماہیت صرف اپنی ذات کی حیثیت
سے ہے لیکن دوسری طرف یہی دوانی اپنے بعض تعلیقات میں لکھتے ہیں:۔

"وہ کہ ان کے نزدیک واجب کی حقیقت صرف وجود ہے، ایسا وجود جو
محض ہستی ہی ہستی ہے، اور جو خود اپنی ذات کے ساتھ قائم ہے، اور اپنی ذات
میں ہر قسم کے قیود اور اعتبارات سے وہ پاک اور منزہ ہے، ایسی صورت میں واجب
ایک ایسا موجود ہے، جو خود اپنی ذات کے ساتھ موجود ہے، اور اس کا تشخص بھی
اس کی ذات کا اقتضاء ہے، وہ بذات خود عالم ہے بذات خود قادر ہے، مطلب
یہ ہے کہ جس قسم کے صفات بھی اس پر محمول کیے جائیں، ان کا مصداق صرف اس کی
وہی بسیط ھویت اور شخصیت ہے، جس میں کسی قسم کی کثرت کسی جہت سے ممکن نہیں،
اسی طرح واجب کے سوا اور جن چیزوں کو موجود کہا جاتا ہے، اس کا مطلب
یہ ہوتا ہے کہ وجود مطلق کے کسی حصے کی وہ چیز کسی بیرونی سبب کی وجہ سے معروض
اور موصوف ہے، یعنی اس کو دوسرے لفظوں میں یوں سمجھا جائے، کہ ایسے موجودات
کی صورت یہ ہوتی ہے، کہ فاعل اور جاعل ان کو اس طرح بناتا ہے، کہ اگر ان
چیزوں کو عقل اپنے سامنے رکھ کر سوچے تو وجود اور ہستی کو ان سے پیدا
کر سکتی ہے، گویا یہ حیثیت جو اس شئے میں پیدا ہوئی تو فاعل کی وجہ سے پیدا ہوئی،
ورنہ نفس اس کی ذات کا یہ اقتضا نہ تھا، بخلاف اول (یعنی واجب کے کہ اس میں
فاعل کو دخل نہیں)۔

بعض فقروں کو میں نے چھوڑ دیا۔ اس کے بعد دوانی لکھتے ہیں:۔

"یہ معنی جو (موجودات میں) مشترک ہے، اور سب کے لیے عام ہے،
اس کا شمار معقولات ثانیہ میں کیا جاتا ہے اور اس لحاظ سے یہ ان دونوں (یعنی
واجب و ممکن) میں سے کسی ایک کا بھی عین نہیں ہے، ہاں اس مفہوم کا جب
اطلاق کیا جاتا ہے، تو اس کا مصداق واجب میں خود اس کی ذات نفس اپنی ذات کی

حیثیت سے ہوتی ہے، اور واجب کے سوا جتنے موجودات ہیں، ان میں اس کا مصداق ذات ہی ہوتی ہے، لیکن اس حیثیت سے وہ غیر کی مخلوق اور مجعول ہے الحاصل اس مفہوم کا محمول تو ہر ایک میں ذہنی اعتبار سے ایک ایسا امر ہے، جو ذات پر زائد ہے لیکن وہ چیز جو اس مفہوم اور محمول کے انتزاع کا مبدء اور منشا ہے، ممکن کے اندر، تو ممکن کی ذات بایں حیثیت ہے کہ وہ فاعل سے حاصل ہوئی ہے، اور واجب میں واجب کی خود ذات نفس اپنی ذات کی حیثیت سے ہے کیونکہ واجب جیسا کہ ابھی بیان کیا گیا، ان لوگوں کے نزدیک ایک خود قائم بالذات حقیقت ہے" گویا واجب کی خود ذات ایسی ہے، کہ جب عقل اس کو لحاظ کرتی ہے تو اس سے وجود کا انتزاع ہوتا ہے۔ بخلاف ان امور کے جو واجب نہیں ہیں" انتہیٰ کلام الدوانی

خلاصہ یہ ہے کہ امکانی حقائق اور ماہیتوں کا موجود ہونا، ان لوگوں کے خیال میں یا تو کسی شئے یعنی وجود کے، انضمام اور جوڑنے کا نتیجہ ہوتا ہے، جیسا کہ مشائیوں سے منقول ہے، یا یہ کہ صرف فاعل ماہیت کا افادہ اور افاضہ فرماتا ہے، جیسا کہ اشراقیوں کے متعلق مشہور کیا گیا ہے، یا یہ کہ فاعل کا صرف ان ماہیتوں کو اپنی ذات کی طرف منسوب کر لینا، یا اپنے ساتھ اس کو ربط عطا کرنا، یہی اس ماہیت کی موجودیت ہے، اسی بنیاد پر، کوئی ماہیت موجود سمجھی جاتی ہے، جیسا کہ بعض لاہوتی خیال کے حکمار کی طرف منسوب ہے، پہلی شکل تو ان لوگوں کے نزدیک باطل ہی ہے، دوسری کے بطلان کو میں نے بیان کیا۔ اس لیے جو صورت باقی رہ گئی وہ صرف تیسری ہے، پس کسی امر کا مخلوق و مجعول ہونا، اب صرف یہ ٹھیرا، کہ ماہیت کا مرتبط اور منسوب ہونا، بس یہی اس کا موجود ہونا ہے، مقصد یہ ہے کہ ماہیت کی نسبت کے ساتھ جو ترکیبی ہیئت پیدا ہوتی ہے، وہی مجعول اور مخلوق ہے، اس شق پر پھر یہ ماننا پڑے گا کہ ماہیتوں کے ساتھ جعل مرکب کا تعلق ہوتا ہے، یعنی ماہیت اور وجود کے درمیان جعل مرکب کو تسلیم کرنا ناگزیر ہو جاتا ہے اس رائے کی تغلیط کی ایک صورت یہ بھی ہے، کہ یوں تقریر کی جائے" اگر ماہیت نفس اپنی ذات کے قوام کے لحاظ سے جاعل کی محتاج ہوتی ہے، تو اس وقت یہ لازم آتا ہے، کہ جاعل ماہیت کی نفس ذات کو مرتبۂ ذات میں قوام بخشتا ہے، گویا اس مرتبے میں ماہیت کی ذات کا وہ مقوم ہے،

ایسی صورت میں یہ ماننا پڑے گا، کہ جاعل کو ماہیت پر اس قسم کا تقدم حاصل ہے، جیسا کہ کسی ذاتی کو اس شئے پر تقدم حاصل ہوتا ہے، جس کی وہ ذاتی ہوتی ہے یعنی اس کو تقدم بالماہیۃ حاصل ہو، اور اس کے وہ لوگ قائل بھی ہیں، اور اگر اس کو تسلیم کر لیا جاتا ہے، تو پھر یہ بھی تسلیم کرنا پڑے گا، کہ ماہیت کا تصور فاعل اور فاعل کے ساتھ جو اس کا ارتباط ہے، اس سے قطع نظر کرنے کے بعد ممکن نہیں، حالانکہ واقعہ یہ نہیں ہے، کیونکہ ہم بسا اوقات بعض ماہیتوں کو ان کی نفس ذات اور کنہ حقیقت کے اعتبار کے ساتھ اسی طرح سوچتے اور تصور کرتے ہیں، کہ اس وقت کسی غیر کا اصلا تصور نہیں ہوتا، چہ جائیکہ فاعل کا، اور ہم ماہیتوں کو جب خود ان کی نفس ذات کے اعتبار سے اپنے سامنے لاتے ہیں، تو ان پر ہم یہ حکم لگاتے ہیں، کہ یہ ماہیت بجز اپنی ذات ہونے کے اور کچھ نہیں ہے" بہرحال اس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ ماہیتیں اور کلی حقیقتیں، نفس اپنے مرتبۂ ذات میں کسی غیر کے ساتھ کسی قسم کا کوئی تعلق نہیں رکھتیں، بلکہ ان کو غیر کے ساتھ جو تعلق پیدا ہوتا ہے، وہ مزید دیگر حیثیتوں کا نتیجہ ہوتا ہے، خواہ وہ حیثیتیں محض عقلی وانتزاعی ہوں، یا خارجی و عینی انضمامی، میں نے اس وقت جو کچھ کہا اس سے یہ بھی لازم نہیں آتا، کہ خارج میں ماہیت وجود سے منفک اور الگ ہو سکتی ہے، جیسا کہ معتزلہ کا خیال ہے، یا ذہن میں ماہیت کی وجود سے علیحدگی ممکن ہے، جیسا کہ اعیان ثابتہ کے نظریہ و اصطلاح کے متعلق صوفیوں کی رائے ہے، آخر یہ کیسے ہو سکتا ہے جب کہ ممکن کے متعلق یہ معلوم ہے کہ وہ اس وقت تک کہ موجود نہ ہو لے کچھ نہیں ہوتا، یعنی وہ اشیاء میں سے کوئی شئے نہیں ہوتا، اور ظاہر ہے، شیئیت (کوئی شے ہونا) وجود اور ہستی سے، جدا ہو کر متحقق نہیں ہو سکتی، جیسا کہ قطعی براہین نے اس کو ثابت کیا ہے، بلکہ جس طرح ان لوگوں کے نزدیک، ماہیت جاعل اور خالق کی طرف نفس اپنی ذات کے لحاظ سے محتاج ہے، اور وجود کے اعتبار سے ماہیت کا جاعل کی طرف افتقار صرف ایک عرضی بات ہے نہ کہ ذاتی، اور رہا وجود اس کے ماہیت اور وجود کے درمیان جدائی وانفکاک اس کی وجہ سے ضروری قرار نہیں پاتا، اسی طرح ہم کہہ سکتے ہیں کہ اس طریقے میں وہ امر جس نے جاعل کا محتاج بنایا، وہ ماہیت کی

موجودیت ہے یعنی اس کی نفس ذات خود اپنی ذات کی حیثیت سے نہیں، بلکہ اس حیثیت سے کہ وجود اور ہونے کے حکم لگانے کا وہ منشاء ہے اور اس وقت بھی وجود کا انفکاک اور اس کی علیحدگی کا سوال پیدا نہیں ہوتا۔

ایک اور طریقہ بھی ہے کہ یوں کہا جائے "ممکن ماہیتوں اور کلی حقیقتوں کا تشخص ظاہر ہے کہ نفس ان کی ذات کا اقتضاء نہیں ہوتا ورنہ وہ کلی باقی نہ رہیں گی۔ یعنی عقل میں جس کلی کا مفہوم حاصل ہوتا ہے، اس مفہوم کی وہ معروض اور موصوف باقی نہ رہیں گی، لامحالہ ماننا پڑے گا کہ ان کا تشخص کسی بیرونی امر کا اقتضاء اور نتیجہ ہے، جو ماہیت کو عارض ہوتا ہے اور اس پر زائد ہے، پھر قوم کا یہ مسلمہ ہے کہ کوئی چیز جب تک متشخص نہ ہو، موجود نہیں ہو سکتی، اور ارباب تحقیق نے ثابت کیا ہے کہ تشخص صرف وجود خاص کا نام ہے خواہ وہ حقیقی اور خارجی امر ہو، یا انتزاعی عقلی کیونکہ اس کلی حقیقت کے تمام افراد جو فرض کیے جا سکتے ہیں، ان کو جاعل اور خالق کی طرف برابر کی نسبت ہوتی ہے، پس جب تک ماہیت کو کسی خاص فرد کے ساتھ کوئی خصوصیت حاصل نہ ہوگی، وہ جاعل سے صادر بھی نہیں ہوسکتا۔

ان تمام امور کا نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ وہ چیز جو دراصل بالذات مخلوق اور اور مجعول ہوتی ہے، وہ کلی ماہیت کی ذات نہیں ہے، بلکہ ماہیت کو جب تعین یا وجود، یا تمہارا جو بھی جی چاہے اس کا نام رکھ لو، اس کی حیثیت کے ساتھ جب فرض کیا جائے، تب وہ مخلوق اور مجعول بننے کے لائق ہوتی ہے۔

اس پر یہ اعتراض نہ کیا جائے۔ کہ ماہیت کا تشخص تو نفس فاعل ہی کی وجہ سے ہوتا ہے جیسا کہ ماہیت کے وجود کا حال ہے، یعنی وہ بھی نفس فاعل سے حاصل ہوتا ہے، نہ کہ کسی ایسی زائد چیز سے، جو ماہیت کے ساتھ کسی نہ کسی وجہ سے ماخوذ ہو۔

اس لیے کہ ہم اس کے جواب میں یہ کہیں گے کہ یہ بات تو اس وقت درست ہو سکتی ہے، جب فاعل کا اثر ماہیت کو نہیں بلکہ حقیقت وجود کے کسی خاص طرز ادر پیرایے کو قرار دیا جائے، کیونکہ ماہیت چونکہ ایک کلی حقیقت ہوتی ہے، اس لیے اس کو نفس ذات کی حیثیت سے اس طور پر تصور کر سکتے ہیں کہ

جس میں فاعل یا فاعل کے سوا جو بھی چیز ہو، اس سے قطع نظر کر لیا جائے۔ پس اگر ماہیت کا نفس اپنی ذات ہی کی حیثیت سے موجود اور ممکن ہونا جائز سمجھا جائے گا، تو لازم آتا ہے، کہ ماہیت واجب بالذات ہو جائے۔ جیسا کہ اس کا ذکر پہلے ہو چکا ہے، اور جب یہ ممکن نہیں، تو اب پھر کھلی ہوئی بات ہے کہ جب وہ خود اپنی ذات کی رو سے واقع میں متعین و موجود نہیں ہو سکتی، تا ایں کہ اس کے اندر کوئی ایسا تغیر ہو، کہ وہ حال جس پر وہ اپنی نفس ذات کی حیثیت سے تھی، وہ جاتا رہے، کیونکہ یہ بدیہی ہے کہ اگر ماہیت اپنے وجود کے ساتھ اسی حال میں رہے، جس میں وہ خود نفس ذات کے اعتبار سے تھی، اور جو حال اس کا نفس مرتبۂ ذات میں تھا اس میں کوئی تغیر نہ ہو، تو یقیناً ایسی ماہیت نہ بالذات متعین اور موجود ہو سکتی ہے، اور نہ بالغیر، اور اگر اس میں (بوقت وجود) تغیر ہوتا ہے کہ تو یہ تغیر یا اس طرح ہو گا، کہ ماہیت کے ساتھ کسی ضمیمے کا اضافہ فرض کیا جائے، مثلاً وجود کا، یا یہ فرض کیا جائے کہ خود ماہیت اور اس کا حال اس کو کسی غیر کے ساتھ کوئی نسبت نہ تھی اور نہ ارتباط تھا، یکایک اس کے بعد اسی میں غیر سے نسبت اور ارتباط بھی پیدا ہو گیا، پہلی شق (یعنی ضم ضمیمہ والی) تو خود ان لوگوں کے خیال میں باطل ہے۔ اور دوسری صورت میں "حقائق کے انقلاب" کا دعویٰ کرنا پڑے گا جو بالذات ممتنع اور محال ہے۔

ایک اور طریقہ بھی اس کے ابطال کا یہ ہے، کہ یوں تقریر کی جائے، "جو لوگ ماہیت کے درمیان جاعلیت اور مجعولیت کے قائل ہیں، ان کے اس قول کی بنیاد پر لازم آتا ہے کہ سارے ممکنات اعتباری امور بن کر رہ جائیں، کیونکہ ان کے خیال کے مطابق وجود تو صرف ایک اعتباری سی چیز ہے، پس ممکنات کے سلسلے میں اثر کرنے والی اور اثر قبول کرنے والی شئے صرف ان کی ماہیتیں ہوں گی، جس میں وجود کے اعتبار کو دخل نہ ہو گا، پس سارے مخلوقات اور مجعولات، خصوصاً مخلوق اول، اور مجعول اول کے سوا جتنے مجعولات ہیں، وہ ماہیات کے لوازم قرار پائیں گے۔ اور ماہیت کے لوازم ان کے خیال میں محض ایسی اعتباری چیزیں ہیں، جن کو کسی قسم کا تحقق حاصل نہیں ہے اس مسئلے پر

خاص طور سے غور کرنا چاہئے

ایک عرشی تنبیہ اصحاب الاشراق اور اس کے تبعین، کا عقیدہ واجب تعالیٰ اور عقول، ونفوس کے متعلق یہ ہے کہ یہ ایسی نوری ذاتیں ہیں، جن کی نوریت اور وجود خود ان کی ذات کے سوا کوئی زائد امر نہیں ہے، ان لوگوں نے اپنا یہ عقیدہ ان قدیم حکماء کی رائے کی بنیاد پر قائم کیا ہے، جن میں اغاثا ذیمون انباذ قلس فیثاغورس سقراط افلاطون کے نام خاص طور پر قابل ذکر ہیں، اس نظریے کی بنیاد پر، وجود کے اعتباری ہونے کے دعوے کی ایک توجیہ یہ بھی ہو سکتی ہے کہ یہ لوگ جس وجود کو اعتباری کہتے ہیں، اس سے مراد وہ عام وجود ہے جس کا تصور بدیہی ہے، نہ کہ وہ خاص خاص وجود، جو در اصل انوار کے مختلف مراتب کی بجنسہ تعبیر ہے، اور ان کے کلام کی تاویل میں یوں کہا جائے، کہ وہ سارے دلائل جو اس دعوے کے ثبوت میں پیش کیے جاتے ہیں، یعنی ماہیت کا اتصاف وجود کے ساتھ نہیں ہوتا، اس سے ان کی غرض یہ ہے، کہ کسی ماہیت کو وجود خارج میں عارض نہیں ہوتا، نہ کہ وہ اس کے قائل ہیں، کہ خود وجود کے بعض افراد کا بالذات قیام ناممکن ہے، لیکن ہر اس توجیہ میں ایک دشواری اس وقت پیش آجاتی ہے، جب عرضی انوار کا سوال پیدا ہوتا ہے۔ یعنی وہی جن کو عارضی وجودوں سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ کیونکہ نور تو ایک بسیط اور واحد حقیقت ہے، اور اس کے افراد میں جو کچھ بھی تفاوت پیدا ہوتا ہے، وہ صرف شدت وضعف کی بنیاد پر پیدا ہوتا ہے۔ (اور اس نور کے انتہائی کمال کی شکل یہ ہے، کہ نور اس مرتبے میں ہو، جس کو نور غنی اور واجبی کہتے ہیں۔ اسی طرح اس کا انتہائی ضعف اور نقص یہ ہے، کہ وہ کسی شئے کو عارض ہو، خواہ وہ شئے کوئی نوری جوہر ہو، یا تاریک وظلمانی جوہر ہو، یا ہم یوں بھی کہہ سکتے ہیں، کہ ان لوگوں کی غرض صرف مشائی حکماء سے محض مباحثہ کرنا ہے، بسا اوقات، نزاع اور مباحثے کی صورت میں ایسا رویہ اختیار کیا جاتا ہے لیکن اس کے بعد جو اصل حقیقت ہوتی ہے، اس کی طرف بھی اشارہ کر دیا جاتا ہے، اگرچہ وہ اشارہ مخفی ہی کیوں نہ ہو، اور یہ بات ایسے آدمی پر واضح ہو سکتی ہے، جس نے شیخ الاشراق کے کلام کا بغور مطالعہ کیا ہے۔

بہر حال مذکورۂ بالا مفروضے کی بنیاد پر اب ہم کہتے ہیں کہ ان شخصی نورانی ذاتوں کے صدور کے متعلق اور ان میں بعض کا بعض کے جعل بسیط کے طور پر مجعول و مخلوق ہونے کے متعلق وہ اعتراض وارد نہیں ہوتا جو متاخرین پر اس وقت وارد ہوتا ہے، جب ماہیات و کلی طبائع کے مجعول و مخلوق ہونے کی صورت میں یہ اعتراض کیا جاتا تھا کہ ایسی صورت میں ماہیات اور ممکنات اعتباری امور بن جاتے ہیں، وجہ یہ ہے کہ ان لوگوں کے نزدیک خود ممکنات کی ذاتیں دراصل وہی حیثیت رکھتی ہیں، جو خاص خاص وجودوں کو مشائیوں کے نزدیک حاصل ہے، یعنی جیسا کہ وجودات خاصہ کے متعلق مشائیہ یہ کہتے ہیں کہ ان کے حقائق شخصی ہیں، اور ان کے ادراک و تعقل کی صورت صرف یہی ہے، کہ ان کو وجودی حضور اور اشراقی شہود حاصل ہو، اور ہم پہلے ہی کہہ چکے ہیں، کہ وجود کے مراتب میں ہر مرتبہ صرف اس مرتبے میں ہوتا ہے، اس کے سوا اور کچھ نہیں ہے، یہی بات اس کی مقوم اور اس کے قوام حقیقت کی حاصل کرنے والی ہے، اس لیے ان کا تصور اور ان کا لاحظہ اس وقت تک ناممکن ہے، جب تک کہ اس کے ماقبل کا تصور اور لحاظ نہ کر لیا جائے۔ پس ہر وجود کو جو اپنے ماقبل سے ربط ہے، یہی اس کی عین حقیقت ہے، اور اسی لیے اس کا تعقل و ادراک اس کی علت سے غیر مرتبط کرنے کے بعد ممکن نہیں، پس ان کی ذات کی تخلیق اور ان کا جعل صرف یہی ہے کہ ان کو اول سے ایسا ارتباط پیدا ہو گیا، کہ باہم ایک دوسرے سے جدا نہیں ہو سکتے، یعنی نہ واقع میں جدا ہو سکتے ہیں، اور نہ مرتبۂ تصور و خیال میں اور ان کا حال ان ماہیتوں کے مانند نہیں ہے، جن کو ان کے غیر سے منفک اور جدا کر کے اس بنیاد پر تصور کر سکتے ہیں، کہ وہ کبھی خارج اور کبھی ذہن میں پائی جاتی ہیں۔ اور ان ماہیتوں کے معانی ان معانی سے بالکل علٰحدہ ہیں، جن کو دونوں وجود یعنی خارجی وجود اور داخلی وجود عارض ہوتے ہیں، اور ان کو حق اول سے کوئی ربط نہیں ہوتا، اور نہ دنیا کی چیزوں میں سے کسی چیز سے، ان ماہیتوں کو جو کچھ ربط ہوتا ہے، وہ صرف ان کے ان اجزاء سے ہوتا ہے، جو خود بھی کلی امور اور اضافی مفہومات ہوتے ہیں اگرچہ

اپنی ماہیتوں کے لحاظ سے ان کا غیر سے ارتباط ہو جاتا ہے، لیکن جس کو ربط دیا جاتا ہے، اور جس کے ساتھ ربط قائم کیا جاتا ہے، دونوں کا حکم ایک ہوتا ہے، یعنی جاعل اور خالق کے ساتھ اپنی ماہیت کی رو سے عدم تعلق میں دونوں برابر ہیں، اس لیے ان ماہیتوں پر وجود کا حکم لگانا بغیر اس کے ممکن نہیں، جب تک ان میں کسی اور حیثیت سے جو اس کی ذات کے سوا ہو، اس کا لحاظ نہ کر لیا جائے۔ اور ان کے امکان کے معنی یہ ہوتے ہیں، کہ وجود و عدم، یا صدور و عدم صدور، کی نسبت ان کے لیے مساوی ہوتی ہے، یا کہا جائے کہ وجود و عدم کی ضرورت کے سلب و نفی کی نسبت ان کی جانب برابر ہوتی ہے، اور نوری ذاتوں کے امکان کے معنے یہ ہوتے ہیں، کہ ان کو غیر کے ساتھ تعلق ہے، ایسا تعلق کہ جاعل اور خالق کے ساتھ جو ان کا تعلق ہے، اس سے اگر قطع نظر کر لیا جائے، تو اس کے بعد وہ کچھ نہیں رہ جاتیں، نہ وجود ہی، اور نہ ماہیت، گویا ان کے اعتبار سے جاعل سے قطع نظر کرنا، خود ان کی نفس جوہر ذات سے قطع نظر کرنا ہے بخلاف کلی ماہیتوں کے کہ ان کے معانی کو بہ آسانی اس طور پر تصور کیا جا سکتا ہے، جس میں غیر سے بالکل قطع نظر کیا گیا ہو۔

اور حکمائے اشراقیہ جو جعل بسیط کے قائل ہیں، ان کے نزدیک علیت کا دار مدار صرف کسی چیز کے وجود محض ہونے پر ہے، جیسا کہ کتاب تلویحات کے اصطلاحات سے معلوم ہوتا ہے، یا نور محض ہونے پر جیسا کہ کتاب حکمۃ الاشراق کی اصطلاحات کا اقتضا ہے اگرچہ حقیقی موجد ان کے نزدیک صرف وہی وجود ہے، جو واجب ہو، اور جس سے زیادہ اشد وجود ممکن نہیں، اور وہ ایسا بے نیاز اور غنی نور ہے، جس میں کسی قسم کا کوئی پہلو فقر و احتیاج کا نہ ہو، اور وجود کے متعلق تم کو یہ معلوم ہو چکا ہے، کہ اس کا علم بغیر شہودی حضور کے ناممکن ہے نیز یہی حال نور کا بھی ہے، کہ اس کی کنہ ذات کے ادراک کی صورت بجز اشراقی تعلق اور اضافت کے، یا عینی و خارجی وجود کے اور کوئی شکل نہیں ہے، کیونکہ اگر وجود کا کسی قسم کا علم صورت کے ذریعے سے (جس کو علم صوری کہتے ہیں) یا ادراک ذہنی کی راہ سے حاصل ہونا ممکن ہو، تو انقلاب حقیقۃ کی دشواری پھر سامنے آجاتی ہے جس کی

زیادہ وضاحت میں نے اپنے بعض رسالوں میں کی ہے، بہر حال حاصل کلام یہ ہے، کہ ایسی صورت میں یہ یقینی ہے، کہ ان کے نزدیک یعنی اشراقیوں کے مشرب میں وجودی اور نوری معلومات دراصل اپنی ان علتوں اور اسباب کے ذہنی لوازم نہیں بلکہ خارجی لوازم ہیں، جو جعل بسیط کے طور پر ان کے جاعل اور خالق ہیں،

اور ان کا اپنے علل و اسباب کی ماہیتوں کے مجعول و معلول ہونے سے یہ لازم نہیں آتا، کہ یہ ان کے لوازم دونوں وجودوں میں ہیں، تاایں کہ اس پر یہ متفرع ہو، کہ ان کا شمار پھر ایسے لوازم ماہیات میں ہو جائے گا، جو ماہیتوں کو دونوں وجودوں سے قطع نظر کرنے کی صورت میں بھی لازم ہوتے ہوں، اور اس بنیاد پر پھر ان کو اعتباری لوازم ٹھیرایا جائے۔ یہ بات تو اس وقت لازم آسکتی تھی جب ان کے علل و اسباب ایسے خالص ہستی و وجودیا ہستیوں میں سے نہ ہوتے جن کا حصول ذہن میں ناممکن ہو، اور ہم کہہ چکے ہیں، کہ ان کا حال تو یہی ہے،

پس اس تمام گفتگو سے یہ بات ثابت ہوئی کہ حقائق و ماہیات کی دراصل دو قسمیں ہوتی ہیں، ایک قسم تو وہ ہے جو بجنسہ انیت (یعنی تحقق و وجود ہستی) ہو، اور ایسی ماہیتیں نہ کلی ہوتی ہیں، نہ جزئی، یعنی ان کے متعین و متشخص ہونے کے معنی یہ نہیں ہیں کہ کسی خارجی اور زائد امر کے ذریعے سے ان کا تعین و تشخص حاصل ہوا ہو، بلکہ ان کی ذات ہی بجنسہ تشخص و تعین ہوتی ہے، کیونکہ وجود اور تشخص معلم اول کے نزدیک ایک ہی شے ہے، اور یہی خیال ارباب تحقق و عرفان کی ایک بڑی جماعت کا ہے، دوسری قسم ماہیت کی وہ ہے، جو شرکت اور کلیت وغیرہ صفات کو قبول کرتی ہے۔

پس پہلی قسم کی ماہیت کے لوازم بجز خارجی لوازم اور تشخصی ذاتوں کے اور کچھ نہیں ہوتے۔ بخلاف دوسری قسم کے لوازم کہ وہ صرف ایسے اعتباری اور کلی امور ہوتے ہیں، جن کا خارج میں وجود نہیں ہوتا اور یہ دونوں باتیں اپنے مقام پر ثابت شدہ ہیں، بہر حال میں نے جو کچھ کہا ہے اس کی صداقت ان ہی لوگوں پر واضح ہو سکتی ہے۔ جنھوں نے حکماء کے اقوال میں کامل غور و تامل سے کام لیا ہو، اور اس کے ساتھ ان کی خود فطرت بھی ہر قسم کے آفات سے پاک ہو نیز سے

صفات نے ان کی طبیعتوں کو بیمار نہ کر دیا ہو،

عجیب بات یہ ہے، کہ جو لوگ ماہیات کے درمیان جاعلیت اور مجعولیت کے قائل ہیں، ان میں اکثروں کا دعویٰ ہے کہ کسی ایک حقیقت خواہ جنسی ہو، یا نوعی ان کے افراد میں تشکیکی طور پر کسی قسم کا کوئی تفاوت نہیں ہوتا، ان لوگوں نے تشکیک کے خیال کی تغلیط میں بہت مبالغے سے کام لیا ہے، لیکن اسی کے ساتھ لوگ وجود کے اعتباری ہونے کے بھی قائل ہیں، نیز اس کی بھی وہ صراحت کرتے ہیں، کہ معلول کی ماہیت پر علت کی ماہیت کو مقدم ہونا ضروری ہے۔ مگر اس سلسلے میں وہ اس سے بالکل غافل رہے ہے، کہ جب علت اور معلول دونوں جوہر کے انواع و اقسام میں سے ہوں گے، جیسے عقل فعال اور ہیولیٰ، تو اس کا لازمی نتیجہ یہ ہے کہ، ان کو اس کا بھی اعتراف کرنا پڑے گا، کہ علت کا جوہر اپنی جوہریت میں معلول کے جوہر سے مقدم ہو گا، لیکن اس سے اپنی بیزاری کا اظہار کرتے ہیں، تشکیک کی بحث چونکہ آگے بہ تفصیل آرہی ہے۔ اس لیے اس مسئلے کے متعلق جتنے شکوک و شبہات ہیں، ان کا ازالہ وہیں کیا جائے گا،

ایک عرشی دانائی

پس اصل اس مسئلے میں یہی ہے، کہ یہاں، وجود ہی جعل بسیط کے ساتھ مجعول ہوتا ہے، نہ کہ اشیاء کی ماہیتیں کیونکہ ماہیتوں کو اگر نفس ان کی ذات کی حیثیت سے لحاظ کیا جائے، تو ان کو فاعل کے ساتھ کسی قسم کا تعلق نہیں ہوتا، اور ہم نے تفصیل کے ساتھ یہ بیان کیا ہے، کہ معلول کو نفس معلول ہونے کی حیثیت سے علت کے ساتھ ایک خاص قسم کا ارتباط اور علاقہ ہوتا ہے، جس کی حقیقت اور کنہ اگرچہ نامعلوم ہے، (بہر حال وجود کا مجعول ہونا ہر صورت میں درست ہے) خواہ وجود کو ایسی ماہیت والی چیز تسلیم کی جائے، جو بالذات مختلف ماہیتوں میں سے کسی خاص ماہیت کی اس طرح مقتضی ہوتی ہے، کہ اس کے اور ماہیت کے درمیان جعل کے حائل ہونے کی ضرورت نہ ہو، یا وجود کے ساتھ یہ بات نہ فرض کی جائے،

اب اگر تم اس پر یہ کہو کہ ماہیت کا وجود کے ساتھ اتصاف، اگر اسی کو جاعل کا پہلا اثر قرار دیا جائے جیسا کہ مشائیوں کی طرف عام طور پر یہ خیال

منسوب کیا جاتا ہے، اور اس کا مطلب وہی لیا جائے کہ مراد اس سے "ہیئت ترکیبی ہے" جیسا کہ پہلے اس کی تحقیق ہو چکی ہے، تو میں کہوں گا۔ کہ یہ بات دو وجہ سے فاسد ہے، پہلی بات تو یہ ہے، کہ ایسا فاعل جو خود موجود ہو، ضروری ہے، کہ اس کا اثر بھی موجود ہو، اور اتصاف کو خواہ کسی معنی کی حیثیت سے بھی لیا جائے۔ ہر حال میں وہ صرف ایک اعتباری امر رہتا ہے، پس اس کو جاعل کا اثر کس طرح قرار دے سکتے ہیں، دوسری بات یہ ہے کہ کسی شے کا کسی صفت کے ساتھ موصوف ہونا، یہ بات اگرچہ اس کی مقتضی نہیں ہوتی، کہ اس صفت کا بھی ثبوت ہو، لیکن موصوف کے ثبوت کے بغیر اس اتصاف کی تصحیح ناممکن ہے، پس اب ماہیت کے لیے ثبوت ضروری ہوا۔ سوال ہوتا ہے، کہ وجود کے ساتھ متصف ہونے سے پہلے ماہیت کا یہ ثبوت آخر کس طرح ہے، اگر اسی وجود کی بدولت ہے، تو شے کا خود اپنی ذات پر مقدم ہونا لازم آئے گا، نیز یہ تحصیل حاصل بھی ہے، اور اگر ماہیت کے لیے یہ ثبوت اس وجود کے سوا کسی دوسرے وجود کے ذریعے سے حاصل ہوگا، تو اب ہم اپنی گفتگو کو اس وجود سابق کے متعلق ان ہی لفظوں میں جاری کر دیں گے جس کا لازمی نتیجہ تسلسل ہے۔

ہاں ہا اگر یوں کہا جائے، کہ جاعل سے جو اثر پہلے پہل بالذات صادر ہوتا ہے، وہ تو دراصل ایک امر مجمل ہوتا ہے، پھر اسی امر مجمل کو عقل اپنی تحلیلی قوت کے ذریعے سے ماہیت اور وجود کے رنگ میں تحلیل کرتی ہے، یعنی جو ہیئت ترکیبی کا مفاد ہے، اگر اس طرح توجیہ کی جائے تو یہ ایک ٹھکانے کی بات ہو سکتی ہے،

لیکن تحلیل کے بعد ہم یہ حکم کریں گے کہ وجود تو جاعل کا بالذات اثر ہے، اور ماہیت کو چونکہ نفس اپنی ذات من حیث ھی ھی کے سوا کسی ایسی چیز سے کوئی تعلق نہیں ہوتا، جو اس کی ذات سے خارج ہو، اس لیے وہ جاعل بالذات کا اثر نہیں ہے،

بہر حال ان تمام تقریروں سے یہ امر واضح ہو گیا کہ بالذات جو چیزیں (جاعل) سے صادر ہوتی ہیں، وہ دراصل وجودوں ہی کا سلسلہ ہے، نہ کہ کوئی اور چیز، پھر عقل ہر ایک وجود میں کچھ ایسے ذاتی کلی صفات پاتی ہے، جو ان ہی وجودوں سے ماخوذ ہوئے ہیں، اور بغیر کسی بیرونی چیز کے لحاظ کے، خود یہ صفات ان وجودوں پر

محمول ہوتے ہیں، ان ہی صفات اور نعوت کا نام ذاتیات ہے پھر ان کو عقل وجود کی طرف منسوب کرتی ہے، اور ان ذاتیات کو بھی موجودیت کے ساتھ متصف کرتی ہے، یعنی اس مصدری معنے کے ساتھ جس کا ترجمہ "ہونا" ہے۔

اور یہی مطلب محقق طوسی کے اس قول کا ہے، جو انھوں نے ان لفظوں میں اپنی کتاب مصارع المصارع میں درج کیا ہے۔

"معلولوں کے وجود، واقع میں ان کی ماہیتوں پر مقدم ہوتے ہیں،

لیکن عقل میں وجود ہی متاخر ہو جاتا ہے (اور ماہیت مقدم)"

میں نے اس قول کا جو مطلب بیان کیا۔ اس پر وہ اعتراض وارد نہیں ہو سکتا، جو بعضوں نے کیا ہے، کہ صفت کا موصوف پر مقدم ہونا ایک غیر معقول بات ہے وہ یہ ہے، کہ تم یہ جان چکے ہو، کہ نفس الامر اور واقع میں جو چیز بالذات پہلے متحقق ہوئی ہے، وہ وجود کے سوا اور کوئی چیز نہیں ہے، پھر عقل اس وجود سے ماہیت کو منتزع کرتی ہے، اور اس پر اس مصدری معنی والی موجودیت کو محمول کرتی ہے، جو وجود سے ماخوذ ہوئی ہے، پس ماہیت کی دراصل جو صفت ہے، وہ یہی مصدری معنے والی موجودیت ہے، اور جو ماہیت پر مقدم ہے، وہ حقیقی وجود ہے، خلاصہ یہ ہے کہ واقعی و اصلی، یا اعتباری و انتزاعی ہونے میں، وجود اور ماہیت کا حال ہمارے مسلک میں اس کے بالکل برعکس ہے، جو عام جمہور کا خیال ہے، اور یہ بھی عجائب روزگار میں سے ہے، چاہیئے کہ تم اس پر اچھی طرح غور کرو۔

اور اسی کے قریب وہ بات ہے، جو بعض ارباب تحقیق نے لکھا ہے، خلاصہ اس کا یہ ہے، کہ قدرت کی تاثیر ماہیت ہی میں ہوتی ہے، لیکن یہ ماہیت خود وہی "موجود" ہے، اس بنیاد پر فاعل اور جاعل کا اثر، مثلاً سواد (سیاہی) ہے، جو خود وجود ہے، نہ یہ کہ سواد کا وجود یا سواد کا وجود کے ساتھ اتصاف، یا اتصاف کی یہ حیثیت کہ یہ چیزیں فاعل کے اثرات ہیں، بلکہ ہوتا یہ ہے، کہ عقل سواد کو مثلاً فاعل کی طرف اس حیثیت سے منسوب کرتی ہے، کہ وہ موجود ہے، نہ کہ اس

حیثیت سے کہ وہ سواد ہے، پس اس بناء پر ہم کہتے ہیں کہ سواد فاعل سے موجود ہوا ہے، یہ نہیں کہتے کہ فاعل سے سواد ہے یا وہ عرض ہے، انتہیٰ کلامہ۔

غور کیا جائے تو یہ بات سچی معلوم ہوتی ہے، بشرطیکہ "موجود" کا جو لفظ اس قائل نے استعمال کیا ہے اس سے مراد وہی حقیقی وجود مراد لیا جائے، جو کسی غیر کے ذریعے سے نہیں، بلکہ خود نفس اپنی ذات کے ساتھ موجود ہے، جیسے وہ مضاف جس کی اضافت خود اس کی ذات کا اقتضاء ہو، نہ کہ کسی دوسری اضافت کا نتیجہ ہو، جو اس کو بھی عارض ہوتی ہو، یا اس کے سوا دوسری چیزوں کو بھی عارض ہوئی ہو، لیکن افسوس ہے، یہ شخص اس کا قائل نہیں ہے، بلکہ "موجود" کا لفظ اس شخص کے خیال میں ایک بسیط کلی مفہوم ہے، جو ہر ایک کو شامل و محیط ہے اور جس کا تصور بدیہی ہے، ظاہر ہے کہ اس معنے کے اعتبار سے "موجود" فاعل کا اثر کسی طرح نہیں قرار پا سکتا، کیونکہ یہ تو صرف ایک اعتباری امر ہے۔

بھمنیار نے اپنی کتاب "تحصیل" میں لکھا ہے "فاعل جب وجود کا افاضہ کرتا ہے تو اسی وقت وجود واجب ہو جاتا ہے، اور کسی شئے کے وجود کا افاضہ اور افادہ بہ نفسہ اس کی حقیقت کا افادہ و افاضہ ہے، نہ یہ کہ یہ صرف وجود ہی کا افاضہ ہوتا ہے، کیونکہ بجائے خود وجود کی بھی تو ایک حقیقت اور ماہیت ہے، اور یہ بھی کلیہ ہے، کہ ہر ایسی ماہیت جو مرکب ہو، اس کی یافت اور تحقق کے لیے تو سبب کا ہونا ناگزیر ہے، لیکن اس واسطے کہ اس حقیقت پر خود اس کو محمول کریں، اس کے لیے سبب کی قطعاً ضرورت نہیں، مثلاً انسان کو لیجیے، یہ اپنے تحقق اور پائے جانے میں ظاہر ہے کہ سبب کا محتاج ہے، لیکن انسان پر خود انسان کو محمول کرنے کے لیے سبب کی کیا ضرورت؟ اسی کے ساتھ حق سے قریب تر یہ بات بھی معلوم ہوتی ہے، کہ ایسا موجود جس کی کوئی علت اور سبب ہو، اس کے لیے مرکب ہونا ضروری اور واجب ہے تاکہ اس کا معلول ہونا صحیح ہو سکے، نیز اس لیے بھی کہ جو موجود معلول ہوگا، اس کا ممکن ہونا ضروری ہے، پس (قوت) سے فعل کی طرف آنے کا وہ محتاج ہوگا، اور ہم معلول سے مراد ہی یہ لیتے ہیں کہ بالذات، اس کی حقیقت اپنے تمام ذاتی اعتبارات کے ساتھ بالفعل نہیں ہے،

مثلاً تم اگر مثلث کو تصور کرو گے، تو ضرور اس کے ساتھ تینوں خطوط کا بھی تصور کرو گے۔ اسی طرح جب معلول کو تصور کرو گے، تو اس کے ساتھ علت کا تصور بھی ناگزیر ہے" انتہیٰ۔

ہم جس بات کے درپے ہیں، گزشتہ بالا عبارت سے بوجوہ مختلف اس کی تائید ہوتی ہے۔

جن میں سے ایک بات تو یہ ہے، کہ فاعل کا اثر، اور جو چیز اس اثر پر مرتب ہوتی ہے، وہ اپنی بسیط حقیقت کے ساتھ وجود ہی ہے، اور فاعل کی ماہیت میں تاثیر کے معنی ہی یہ ہیں کہ اس نے (یعنی فاعل نے) اس ماہیت کے وجود کا اس پر افاضہ کیا ہے۔

دوسری بات یہ ہے، کہ اس قول سے صراحۃً یہ امر ثابت ہو گیا کہ کسی ذات کا خود اپنے اوپر محمول ہونے کے لیے کسی علت اور سبب کا دست نگر نہیں ہوتا خواہ وہ کوئی جدید علت ہو، یا وجود ہی والی علت ہو۔

تیسری بات اس سے یہ معلوم ہوتی ہے کہ معلول کے وجود کی حقیقت کا تقوم دراصل علت کے وجود سے اس طور پر ہوتا ہے کہ ایک کو دوسرے سے جدا کر کے تصور کرنا ناممکن ہے۔

یہاں یہ بھی یاد رکھنا چاہیے، کہ "بہمنیار" کی مراد "ماہیت مرکبہ" سے امکانی حقیقت ہے جب وجود کے ساتھ اس کا اعتبار کیا جائے۔ خواہ اپنے مرتبۂ ذات میں یہ امکانی حقیقت بسیط ہو، یا مرکب ہو۔

ایک شک اور اس کا ازالہ

بسا اوقات بعضوں کو یہ وہم ہوتا ہے کہ صرف وجود کا تنہا معلول ہونا ناممکن ہے، کیونکہ وجود تو ایک واحد حقیقت ہے، اب اگر علت اور سبب کی تاثیر صرف اکیلے وجود میں مانی جائے گی، تو پھر یہ علت تو ہر معلول کی علت بن جانے کی مستحق ہو جائے گی۔ اس کی مثال یہ ہے کہ مثلاً گرم پانی میں گرمی کی پیدائش اگرچہ ایک ایسی علت کا فیض ہوتا ہے جو عالم مادی سے جدا ہے، یعنی اس کا سبب مبدء مفارق ہی ہوتا ہے۔ لیکن یہ فیضان کسی کسی شرط کے ساتھ مشروط ہے، ورنہ چاہیے کہ پانی ہمیشہ گرم رہے، کہ اس کی علت یعنی مبدء مفارق کا وجود دوامی ہے، اب اگر اس شرط پر گرمی کی ماہیت نہیں، بلکہ

صرف گرمی کا وجود موقوف ہو، تو اس کا لازمی نتیجہ یہ ہے کہ ٹھنڈک اور برودت کے وجود کی شرط جس وقت پائی جائے، اس وقت بھی گرمی کا وجود پایا جائے، مثلاً پانی جو ٹھنڈک کے وجود کے لیے شرط ہے، جس وقت اور جہاں پایا جائے ٹھیک اسی وقت اور اسی مقام میں گرمی کا وجود بھی متحقق ہو، کیونکہ برودت (کی ماہیت نہیں بلکہ) اس کا وجود ظاہر ہے، کہ حرارت (گرمی) کے وجود کا ہم دم و ہم قدم ہے پس جو ان میں سے کسی ایک کے لیے شرط ہے، ضرور ہے، کہ دوسرے کے لیے بھی شرط ہو، اور اسی بنیاد پر لازم آتا ہے، کہ پانی کے چھونے کے ساتھ ہی گرمی کے وجود کا بھی فیضان لازمی و ناگزیر ہو جائے، کیونکہ ماہیت قبول کرنے کے لیے تیار ہے، اور فاعل فیض بخشی کے لیے مستعد، پھر جب شرط بھی حاصل ہو گئی، تو اب معلول کے وجود کو کون روک سکتا ہے، اور یہی مطلب تھا، اس دعوے کا کہ اس صورت میں ہر شے کا وجود ہر شے کے وجود کے ساتھ ضروری ہو جائے گا، جو بداہتہً باطل اور حسی طور پر ایک مہمل اور بیہودہ بات ہے، لیکن جن اصول و قواعد کی جانب میں تمھاری رہنمائی کرتا آرہا ہوں۔ اگر ان کو پیش نظر رکھوگے، تو اس قسم کے شکوک کے متعلق ہم کو اپنے اوپر مزید بار ڈالنے کی ضرورت نہ ہو گی۔

تنبیہ حکما کی دقیق باتیں، اور ان کے لطیف اقوال یا جن باریک اور گہرے معانی کی طرف انھوں نے اپنے کلام میں اشارے کیے ہیں، اے دوست! میں تم کو چوکنا کرنا چاہتا ہوں، کہ ان امور کے متعلق تمھاری سمجھ میں کوئی کجی اور برائی نہ پیدا ہو۔

مثلاً حکما کے اقوال میں سے یہ دعویٰ نقل کیا جاتا ہے، کہ "جوہر خود اپنی ذات سے جوہر ہے" اور "عرض اپنی ذات سے عرض ہے" ایسے لوگ جو مقصد تک نہ پہنچ سکے انھوں نے یہ خیال پکالیا، کہ گویا ان حکیموں کے نزدیک جوہر اور عرض اپنے بننے اور اثر قبول کرنے میں یعنی جعل اور تاثیر میں بالکلیہ (جاعل اور خالق) سے بے نیاز ہیں، جو ان کے قول کا جیسا مطلب سمجھا، قطعاً غلط سمجھا، بلکہ بات یہ ہے، کہ تم اگر وجودوں، اور ان کے حالات پر، ان کے لوازم پر غور کروگے، تو تم کو نظر آئے گا، کہ جو چیزیں موجود ہیں، وہی موصوف اور ملزوم کی حیثیت رکھتی ہیں، باقی ایسی چیزیں

یعنی مثلاً جو کلی معانی ہیں، یا ذہنی مفہومات ہیں، ان سب کو صفات اور لوازم کی نوعیت پر پاؤ گے؛

اور جس طرح تمہیں یہ نظر آئے گا، اسی کے ساتھ تم یہ بھی محسوس کرو گے، کہ وجودی موصوفوں کے درمیان جو کچھ بھی اختلاف پایا جاتا ہے، ان سب کی بنیاد عقل اور معرفت (کی تحلیلی و ترکیبی کارناموں پر مبنی ہے) کہ ان ہی لوازم اور صفات کی بنیاد پر جو کبھی (اپنے موصوف) کے ذاتیات ہوتے ہیں کبھی عرضیات عقل ان کے موصوفوں میں بھی اختلاف پیدا کرتی ہے؛

باقی ان لوازم وصفات کا باہمی اختلاف تو یہ ایک بالکلیہ فطری امر ہے، اور یہ ان کے باہم ذاتی اختلافات اور ان وجودوں کے اختلاف کا ثمرہ ہے، جو نقص و کمال شدت وضعف تقدم و تاخر میں مختلف مراتب اور منازل کے لحاظ سے مختلف ہیں، کیونکہ ان کے خالق اور باری ہی نے ان کو ان ہی اختلافی شانوں کے ساتھ پیدا فرمایا، اور یہ اختلاف کسی سبب کا نتیجہ نہیں ہے، بلکہ یہ ان کے خود ذاتی اقتضا کا اثر ہے، مثال سے، اس کو یوں سمجھو، مثلاً اسود (کالا) ابیض (گورا) ان دونوں میں اختلاف صفت سواد اور بیاض کے باہمی اختلاف کی وجہ سے پیدا ہوا ہے۔ لیکن خود سواد کا بیاض سے اختلاف، تو یہ اختلاف ان دونوں کی ذات کا اقتضا ہے، جس کی بنیاد کسی خارجی اور بیرونی سبب وعلت پر قائم نہیں ہے۔

اور جو بجائے (ذاتی اختلاف) سواد و بیاض کے اس اختلاف کو کسی دوسرے سبب کا نتیجہ ٹھیرائے گا، یہ شخص اسی راستے پر جا پڑے گا جو لامحدودیت ولانہایت کی طرف کھینچ کر لے جاتا ہے، الحاصل سیاہی اور سفیدی کا باہمی اختلاف خود ان کی ذات کا اقتضا ہے، نہ کہ کسی اور صفت کا نتیجہ ہے جو ان میں پائی جاتی ہے پس ان کی وہی ذات جو ان کے وجود کا عین ہے، وہی اس اختلاف کی بالذات منشا ہے،

یہ ہے حکما کے کلام کا مطلب، لیکن اس کا یہ مقصد قطعاً نہیں ہے، کہ سواد کو مثلاً کسی بنانے والے نے نہیں بنایا ہے، یعنی اس کے وجود میں جاعل کے

جعل اور صانع کی صنعت کو دخل نہیں ہے، کس قدر مہمل بات ہے، جو اسی قسم کی باتوں سے ایسے لوگوں کو جو فلسفیانہ علوم سے ناراض ہیں، یہ مغالطہ ہو گیا (یعنی حکما ان چیزوں کو خدا کا مخلوق نہیں سمجھتے) ہم اس کی اور توضیح آیندہ کریں گے۔

توضیح وتلویح علت کے ساتھ معلول کا مناسب ہونا ضروری ہے، اور جب یہ ثابت ہو چکا ہے، کہ واجب تعالیٰ ہیں وجود اس کی ذات کا عین ہے، یعنی وجود واجب خود اس کی ذات ہے، اور یہ کہ وہ ذات جو خود بالذات موجود ہو، یہ بھی محض واجب ہی کی ذات ہے۔

نظر بوجوہ بالا چاہیئے، کہ واجب تعالیٰ سے جو چیز فائض ہو، وہ اشیا کا وجود ہی ہو، نہ کہ ان کی کلی ماہیتیں، کیونکہ کلی ماہیتوں اور واجب تعالیٰ کے درمیانی ہر قسم کی مناسبت مفقود ہے، شیخ رئیس اپنے بعض رسالوں میں ارشاد فرماتے ہیں:-

"وہ خیر جو سب سے اول ہے، وہی خود اپنی ذات کے ساتھ ظاہر اور ہویدا ہے، وہی تمام موجودات کے ساتھ تجلی فرما ہے، واجب اول کی ذات میں ان امور کو اگر کسی بیرونی سبب، اور غیر کی تاثیر کا نتیجہ ٹھیرایا جائے۔ تو لازم آئے گا، وہ ذات جو ہر قسم کے عیوب و نقائص سے بلند و برتر ہے، اس میں غیر سے اثر قبول کرنے کی صلاحیت ہو، حالانکہ یہ خلاف مفروض ہے، پس سچ یہی ہے، کہ وہ خود اپنی ذات کے ساتھ جلوہ پرداز ہے، البتہ بعض ذاتیں اپنی خاص ذاتی نقائص اور کوتاہیوں کی بنیاد پر اس کی تجلی کے قبول سے ایک حد تک قاصر رہ جاتی ہیں، اور اس وجہ سے وہ زیر حجاب ہی رہتی ہیں۔"

خلاصہ یہ ہے، کہ یہاں حجاب اور پردہ جو کچھ ہے، وہ انھی میں سے (جن کا ظہور نہیں ہوا ہے) اور ہنوز عالم خفا و پوشیدگی میں ہیں، اور ان کا حجاب دراصل ان کی وہی کوتاہی، ضعف، و نقص، ہوتا ہے اور اس ذات کی تجلی یہی ہے، کہ خود اس کی حقیقت نے تجلی کی، کیونکہ ہم جو واجب کے متعلق کہتے ہیں، کہ اس کی ذات خود اس کی اپنی ذات کے ساتھ

قائم ہے، اس سے مراد یہی ہے کہ اس کا قیام اسی کی عین ذات سے ہے جیسا کہ ان فلاسفہ کا خیال ہے، جن کا نام الہیین ہے، کہ ان لوگوں کے خیال میں واجب کی ذات ہی ان لوگوں کے لیے تجلی فرما ہوئی ہے۔ اسی لیے بعض فلسفیوں نے واجب کا نام صورت بھی رکھا ہے، بہرحال ذات حق کی اس تجلی کو جس نے سب سے پہلے قبول کیا، وہ ایک الہٰی فرشتہ ہے جس کا نام عقل کلی بھی ہے، کیونکہ عقل کلی کی جوہر ذات کی ظہور اور اس کے تجوہر و تقوم کی شکل ہی یہ ہوئی کہ گویا جس طرح آئینے والی صورت کی ذات کے تجوہر اور تقوم کی شکل ہی یہ ہوتی ہے کہ آئینے پر وہ شخص تجلی کرے جس کی آئینے والی صورت مشابہ اور ہم شکل ہے، اسی طرح عقل کلی نے ذات حق کی تجلی قبول کی ہو۔

اور اسی کے قریب وہ بات ہے، جو بعضوں نے کہا ہے کہ عقل فعال واجب تعالیٰ کی مثال ہے، مثل نہیں ہے، اور گویا حق واجب بایں معنی وہی ہے، وجہ اس کی یہ ہے، کہ تجربہ و استقرا نے یہ ثابت کر دیا ہے، کہ کسی فاعل اور موثر سے کوئی چیز اگر متاثر اور منفعل ہوتی ہے تو اس انفعال و تاثر کے یہی معنے ہوتے ہیں، کہ فاعل اور موثر کی کوئی مثال منفعل اور اثر قبول کرنے والے میں وقوع پذیر ہو، بلکہ کوئی سا فاعل ہو منفعل میں اس کے تاثیری اثرات کی پیدائش کے یہی معنی ہیں، کہ فاعل کی کوئی مثال منفعل میں وقوع پذیر ہوئی، مثال سے اس کو یوں سمجھو کہ آگ کی حرارت کے متعلق جو یہ کہا جاتا ہے۔ کہ جب وہ کسی جسم سے متصل ہوتی ہے، تو اس میں اثر پیدا کرتی ہے اس کا مطلب بجز اس کے اور کیا ہے، کہ حرارت نے اپنی جیسی حرارت اور گرمی جسم منفعل میں پیدا کر دی،

اور یہی حال تمام ان قوتوں کا ہے، جن کا شمار کیفیات میں کیا جاتا ہے۔ اسی طرح ایک نفس ناطقہ خود دوسرے نفس ناطقہ کو متاثر کرتا ہے، تو اس کے معنی یہی ہوتے ہیں، کہ اس منفعل نفس ناطقہ میں کوئی اسی کی ہم جنس شے وقوع پذیر ہو جاتی ہے، یعنی وہی عقلی صورت جو مادے اور اس کی کدورتوں

سے مجرد ہے، یا مثلاً تلوار بھی جسم میں ایک اثر پیدا کرتی ہے، یعنی اپنی شکل کے مانند کوئی نشان، یا جو چاقو کو رگڑ رگڑ کر تیز کرتے ہیں، ان کی غرض کیا ہوتی ہے، یہی کہ چاقو کے ایک کنارے اور پہلو میں تیزی اور حدت پیدا ہو جائے جو اس شے کی ایک مثال ہے، جس سے اس چاقو کو رگڑتے تھے، یعنی جس طرح (سان) کے اجزا باہم برابر برابر اور نرم ہوتے ہیں، یہی کیفیت چاقو کے اندر منتقل ہو جاتی ہے، شیخ کا کلام ختم ہوا۔"

اسی طرح بعض ارباب معرفت نے یہ کہا ہے کہ "ہر معلول کی فطرت اور طبیعت دراصل دو جہتوں، اور پہلوؤں سے مرکب ہوتی ہے، ایک جہت کے اعتبار سے معلول اپنے فاعل کی مشابہت کا اظہار کرتا ہے، اور اس کی نمایندگی کرتا ہے، اور دوسری جہت اسی معلول کی وہ ہوتی ہے، جس کی بنیاد پر وہ اپنے فاعل سے ممتاز اور جداگانہ حیثیت کا مقتضا ہوتا ہے، کیونکہ اگر معلول کو بالکلیہ فاعل کا مماثل اور شبیہ قرار دیا جائے، تو معلول فاعل سے کوئی صادر شدہ چیز نہیں، بلکہ بجنسہ فاعل ہی بن جائے گا، گویا معلول اس صورت میں نور محض ہو جائے گا، اور اگر فاعل سے معلول کو بالکلیہ جدا اور علیحدہ فرض کیا جائے گا، تو پھر اس وقت فاعل سے اس کا صدور ہی محال ہو جائے گا، کیونکہ کسی شے کی ضد اور نقیض خود اسی شے سے صادر نہیں ہو سکتی، گویا ایسی حالت میں معلول صرف ظلمت اور تاریکی بن کر رہ جائے گا۔

بہرحال معلول کے ان دو جہتوں میں سے پہلی جہت کا یعنی اس کا جو نورانی پہلو ہے، اس کا نام وجود ہے، اور دوسری جہت جو ظلماتی ہے اسی کا نام ماہیت ہے، یہی وہ جہت ہے، جس کا صدور فاعل سے نہیں ہوتا، کیونکہ یہی وہ جہت ہوتی ہے، جس کی وجہ سے معلول فاعل سے جدا اور مباین ہوتا ہے، الغرض یہ جہت ایسی ہوتی ہے، جس کا فاعل میں کسی قسم کا شائبہ پایا نہیں جاتا، اور ظاہر ہے، کہ جو چیز جس شے کے پاس نہ ہوگی، وہ اس شے سے ابھر بھی نہیں سکتی، اور نہ صادر ہو سکتی ہے، اور اگر یہ مان لیا جائے، کہ اس جہت کا ظہور اور انبعاث فاعل ہی سے ہوا ہے، تو پھر معلول کو فاعل سے جدا کرنے کے لیے ایک اور جہت کی

ضرورت ہو گی:۔

خلاصہ یہ ہے کہ معلول کی نسبت علّت کے ساتھ ایسی ہوتی ہے، جیسی سایے اور نور میں نسبت ہوتی ہے، کہ سایہ (ظل) گو نہ نور سے ایک قسم کی مشابہت اس نوریت اور روشنی کی وجہ سے رکھتا ہے، جو اس ظل میں جس حد تک ہوتی ہے، اور یہی ظل ظلمت اور تاریکی کی ان آلودگیوں کی وجہ سے جو اس میں ہوتی ہیں، نور سے علٰحدہ اور جدا ہو جاتا ہے، پھر جس طرح سایے کی ظلمت اور تاریکی کے متعلق (یہ مشاہدہ) ہے، کہ وہ نور سے فائض نہیں ہوتی، اور نہ نور سے صادر ہوتی ہے، کیونکہ ظلمت اور نور میں تو تضاد کا تعلق ہے، ان میں ہر ایک دوسرے کی ضد ہے، اور اسی پر ان دونوں کی مبائنت اور امتیاز کی بنیاد قائم ہے، ایسی صورت میں ظلمت کو نور سے صادر شدہ کس طرح تسلیم کیا جا سکتا ہے، پس جو حال ظل کا ہے یہی حال معلول کی اس جہت کا ہے، جس کا نام ماہیت ہے،

اس تقریر سے وہ دعوی ثابت ہو گیا، جو بعضوں نے کیا تھا، کہ ماہیت نہ تو مجعول اور مخلوق ہوتی ہے، اور نہ وہ علّت سے فائض ہوتی ہے، کیونکہ کسی شے کی ماہیت اسی کو کہتے ہیں، جس کی وجہ سے وہ شے اپنے تمام اعتبارات سے خواہ وہ فاعل ہو، یا کوئی اور ہو، ان سے ممتاز اور جدا ہو کر وہ شے بنی ہو، اور یہ وہی ظلمانی جہت ہے، جس کی طرف ابھی اشارہ کیا گیا ہے، اور جس کی حیثیت بسائط میں وہی ہے، جو اجسام میں مادے کو حاصل ہے، بسیط حقیقتوں اور ماہیتوں میں اس قسم کی ترکیب کا دعوی شیخ رئیس نے الٰہیات شفا میں بھی کیا ہے وہ لکھتے ہیں:۔

"ایسی چیزیں جن کا وجود ہمیشہ غیر کی جانب سے واجب ہوتا ہے وہ بھی اپنی حقیقت اور ماہیت کے اعتبار سے بسیط نہیں ہوتیں، کیونکہ ان چیزوں کی وہ حیثیت اور جہت جو خود ان کی نفس ذات کی جانب سے حاصل ہوتی ہے، یہ جہت اس حیثیت کی قطعاً مغائر ہے جو غیر کے انتساب کی بدولت ان کو حاصل ہوتی ہے اور ان کی ھویتا کا وجود دراصل ان ہی دونوں جہتوں کی اجتماع سے حاصل ہوتا ہے اور یہی وجہ ہے کہ واجب الوجود کے سوا اور کوئی ایسی شے نہیں ہو سکتی جو خود اپنی ذات کے اعتبار سے

قوت و استعداد اور امکان جیسی باتوں کی آلائش سے پاک اور بری ہو پس فرد حقیقی کا
صحیح مصداق واجب الوجود ہی کی ذات ہے، اور اس کے سوا جو کچھ بھی ہے، وہ ترکیبی
جوڑے ہیں"

الغرض معلول کی وہ جہت جو خود اس کی ذات سے حاصل ہوئی ہے اسی کا نام ماہیت ہے، اور وہ چیز جو غیر سے اس کو ملتی ہے، یہی اس کا وجود ہے، اور اس کی ہویت وہ ان ہی دونوں جہتوں کی باہمی تنظیم سے اسی طرح حاصل ہوتی ہے جس طرح جسم مادے، اور صورت کی باہمی ترکیب کا نتیجہ ہوتا ہے، اسی وجہ سے قوت و استعداد اور امکان کا انتساب، ماہیت کی طرف اسی طرح ہوتا ہے، جس طرح ان باتوں کو جسم میں مادے کی جانب منسوب کرتے ہیں۔

اگرچہ ان دو جہتوں کی ترکیب اور مادہ وصورت کی باہمی ترکیب میں فرق ضرور ہے، اور یوں ہی، امکان سے جو مطلب یہاں لیا جاتا ہے، وہ اس امکان سے بھی الگ ہے، جو وہاں (یعنی مادے میں) مراد لیا جاتا ہے، جس کے متعلق عنقریب اطلاع دی جائے گی انشاء اللہ تعالیٰ۔

ہاں! تمھارے وہم میں اس موقع پر کہیں یہ بات نہ کھٹکے، کہ جب ان لوگوں نے ماہیت کے مجعول اور مخلوق ہونے کا انکار کیا، تو کیا انھوں نے ماہیت کو واجب الوجود قرار دیا؟ اور علت وسبب سے بے نیاز ہوئے ہیں انھوں نے ماہیت کو واجب الوجود کے ساتھ شریک کر دیا؟ (اس وہم کے بے معنی ہونے کی وجہ یہ ہے) کہ ماہیت کے غیر مخلوق اور غیر مجعول ہونے کا مطلب یہ ہے، کہ ماہیت بوجہ اپنی پستی کے اس قابل ہی نہیں ہے، کہ اس کے ساتھ جعل اور خلق کا تعلق پیدا ہو، کیونکہ کسی چیز کے جعل اور بننے کے لیے یہ ضروری ہے، کہ اس جعل کی وجہ سے اس شے کو گونہ کسی قسم کا حصول اور بود میسر آئے اور بے چاری ماہیت نفس ماہیت ہونے کے لحاظ سے ظاہر ہے کہ کسی قسم کا کوئی تحصل اور کوئی بود ونمود نہیں رکھتی، کیا تم نہیں دیکھتے کہ ماہیت کو اگر کسی قسم کا تحصل میسر بھی آتا ہے، خواہ اس تحصل کے یہی معنے ہوں، کہ اس کے لیے کسی قسم کا تحصل نہیں ہے، جب بھی اس وقت اس کو علت اور سبب کے ساتھ مربوط اور منسوب کرنا پڑے گا، کیونکہ ممکن تو نام ہی اس کا ہے، جو اپنے وجود اور عدم میں علت اور سبب

کے ساتھ متعلق ہو۔

بخلاف واجب الوجود کے کہ اسی کا خلق وجعل سے پاک ہونا یا اس کا غیر مجعول ہونا اس کی وجہ یہ ہے کہ وہ انتہائی تحصّل وبے نیازی اور غایت بود ونمود کی وجہ سے اتنا عالی اور برتر ہے، کہ جعل اور خلق کی وہاں رسائی نہیں۔

پس ایسے غیر مجعول کو جو اپنی دنادت اور پستی کی وجہ سے جعل اور خلق کے ناقابل ہے اس کو اس غیر مجعول وجود کے ساتھ کس طرح ہمسری دی جا سکتی ہے، جو اپنی انتہائی بلندی اور برتری کی وجہ سے جعل کی گرفت سے بالا ہے۔

امام رازی نے اس موقع پر یہ ٹھیک بات لکھی ہے، کہ:۔

"ماہیتوں کے غیر مجعول ہونے کا قول دراصل ماہیت مطلقہ کے مسئلے پر مبنی ہے، اور ماہیت مطلقہ نفس اپنی ذات کے اعتبار سے نہ موجود ہی ہے اور نہ معدوم"

تفریع ماہیت اور کلی طبیعتوں کو اپنے اجزاء مثلاً جنس وفصل، یا مثلاً مادہ، اور صورت کی جانب جس قسم کا احتیاج ہوتا ہے، اس کا نام تقوّمی احتیاج ہے یعنی ماہیت کا قوام خود اپنی ذات کی حیثیت سے ان اجزاء سے تیار ہوتا ہے، یا ماہیت کا قوام بحیثیت موجود ہونے کے ان اجزاء سے ترتیب پاتا ہے۔

لیکن ماہیت کا اپنے فاعل اور غایت کی طرف افتقار واحتیاج، تو یہ دراصل تو امی نہیں، بلکہ صدوری احتیاج ہے (اب اس کے بعد سمجھنا چاہیے) کہ پہلی دو باتیں (یعنی جنس وفصل، یا مادہ وصورت) یہ ماہیت کی نفس ذات کے علل واسباب ہیں، خواہ ماہیت کو اطلاقی حیثیت سے تصور کیا جائے، اور اس کے موجود وغیر موجود ہونے کا خیال نہ کیا جائے، یا اس کے وجود کا بھی اعتبار پیش نظر رکھا جائے، ہر حال میں ماہیت ان کی محتاج ہوتی ہے، بخلاف پچھلی دو چیزوں کی (یعنی ماہیت کا فاعل اور اس کی غایت) یہ دونوں دراصل ماہیت کے وجود کی علت ہیں۔

ظاہر ہے کہ جب واقعہ یہ ہے تو ایسی صورت میں علت ومعلول کی یہ

شرح: یعنی جس سے شے صادر ہو، اس کو علّت کہا جائے اور جو صادر ہو، اس کو معلول قرار دیا جائے، اس معنے کے لحاظ سے ماہیت کے لیے علّت و معلول کا انتساب درست نہیں ہو سکتا، ہاں! جب ماہیت کے ساتھ وجود کا اعتبار بھی شریک کرلیا جائے، تب یہ انتساب صحیح ہو سکتا ہے۔

مگر یہی علّیت اور معلولیت کو جب تقویم و تقوم کے معنی میں استعمال کیا جائے، تو اس وقت نفس ماہیت کی جانب ان کا انتساب ہر حال میں درست ہوگا، خواہ ماہیت کے ساتھ وجود کا لحاظ کیا جائے، یا نہ کیا جائے، یعنی ماہیت کے عدم و وجود سے قطع نظر کرلینے کے بعد بھی یہ انتساب صحیح ہوگا، اور یہی نسبت تصدیق اور تصور کے درمیان ہے، جب عقلی ظرف کے لحاظ سے ان کے محل وقوع کو طے کیا جائے،

یہاں ایک اور بات بھی ہے، جس کا شیخ رئیس نے شفا کی اس پہلی فصل میں ذکر کیا ہے، جس میں منطق کے موضوع پر بحث کی گئی ہے، شیخ کے الفاظ یہ ہیں:۔

"یہ ناممکن ہے، کہ کسی مفرد معنے سے انسانی ذہن کسی شے کی تصدیق اور یقین کی جانب منتقل ہو، کیونکہ یہ مفرد معنے، ظاہر ہے، کہ اس شے کے وجود یا عدم کا ایسا حکم نہیں بن سکتا جو تصدیق اور یقین کے وقوع کے متعلق ایک خاص حکم بن جائے۔

اس لیے کہ وہ چیز جس سے تصدیق واقع ہوتی ہے (یا جس سے یقین پیدا ہوتا ہے، اور اس یقین کا وہ ذریعہ ہوتا ہے) وہ تصدیق کی علت ہوتی ہے، اور یہ جائز نہیں ہے، کہ ایک ہی چیز کسی شے کی علت اس کے وجود اور عدم دونوں حال میں ہو،

بہر حال (تصدیق کے لیے) صرف کسی مفرد معنے سے کام نہیں چل سکتا، جب تک اس مفرد کے وجود یا عدم کے حصول کا خیال بھی سامنے نہ کرلیا جائے، خواہ اس کی خود ذات کا وجود یا عدم ہو، یا اس کے کسی حال کے متعلق یہ اعتبار کیا جائے، لیکن تصور تو اس کا وقوع بسا اوقات صرف کسی مفرد معنے کے ساتھ بھی ہوتا ہے"

شیخ کی اس تقریر پر علامہ دوانی نے تنقیدی اعتراض کیا ہے دوانی لکھتے ہیں:۔

"مجھے (شیخ کے اس قول میں بچند وجوہ) بحث ہے' پہلی بات تو یہی ہے کہ مفرد معنے سے تصور کی پیدائش اور اس کا افادہ ہوتا ہے' حالانکہ (جو تقریر عدم افادہ تصدیق کی گئی ہے) وہی بعینہ یہاں بھی جاری ہوتی ہے' یقیناً اس بنیاد پر شیخ کی دلیل پر نقض وارد ہوتا ہے' اور دوسری بات یہ ہے کہ مفرد معنے اپنے ذہنی وجود کے ساتھ بسا اوقات اسی ذہنی وجود کی وجہ سے تصدیق کا افادہ کرتا ہے' اگرچہ اس کی تصدیق نہ کی جائے' کہ وہ ذہن میں موجود ہے' جس طرح ہی مفرد معنے (وجود ذہنی کے ساتھ نہیں بلکہ) نفس اپنی ذات کے اعتبار سے تصور کا افادہ کرتا ہے' (لیکن میں نے جس طرح اس مسئلے کی تقریر کی ہے) اس سے اندازہ کیا جا سکتا ہے' کہ دوانی کے یہ اعتراضات صرف مغالطوں پر مبنی ہیں' اس شخص نے یہ اعتراضات اپنی کتاب، انموذج العلوم میں نقل کیے ہیں' ایسے آدمی سے اس قسم کی باتیں کتنی عجیب ہیں"

اور مذکورہ بالا بیان سے وہ فرق بھی واضح ہو جاتا ہے' جو دونوں کاسبوں میں ہے (یعنی مجہولات کے کسب ونظر کے جو دو طریقے ہیں' جن میں ایک کے ذریعے سے مجہولات تصوریہ کا کسب حصول کیا جاتا ہے' اور دوسرے کے ذریعے سے مجہولات تصدیقیہ کا) اور وہ فرق یہ ہے' کہ تصدیقی مطلوب کا اپنے مبادی کی جانب احتیاج' یا ان مبادی سے اس کا تقوم' یہ صدور اور وجود کے اعتبار سے ہے' نہ کہ مفہوم اور تصور کے لحاظ سے' کیونکہ ایسے نظری مطلوب جو تصدیقی ہوں' ان کا پہلے تصور کیا جاتا ہے' اور یہ تصور اس وقت پر ہوتا ہے' کہ ابھی ان پر حجت اور دلیل بھی قائم نہیں کی گئی ہے' اور نہ ان کے مبادی کا تصور یا کسی ذریعے سے ان مبادی کی تصدیق کی جاتی ہے' بلکہ مطلوب کے تصور کے بعد نفس میں ان کے تصدیقی مبادی کا حصول ہوتا ہے' اور نفس پھر ان مبادی سے اس مطلوب کی جانب تصدیق کے لیے دوسری دفعہ منتقل ہوتا ہے۔

گویا کہ یہ مبادی ماہیت کے وجود یا اس کی صفات میں سے کسی صفت کے لیے ایک قسم کے اسباب وعلل کے قائم مقام ہوتے ہیں' اسی کی تائید بھمنیار کے اس قول سے ہوتی ہے' "وہ تمام اولیات ہیں جو سب سے

اولی ہے، اس کی نسبت تمام نظریات کے ساتھ ایسی ہی ہوتی ہے، جیسی تمام اشیاء کے فاعل کی تمام موجودات سے ہوتی ہے۔" بہر حال (یہ تو تصدیقی مطلوب کی کیفیت تھی باقی) تصوری مطلوب خصوصاً (ان میں وہ مطلوب جس کو حد سے حاصل کرتے ہیں) یعنی مطلوب حدی تو ان کا اپنے قریب و بعید مبادی کی طرف احتیاج، ایک قسم کا ترکیبی و تالفی احتیاج اور ان مبادی سے ان کا تقوم مفہوم اور ماہیت کے لحاظ سے ہوتا ہے، نہ کہ صدور اور تحقق کے اعتبار سے، جیسے حد کے اجزا کی نسبت محدود کی طرف ہوتی ہے۔"

الحاصل تصدیق کا وقوع جس ذریعے سے ہوتا ہے، اور تصور کا وقوع جس ذریعے سے ہوتا ہے، ان دونوں میں جو فرق ہے وہ اس بیان سے یقیناً ظاہر ہو گیا ہوگا، اور اس پر جو اعتراض بطور منع یا نقض کے کیا جاتا ہے، بادنیٰ تامل وہ اٹھ جاتا ہے، چاہیئے کہ اس پر ذرا غور کرو۔

فصل
کیا یہ جائز ہے، کہ وجود کو شدت اور ضعف عارض ہو؟

ظاہر ہے کہ شدت پذیری یا ضعف انگیزی یا دوسرے لفظوں میں اشتداد و تضعف، یہ دراصل مقولۂ کیف میں حرکت کرنا ہے، ٹھیک جس طرح بڑھاؤ، اور گھٹاؤ، یا تزاید و تنقص، یہ مقولۂ کم کی حرکت ہے۔

اسی طرح کسی مقولے میں حرکت کا واقع ہونا، اس کا مطلب یہی ہوتا ہے کہ حرکت کے زمانے کی جو آن فرض کی جائے، اس آن میں موضوع (متحرک) اس مقولے کے کسی ایسے فرد سے موصوف ہوتا ہے، جو اس فرد سے بالکل علیحدہ اور مخالف ہوتا ہے، جس سے وہی موضوع زمانۂ حرکت کی کسی دوسری آن میں موصوف ہوتا ہو خواہ ان دونوں فردوں کی مخالفت نوعی قسم کی مخالفت ہو، یا صنفی یا کسی اور اعتبار سے ہو۔

(اسی حرکت) کے متعلق بعضوں کا اعتقاد یہ ہے، کہ "اس مقولے کی خود ذات کے تغیر حال کا نام حرکت ہے" لیکن یہ غلط بات ہے، کیونکہ مثلاً تسود (کالا ہوتا چلا جانا) اس کے معنے یہ نہیں ہیں، کہ ایک ہی سواد (سیاہی) شدت پذیر ہوتی چلی جا رہی ہے تا ایں کہ اس بنیاد پر یہ لازم ہے، کہ کالا پن اور سواد میں جو یہ حرکت ہو رہی ہے اس حرکت کا حقیقی موضوع اور واقعی موصوف خود سواد ہی ہے، آخر یہ کیسے ممکن ہے۔

کیونکہ یہ ظاہر ہے کہ سیاہی کا پہلا درجہ بذات خود ناقص اور دھیما ہوتا ہے اور یہ ایک بدیہی بات ہے کہ زائد ناقص کا عین نہیں ہو سکتا، حالانکہ یہاں اسی کا ارتکاب کیا گیا ہے، جو اس لیے کہ ناقص اور زائد دونوں درجوں کا موصوف سواد ہی کو ٹھیرایا گیا ہے۔

یہاں کسی کی یہ مجال نہیں ہے کہ وہ یہ کہہ بیٹھے کہ پہلے سواد کی ذات اپنی جگہ باقی رہتی ہے، اور (دوسرے درجے میں) اسی پہلے سواد پر کچھ اور اضافہ ہو جاتا ہے، کیونکہ یہاں سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ جس چیز کا پہلے سواد پر اضافہ ہوا، وہ کیا ہے؟ اگر وہ خود سواد (سیاہی) نہیں ہے تو پھر سواد کا اشتداد اپنے کالاپن اور سوادیت میں نہ ہوا، بلکہ اس پہلے سواد میں ایک دوسری چیز پیدا ہو گئی، اور اگر وہ جس کا اضافہ کیا گیا ہے، وہ کوئی دوسرا سواد اور سیاہی ہے، تو لازم آتا ہے، کہ ایک ہی محل میں دو سیاہیاں اس طرح جمع ہو گئیں، کہ جن میں نہ خود ان کی حقیقت اور ذات کے اعتبار سے امتیاز ہے، اور نہ محل یا زمانے کی رو سے ان میں کوئی فرق ہے، اور اس قسم کا اجتماع محال ہے (کہ یہ اجتماع مثلین یعنی دو مماثل چیزوں کا ایک محل میں اکٹھا ہوتا ہے، اور اپنی جگہ یہ بات ثابت ہو چکی ہے کہ جس طرح دو ضدیں ایک محل میں اکٹھی نہیں ہو سکتیں اسی طرح دو مماثل چیزیں بھی ایک محل میں جمع نہیں ہو سکتیں)، اسی طرح دو سیاہیوں کا باہم متحد ہو جانے کا احتمال بھی یہاں ناقابل تصور ہے، کیونکہ اگر اس اتحاد کے بعد بھی وہ دونوں "دو" باقی رہ جاتے ہیں، تو اتحاد کے کیا معنے ہوں گے، اور یہی حال اس وقت بھی ہوگا، اگر یہ فرض کیا جائے (کہ بجائے دونوں کے باقی رہنے کے) دونوں فنا ہو گئے، یا ان میں سے ایک فنا ہو گیا، اور دوسرا باقی رہا۔

پس یہ ثابت ہوا کہ سواد کے شدت پذیر ہونے کے معنے یہ نہیں ہیں کہ ایک سواد کے باقی رہتے ہوئے اس پر کسی دوسری سیاہی اور سواد کا اضافہ ہوتا ہے، بلکہ اس اشتداد کی شکل یہ ہوتی ہے کہ موضوع و موصوف سے پہلے سواد کا ازالہ ہو جاتا ہے، اور اسی سواد کے دوسرے فرد کا جو پہلے کے اعتبار سے زیادہ تیز اور اشد تھا موضوع میں حصول ہوتا ہے، اور موضوع دونوں حال میں، بجائے خود باقی رہتا ہے، اسی پر تضعف یا ضعف پذیری کو قیاس کر لینا چاہیے، اور جب واقعے کی یہ شکل

جو تحقیق کی رو سے ثابت ہوئی، تو اس سے یہ معلوم ہوا کہ خود وجود میں کسی قسم کی حرکت نہیں ہوتی، کیونکہ جو لوگ کہ وجود کو صرف ایک امر اعتباری قرار دیتے ہیں، اور محض موضوع و محل کی کثرت کی وجہ سے ان کے نزدیک وجود میں بھی کثرت پیدا ہوتی ہے، ان کے اس خیال کی بنیاد پر یہ بات (یعنی وجود میں حرکت کا نہ واقع ہونا) بالکل ظاہر ہے، اتنی ظاہر کہ اس کے بیان کی بھی ضرورت نہیں۔

باقی جو مذہب (وجود کے متعلق) ہم نے اختیار کیا ہے، تو تم پہلے یہ جان چکے ہو، کہ اس بنیاد پر وجود کوئی ایسا عرض نہیں ہے، جو ماہیت کے ساتھ قائم ہو، بلکہ وہ موضوع ہی کے خود وجود اور اس کی موجودیت کا نام ہے، اور واقع میں وجود دراصل بعینہ موضوع ہی ہے، اور جب بات یہ ہے تو ایسی صورت میں وجود کے متغیر و متبدل ہونے کے کیا معنی ہو سکتے ہیں، جب کہ وہ جو اس کا عین ہے، اس کو باقی فرض کیا گیا ہو، یعنی وجود جب اپنی بناوٹ میں اور اپنے تحقق و یافت میں موضوع کا عین ہے، تو پھر یہ کہنا کہ موضوع کے باقی رہتے ہوئے وجود بدلتا رہتا ہے، بے معنی ہے، ہاں! بعض عقلی ملاحظوں کی رو سے یہ صورت ممکن ہو سکتی ہے، مگر نفس الامر اور واقع کے اعتبار سے اس کے امکان کی کیا صورت ہے،

نیز اگر وجود میں حرکت کے نظریے کو تسلیم کیا جائے گا، تو اس سے یہ بھی لازم آتا ہے کہ جو بالفعل متحرک ہے وہ اس وقت جب تک کہ وہ متحرک ہے، خود باقی نہ رہے، کیونکہ بجائے خود یہ مسئلہ ثابت ہو چکا ہے کہ جس مقولے میں حرکت واقع ہوتی ہے، اس کے ساتھ آن اور زمانے کے اجزا میں متحرک کا نہ اتصاف ہوتا ہے اور نہ تلبس، جس کا لازمی نتیجہ یہ ہے کہ جس چیز کے سوا شئے کا قوام ممکن نہ ہو، اس چیز کے مقولے میں شئے کی حرکت نہیں ہو سکتی، مثلاً جو وجود یا جوہری صورت کا حال ہے، اس مقام پر بعض باتیں اس سے بھی زیادہ بلند ہیں، جن کی تحقیق انشاء اللہ تعالیٰ آیندہ تمھارے سامنے آئے گی۔

ایک وہم پر تنبیہ بسا اوقات یہ وہم پیدا ہوتا ہے، کہ کسی شئے میں حرکت کے واقع ہونے کے اگر وہی معنی ہیں جس کا ذکر کیا گیا، تو اس کا دوسرا مطلب یہ ہے کہ گویا کسی مقولے میں کوئی حرکت واقع ہی نہیں ہو سکتی،

کیونکہ جس مقولے میں حرکت واقع ہوتی ہے، اس کے ایک فرد سے دوسرے فرد تک متحرک کا منتقل ہونا اسی وقت قابل تصور ہو سکتا ہے، جب اس مقولے کے افراد بالفعل موجود ہوں، حالانکہ واقعہ یہ نہیں ہے، کیونکہ اگر اس کو تسلیم کیا جائے تو پھر مختلف آنوں کا باہم اجتماع اور تشافع کے ماننے پر مجبور ہونا پڑے گا، نیز یہ بھی لازم آئے گا کہ ایسے غیر متناہی موجودات جو مرتب ہیں، وہ دو حدوں اور احاطوں سے محصور ہو جائیں؛

اس وہم کا ازالہ اس طرح کرنا چاہیے کہ مقولے کے افراد اگرچہ بالفعل اس طرح موجود نہیں ہوتے کہ باہم ان میں ایک دوسرے سے ممتاز اور جدا ہوں لیکن اسی کے ساتھ ان کے لیے ایسا وجود ضرور ہوتا ہے، جس کو فعلیت سے قریبی تعلق ہو، بایں معنے کہ جس آن میں یہ فرض کیا جائے کہ حرکت اس میں ختم ہو گی متحرک اس آن میں مقولے کے کسی خاص فرد کے ساتھ متصف ہو گا، لیکن اس جواب کو بھی لوگوں نے رد کر دیا ہے وہ یہ کہتے ہیں کہ ایسی صورت میں پھر یہ ماننا پڑے گا کہ ایسا متحرک جو این کے مقولے میں متحرک ہو، اس کے لیے زمانۂ حرکت میں کوئی مکان نہ ہو، یا جو مقولۂ کم میں متحرک ہو، زمانۂ حرکت میں اس کے لیے کوئی مقدار اور کم نہ ہو حالانکہ یہ بالبداہتہ باطل ہے؛

علامہ دوانی نے اس کا جواب یہ دیا ہے کہ متحرک حرکت کے وقت مقولے کے ان افراد کے ساتھ بطور توسط کے متصف ہوتا ہے، اور یہ توسط دراصل قوت و استعداد، اور خالص فعلیت کی ایک درمیانی حالت کا نام ہے، کم از کم اتنا ضرور ہے کہ جسم متحرک ان اعراض (یعنی مقولوں) سے اور ان کے درمیان رہنے سے خالی نہیں ہو سکتا، باقی یہ کہ مقولے کے بالفعل افراد سے بھی متحرک خالی نہیں ہوتا تو اس کا ضروری ہونا نہ بداہت سے ثابت ہے، اور نہ اس پر کوئی دلیل قائم ہو سکتی ہے، بلکہ دلیل اور برہان کی رو سے اگر دیکھا جائے تو معاملہ برعکس نظر آتا ہے، اور اس کے خلاف ثابت ہوتا ہے" دوانی کا کلام ختم ہوا۔

لیکن اس میں جو کمزوریاں ہیں، وہ مخفی نہیں رہ سکتیں، کیونکہ آخر جو چیز مقولۂ این میں متحرک ہو گی ایسے متحرک کے لیے ضروری ہے کہ حرکت کے وقت اس کو

کوئی جسم محیط ہو، جس کا لازمی نتیجہ یہ ہے، کہ اس کے لیے بالفعل این اور مکان کا ہونا ضروری ہے، ورنہ خلا لازم آئے گا جو قطعاً محال ہے، نیز یہ مسلم ہے، کہ افلاک حرکت وضعی سے کبھی خالی نہیں ہو سکتے، اب اگر (دوانی کی بات مان لی جائے) تو اس کا دوسرا مطلب یہ ہوگا، کہ افلاک کے لیے کسی وقت اور زمانے .. میں وضع نہیں ہوئے۔

پس سچی بات اس مسئلے میں یہی ہے، کہ جس مقولے میں حرکت واقع ہوتی ہے، ان کے افراد صرف اپنی افراد میں منحصر نہیں ہوتے۔

بلکہ اس مقولے کے ایسے اپنی افراد بھی ہوتے ہیں، جو سکون کے معیار ہوتے ہیں، اور زمانی افراد بھی ہوتے ہیں، جن کا وجود تدریجی ہوتا ہے، اور جو اس حرکت پر منطبق ہوتے ہیں، جس کا نام حرکت قطعیہ ہے، بلکہ واقعہ یہ ہے، کہ یہ زمانی افراد بجنسہ حرکت قطعیہ ہی ہیں، جیسا کہ بعضوں کا خیال ہے، الغرض متحرک میں جب تک حرکت اپنی اتصالی صفت کے ساتھ باقی رہتی ہے، اس وقت تک اس کے لیے صرف ایک زمانی فرد متصل غیر قار (یعنی اس کا ایک جزء دوسرے جزء کے ساتھ اکٹھا نہیں ہوتا) ثابت ہوتا ہے، اس زمانی فرد کی هویت اور شخصیت ایک اتصالی مقدار کے رنگ میں ہوتی ہے، اور یہی اتصالی مقداری هویت دراصل ان تمام حدود کو مشتمل ہوتی ہے، جو مختلف آنوں میں فرض کیے جا سکتے ہیں ان حدود مفروضہ کو اس اتصالی مقدار سے وہی نسبت ہوتی ہے، جو کسی نقطۂ مفروضہ کو خط کے ساتھ ہوتی ہے، حاصل یہ ہے کہ مقولے کا زمانی فرد متحرک کے لیے بالفعل ثابت ہوتا ہے، جس کے لیے کسی فرض کی قطعاً ضرورت نہیں ہوتی، باقی وہ اپنی اور زمانی افراد، جو اس فرد زمانی کے حدود اور اس کے اجزا ہیں، تو ان کا حصول صرف فرض پر مبنی ہے، اور ایسی صورت میں جسم کا اس مقولے سے خالی ہونا لازم نہیں آتا، جس مقولے میں جسم متحرک ہوتا ہے، اور نہ تتالی انات (یعنی ایک آن کے بعد دوسری آن کا پیہم اور مسلسل وقوع) کی خرابی لازم آتی ہے، اور نہ ان چیزوں کی تتالی اور تسلسل کو ماننا پڑتا ہے، جن کا آنات سے تعلق ہوتا ہے، یعنی آنیات کی تتالی بھی لازم نہیں آتی، اور نہ غیر متناہی کا

دو واسطوں میں محصور ہونے کی خرابی پیش آتی ہے، کیونکہ جب حرکت کے وقت متوسے کا کوئی وحدانی فرد بالفعل پایا ہی نہیں جاتا، تو پھر آنوں کا تسلسل اور ان کے غیر متناہی ہونے کی گنجائش ہی کب باقی رہتی ہے۔

اس مقام پر تم کو یہ کہنے کا بھی اختیار نہیں ہے، کہ وجود کی شدت وضعف پذیری کے لیے موضوع کا اپنے قوام و ثبوت میں بھی مرتبہ کافی ہے، اس لیے کہ حرکت کے لیے حرکت کے موضوع کا استمرار ضروری شرط ہے، اور کسی شے کے فرد زمانی کو چونکہ کسی قسم کا استمرار میسر نہیں ہوتا، نہ اس زمانے میں جس میں وہ شے موجود ہو، اور نہ کسی اور زمانے میں، (اس مسئلے) کی زیادہ تحقیق اگر مطلوب ہو، تو حرکت اور زمانے کی بحث کا انتظار کرنا چاہیے،

فصل "شدت اور ضعف کی بحث"

علوم کے مختلف طبقات میں شاید یہ بات تمھارے گوش زد ہوئی ہو گی، کہ ایسی دو چیزیں جو باہم وجوداً یا ذہناً وعقلاً ایک دوسرے سے ممتاز اور جداگانہ ہوتی ہیں، ان کا یہ باہمی امتیاز یا ان کی پوری اور کامل ماہیت وحقیقت کا نتیجہ ہو گا، بایں طور کہ ان دونوں کے درمیان کسی قسم کا کوئی جوہری اشتراک نہ ہو گا یا کبھی دونوں کی ماہیت میں جوہری اشتراک ہونے کے باوجود، ان کی اصل حقیقت اور سنخ ماہیت میں کوئی ایسی چیز داخل و شریک ہوتی ہے، جو ان میں سے ایک کو دوسرے سے جدا کرتی ہے، ایسی صورت میں ان دونوں میں جو چیز مشترک ہوتی ہے، اسی کو جنس کہتے ہیں، اور جو ہر ایک کے ساتھ خاص ہوتی ہے اسی کو فصل کہتے ہیں، اور یہی فصول نوعی طبائع وحقائق کے محصل ہوتے ہیں، (فصل اور جنس کی باہمی ترکیب) اتحادی قسم کی ترکیب ہوتی ہے، اور کبھی یہ ہوتا ہے، کہ ان جداگانہ اشیا کا امتیاز عرضی اور خارجی صفات پر مبنی ہوتا ہے، یعنی دونوں اصل حقیقت میں باہم ایک ہوتی ہیں، لیکن خارجی اوصاف ایک کو دوسرے سے ممتاز کرتے ہیں، ایسی صورت میں جو چیز حاصل ہوتی ہے وہ یا تو شخصی افراد ہوتے ہیں یا صنفی اقسام اور ان کی ترکیب اتحادی نہیں بلکہ اقترانی ہوتی ہے، ان کے سوا جہاں تک میں خیال کرتا ہوں تمھارے سامنے

اس سلسلے کی وہ چوتھی شکل نہ ہوگی جس کے مدعی شیخ الاشراق ہیں، اور جس کے ذریعے سے مشہور تقسیم کا انحصار ٹوٹ جاتا ہے۔

اور یہ چوتھی شکل یوں پیدا کی جاتی ہے، کہ وہ امتیاز جو باہم دو چیزوں کو علٰحدہ کرتا ہے کبھی نہ پوری ماہیت کی وجہ سے حاصل ہوتا ہے، اور نہ جزء ماہیت کی وجہ سے اور نہ خارجی اوصاف اور لواحق کی وجہ سے، بلکہ خود نفس ماہیت میں ماہیت ہی کے کمال ونقص کا یہ نتیجہ ہوتا ہے اور اس کی صورت یہ ہوتی ہے کہ خود ماہیت کے لیے کمال ونقص کے اعتبار سے مختلف مراتب ہوتے ہیں۔

پھر خود ماہیت کے ان مراتب کے لحاظ سے ایک عرض بھی پیدا ہوتا ہے، جو اس عرض سے مختلف ہوتا ہے جو اسی ماہیت کو اپنے ان افراد کی راہ سے ثابت کرتا ہے، جو اس ماہیت کو بھی اپنے اندر سمیٹے ہوتے ہیں اور دوسرے فصول یا لواحق کو بھی مشتمل ہوتے ہیں۔

بہر حال یہ بھی ان مسائل میں سے ہے جن میں مشائیہ اور اشراقیہ میں اختلاف پیدا ہوا، مشائیہ کے پیرووں نے اشراقیوں کے اس خیال کو غلط ثابت کرتے ہوئے یہ تقریر کی ہے، کہ جو کامل ہے، اس کے متعلق سوال ہوتا ہے کہ اگر اس میں ایسی کوئی چیز نہیں ہے جو ناقص کے اندر نہیں پائی جاتی، تو پھر ان دونوں میں فرق کیا رہے گا، اور اگر کامل میں کوئی ایسی بات ہے، جو ناقص میں نہیں ہے، تو اب اس امتیازی بات کے متعلق پوچھا جاتا ہے، کہ وہ کامل کی اگر سنخ اور حقیقت طبیعت میں داخل ہے، تو ناقص اور کامل میں کسی قسم کا اشتراک باقی نہ رہا، یا اس کی طبیعت پر زائد ہے، تو اس کی دو ہی صورتیں ہوسکتی ہیں یا وہ فصل مقوم ہوگا، یا کوئی عرضی زائد ہوگا، لیکن مشائیوں کا یہ احتجاج قطع نظر اس سے کہ عارض کے ذریعے سے اس پر نقض عاید ہوتا ہے، یوں بھی نہایت مہمل اور ادنیٰ درجے کی بات ہے، بلکہ واقعہ یہ ہے کہ یہ مصادرہ علی المطلوب کی شکل ہے، کیونکہ یہاں گفتگو جس امر میں ہے، وہ تو یہی ہے کہ دو چیزوں میں امتیاز کبھی اسی وجہ سے بھی ہوتا ہے، کہ جو وجہ امتیاز کی ان میں ہے وہی وجہ ان کے اتفاق کی بھی ہوتی ہے، یعنی وجہ امتیاز بجنسہ بغیر کسی مزید زیادتی کے وجہ اتفاق ہے۔

نیز ہم پوچھتے ہیں کہ دو سیاہیوں میں مثلاً اختلاف اگر کسی فصل کی وجہ سے ہوتا ہے، تو ایسی فصل جس کی وجہ سے ایک سیاہی دوسری سے جدا ہوتی ہے وہ سیاہی کی حقیقت کی مقوم نہیں ہو سکتی، ورنہ پھر اس میں امتیاز بخشنے کی صفت باقی نہیں رہے گی، بلکہ وہ اس کی ایک ایسی فصل مقوم ہوگی، جو اس سیاہی کی مقسم ہے، جو ان دونوں کے درمیان مشترک ہے۔ اور دونوں کی اس بنیاد پر جنس ہے، اور ظاہر ہے، کہ اسی کے ساتھ یہ امر بھی قطعی ہے کہ جنس کی ماہیت اور مفہوم کی جو فصل عرضی ہوتی ہے، ایسی فصل ماہیت جنس سے خارج ہوتی ہے، گویا جنسی ماہیت کے ساتھ اس کو وہی نسبت ہوتی ہے جو تمام عرضیات کو اس کے ساتھ ہوتی ہے، اب اگر سیاہی کی شدت پذیری اور اس کی تکمیل ایسی فصل کی جانب سے ہوتی ہے، جس کے معنے وہ نہ ہوں، جو سیاہی کے ہیں تو لازمی طور پر یہ ماننا پڑے گا کہ ان دونوں میں تفاوت سیاہی کے سوا ہے، حالانکہ فرض یہ کیا گیا تھا کہ ان میں تفاوت سیاہی ہی میں ہے، مشائیوں نے اس کا جواب دیتے ہوئے یہ تقریر کی ہے کہ افراد پر جس کا اطلاق تفاوت کے ساتھ ہوتا ہے، وہ دراصل محمول عرضی ہوتا ہے، مثلاً اسود (جو ایک عرضی محمول ہے) اس کا اطلاق خود اس کے مبدء اشتقاق یعنے سواد کے معروضات پر، اسی بنیاد پر ہوتا ہے، کہ ان معروضات میں سے بعض مبدء کے کسی ایسے فرد پر مشتمل ہوتا ہے، جس پر سوادیت کی تکمیل اس طور پر ہوتی ہے، کہ کوئی غیر اس میں شریک نہیں ہوتا، اور ان ہی معروضات میں سے بعض ایسے فرد پر مشتمل ہوتے ہیں، جن کا حال یہ نہیں ہوتا، یعنی اس فرد کی نفس هویت اور شخصیت کا اقتضا یہ نہیں ہوتا، اگرچہ سواد کے مفہوم مشترک کے اعتبار سے مبدء کے افراد میں کوئی تفاوت نہیں ہوتا، الغرض سواد کی نفس طبیعت اور ماہیت کا اطلاق اپنے ان تمام افراد پر تو اطوار اور مساوات کے ساتھ ہوتا ہے، جو خود شدید اور ضعیف ہوتے ہیں، یہاں تشکیک اور تفاوت جو کچھ ہوتا ہے وہ اسود کے اس مفہوم میں ہوتا ہے، جس کا اطلاق سواد کے ایسے دو مختلف فردوں کے معروض پر ہوتا ہے، جو شدت اور ضعف میں اپنی اپنی فردی

ھویت اور تشخیص کے اعتبار سے باہم مختلف ہوتے ہیں، اور سواد کے فصول اگرچہ خود ان افراد کی ماہیت عقلی لحاظ کی رو سے ہوتے ہیں، لیکن یہ سواد کی اس ماہیت کے مغائر ہوتے ہیں جس کی حیثیت جنس کی ہے لیکن وہ (افراد) باوجود اس کے ان امور میں سے ہیں جن پر جنسی سواد صادق آتا ہے پس (افراد) کی ھویت کے اعتبار سے جو تفاوت ہوتا ہے وہ اس امر کو مستلزم نہیں ہے کہ ان میں یہ تفاوت سواد کے سواکسی اور بات کی وجہ سے ہو

لیکن تم جانتے ہو کہ سواد کے شدید اور ضعیف افراد میں باہمی برتری اور زیادتی نہ سوادیت میں ہوتی ہے، اور نہ یہ اختلاف اس میں ہوتا ہے جب ان دونوں پر سواد کو محمول کیا جاتا ہے، بلکہ تفاوت جو کچھ ہوتا ہے، وہ ان دو جسموں میں ہوتا ہے، جو سواد کے ان دونوں افراد کے معروض اور موصوف ہوتے ہیں، جواب کا یہ حصہ صداقت سے کس قدر دور ہے، آخر جب مبدء اشتقاق کے دو فردوں کا اختلاف اس امر کو مستلزم ہوتا ہے کہ مشتق کا اطلاق بھی ان کے معروضوں پر مختلف ہو جائے تو چاہئے کہ یہی اختلاف اس کو بھی ضروری قرار دے کہ مبدء کا صدق بھی اس کے دونوں افراد پر مختلف ہو، بلکہ یہ بات تو زیادہ قرین قیاس ہے۔

مشائیوں کے ان ہی دلائل میں جن کا ذکر اس باب میں وہ کرتے ہیں، ایک دلیل یہ بھی ہے کہ کسی شے کی ذات ہی اگر کامل ہوتی ہے، تو اس کا لازمی نتیجہ یہ ہوگا کہ ناقص اور متوسط خود ذات نہ ہوں، اور یہی صورت اس وقت بھی پیش آئے گی، جب ناقص یا متوسط ذات کو قرار دیا جائے، کہ پھر جو دونوں باقی رہ جائیں گے، وہ بجنسہ وہی حقیقت نہ رہیں گے۔ اور یہ بات نوعی حقائق میں غیر مفید ہے، کیونکہ جو چیز عمومیت اور تفاوت کو قبول نہیں کرتی وہ دراصل عددی وحدت ہوتی ہے، لیکن معنوی وحدت کے متعلق فریق مخالف کو یہ کہنے کا حق ہے، کہ نوعی حقیقت دراصل تینوں حدود یعنی زائد ناقص متوسط کی جامع ہوتی ہے۔

اب اگر اس پر تم یہ اعتراض کرو، کہ کلی طبعی تو ان لوگوں کے نزدیک خارج میں موجود ہے، پس تینوں مرتبے میں جو امر مشترک ہوتا ہے، اس کو بھی خارج میں موجود ہونا چاہئے، اگرچہ اشتراک کے ساتھ موصوف ہونے کا ظرف ذہن ہی

ہوتا ہے' اب سوال ہوتا ہے' کہ تمام زوائد اور ہر ایسی چیز جس سے تشخص پیدا ہوتا ہے' ان سے جدا کر لینے کے بعد عقل کے سامنے جو چیز رہ جاتی ہے' آیا وہ صرف کامل کے مطابق ہے' یا کامل کے علاوہ ناقص اور متوسط کے بھی مطابق ہے' بہر حال کوئی سی بھی صورت تسلیم کر لی جائے' وہ سب کے مطابق تو کسی طرح نہیں ہو سکتی' یقیناً وہ ان مراتب میں سے کسی خاص مرتبے کی مقتضی ہو گی' جس کا لازمی نتیجہ یہ ہو گا کہ باقی مرتبے (جن کی مقتضی نہ ہو گی) وہ کسی ایسے امر کی طرف منسوب ہوں' جو طبیعت مشترکہ سے خارج ہے' اور یہ خلاف فرض ہے۔

میں کہتا ہوں کہ کلی طبعی کے متعلق جیسا کہ میرا خیال ہے' اس کا تحقق متواطی طور پر صرف ذاتیات میں ہوتا ہے' کیونکہ ایسی ماہیت جو زوائد سے صاف پاک ہونے کے بعد تمام افراد پر بغیر کسی تفاوت کے صادق آئے' اور سب اس میں متفق ہوں یہ بات صرف ان ہی کلیوں کے ساتھ مختص اور ان ہی میں منحصر ہے' جو متواطی ہوتی ہیں' لیکن کلی مشکک کا یہ حال نہیں ہے' کیونکہ اس کا جو مرتبہ خارج میں پایا جائے گا' وہ کسی ایک تشخص میں منحصر ہو کر رہ جاتا ہے' یا اگر عقل کے نزدیک امکان ہو' تو متعدد اشخاص کے ضمن میں بھی اس کا تحقق ہو سکتا ہے' اور اس کی صورت یہ ہوتی ہے' کہ عقل جب تمام خارجی مشخصات سے اس کو مجرد کر لیتی ہے' تو بعینہ اس کا یہ مرتبہ ذہن میں بھی پایا جاتا ہے' اور یہی حال اس کے دوسرے مرتبے کا ہو گا' پھر خارجی اشخاص سے جو یہ مراتب حاصل کیے جاتے ہیں' اور جن کا تحقق ذہن میں ہوتا ہے' ناقص اور کامل' تمام اور غیر تمام ہونے میں ایک درجے میں نہیں رہتے' اور اسی وجہ سے ان تمام اشخاص اور افراد کے لحاظ سے جو تمام مراتب کے نیچے مندرج ہوتے ہیں' اس کو کلیت عارض نہیں ہوتی ہاں' یہ سارے مراتب ایک ایسی مبہم اصل اور سنخ میں مشترک ہوتے ہیں' جو ابہام اور اطلاق کے انتہائی درجے میں ہو' اور یہ ابہام دراصل وہی حقیقت کے نقص اور کمال کے اعتبار سے ہوتا ہے' جو اس ابہام سے بالکل ایک علیحدہ امر ہے' جس کی بنیاد اس اختلاف پر مبنی ہوتی ہے' جو ھویات کے اختلاف کی وجہ سے' باہم افراد کے درمیان ہوتا ہے۔

ایک تفصیلی تنبیہ

تشکیکی اختلاف کا وہ ضابطہ جو اس کے تمام اقسام کو پیش نظر رکھ کر بتایا جا سکتا ہے یہ ہے، کہ کسی طبیعت مرسلہ اور ایسی ماہیت جو افراد کی خصوصیت سے پاک کر لی گئی ہو، اس کا اطلاق اپنے افراد پر اولویت و بہتری، یا اقدمیت و اوّلیت، یا اکملیت و اتمیت خواہ یہ اتمیت و اشدیت کی وجہ سے ہو، یا اعظمیت و اکثریت کی بنیاد پر مختلف ہوتا ہے (یہ تو کلی مشکک کی تعریف ہوئی) اب قدیم حکما کے گروہ اور معلم اول کے علم برداروں کے درمیان اس کے متعلق دراصل چار مقامات میں اختلاف ہے، اختلاف کا پہلا مقام یہ ہے، کہ سوال ہوتا ہے کہ اپنے افراد کے لحاظ سے کیا ذات اور ذاتی کے متعلق یہ ممتنع اور ناجائز ہے، کہ تشکیک کے مختلف اقسام کی رو سے اس میں کسی قسم کا تفاوت ہو، خواہ یہ تشکیک اولویت اور عدم اولویت کی وجہ سے ہو، یا تقدم و تاخر یا کمال و نقص کی وجہ سے، یا ذات و ذاتیات کے اطلاق میں بھی یہ تشکیکی تفاوت اصولاً ممکن ہے؟ متاخرین میں بعضوں نے اس مسئلے میں بداہت کا دعویٰ کیا ہے، اسی گذشتہ دو وجہوں (یعنی اولویت اور تقدم و تاخر) والی تشکیک میں سب کا اتفاق ہے کہ ذاتیات میں اس قسم کی تشکیک نہیں پائی جا سکتی، لیکن اس باب میں اتفاق کا دعویٰ بعید از واقعہ ہے، حالانکہ ایرانی فلاسفر، اور بعض قدیم حکما اس بات کے قائل ہیں، کہ جوہری انوار میں بعض اپنی بسیط جوہری حقیقت کے ساتھ بعض کی علت ہیں۔

دوسرا مقام اختلاف یہ ہے، کہ آیا اشدیت اور اضعفیت کے اعتبار سے جو تشکیکی اختلاف پیدا ہوتا ہے، کیا اس اختلاف کی وجہ سے ان افراد میں جن میں باہم یہ اختلاف ہو، نوعی اختلاف پیدا ہو جاتا ہے، اور اس بنیاد پر ان افراد کے اختلاف کی بنیاد کیا ذاتی فصول پر قائم ہو جاتی ہے؟ آیا ایسا ہونا جائز ہے یا نہیں، یا ان افراد میں سے بعض کے درمیان تو نوعی اتفاق ہو سکتا ہے لیکن تمام افراد میں یہ ناجائز ہے۔

تیسرا مقام یہ ہے کہ وہ تفاوت جو کیف اور چگونگی کی وجہ سے پیدا ہوتا ہے، اور وہ اختلاف جو کم اور چندگی پر مبنی ہوتا ہے، آیا یہ دونوں تشکیک کی دو مختلف قسمیں ہیں، یا دراصل دونوں کی نوعیت ایک ہی ہوتی ہے، اگرچہ

دونوں کی تعبیر ایک لفظ سے نہیں کی جاتی ہے، یا (اسم) تفضیل اور (اسم) مبالغہ کے صیغوں سے ان کے نام ایک نہیں ہیں (مثلاً کیف کی تعبیر اشدیت سے اور کم کی اعظمیت و اکثریت سے کی جاتی ہے)۔

چوتھا مقام یہ ہے، کہ شدت وضعف نقص وکمال کے اختلافات، آیا صرف کم اور کیف میں منحصر ہیں، یا ان کے سوا بھی دوسرے مقولوں میں یہ اختلاف پیدا ہو سکتا ہے، مثلاً جوہر کے مقولے ہیں؛

ان چاروں مقامات میں ہر مقام کی دو شقوں میں سے پہلی شق مشائی حکما کا مذہب ہے، اور حکمائے رواقیین یعنی اشراقیہ کا مسلک دوسری شق ہے؛

اب ہم ہر ایک سے متعلق گفتگو کرنا چاہتے ہیں، تو پہلے مقام کے متعلق تم کو معلوم ہونا چاہیے، کہ جب یقینی ذرائع سے تم پر یہ بات واضح ہو چکی ہے، کہ وجود ایک واحد حقیقت ہے، اور اس کے لیے نہ کوئی جنس ہے، اور نہ کوئی فصل، اور تمام اشیا میں اس کا تحقق ایک ہی معنے کے اعتبار سے ہے، اور اس کے ذاتی افراد نہ اپنی اپنی ذاتوں کے اعتبار سے باہم مختلف ہوتے ہیں، اور نہ ان ہویتوں کی وجہ سے مختلف ہوتے ہیں، جو ذات کے مغائر ہوتی ہیں، بلکہ ان میں اختلاف ان ہی ہویتوں کی وجہ سے پیدا ہوتا ہے، جو ذات کی عین ہوتی ہیں، نیز یہ بات بھی گزر چکی کہ جاعلیت (خالقیت) اور مجعولیت (مخلوقیت) کا تعلق دراصل وجودوں کے ساتھ ہوتا ہے، نہ کہ کلی ماہیتوں کے ساتھ، پس جب یہ باتیں تمھیں معلوم ہو چکی ہیں، تو اب تم بآسانی یہ فیصلہ کر سکتے ہو، کہ وجود کے وہ افراد جو ان ہی ہویتوں کی وجہ سے متعین ہوتے ہیں، جو باہم حقیقت میں متحد ہیں ان میں تو بعض کو بعض پر تقدم بالذات حاصل ہے، (یہ حال تو وجود کا ہوتا ہے) اب جو ان کے درمیان اولویت اور عدم اولویت یا تقدم وتاخر یا قوت وضعف وغیرہ کے تشکیکی اختلافات پیدا ہوتے ہیں، وہ ان کلی ماہیتوں کی جانب سے ہے، جو ان تشکیکی اختلافات کے ساتھ مختلف ہوتی ہیں، بطور تائید کے اس مسئلے کے لیے زمانے پر غور کرنا چاہیے کہ اس کے اجزا باہم ماہیت میں متشابہ اور متحد ہوتے ہیں، لیکن باوجود اس کے ان میں بعض جزء کو بعض جزء پر تقدم خود ان کی ذات کے

اقتضاء کی بنیاد پر حاصل ہوتا ہے۔ نہ کہ یہ اختلاف کسی بیرونی اور خارجی شے کا نتیجہ ہوتا ہے۔

شیخ الاشراق نے اسی مسلک کے اثبات میں جو دلیل پیش کی ہے' ان کی کتاب "مطارحات" میں اس کی تقریر یہ ہے" ایک تام مقدار کو جو ناقص مقدار پر زیادتی حاصل ہوتی ہے' یہ زیادتی نہ کسی امر خارجی عرضی سے حاصل ہوتی ہے اور نہ کسی فصل مقسم کا نتیجہ ہوتی ہے' کیونکہ جس کی تقسیم ہوتی ہے فصل مقسم اس کے اعتبار سے عرضی ہی ہوتی ہے' پس ناگزیر ہوا کہ باہم مقداروں میں جو تفاوت ہوتا ہے' اس کو ان ہی مقداروں کا ذاتی اقتضاء قرار دیا جائے' نہ کہ کسی ایسے امر کا جو مقدار کی حقیقت سے خارج ہو' بلکہ جس کی وجہ سے ایک مقدار میں زیادتی پیدا ہوتی ہے' بعینہ اس کی وجہ سے مساوات بھی حاصل ہوتی ہے' گویا اس بنیاد پر ایسے دو خطوں میں جو درازی اور کوتاہی میں متفاوت ہوتے ہیں' ان کا اختلاف و تفاوت دراصل خود خط کے کمال و نقص کا نتیجہ ہوتا ہے' اسی طرح ایک گہری سیاہی' اور ہلکی ناقص سیاہی میں جو تفاوت ہے اس کا بھی یہی حال ہے' یعنی سیاہی ہونے میں دونوں مشترک ہیں اور ان میں جو افتراق و امتیاز پیدا ہوا' وہ کسی ایسی شے کا نتیجہ نہیں ہے' جو سیاہی کی حقیقت سے خارج ہے' خواہ وہ فصل ہو' یا اور کچھ ہو' کیونکہ دونوں میں تفاوت بھی صرف سوادیت (سیاہیت) ہی میں ہے۔"

اس پر اعتراض کیا گیا ہے کہ زائد اور ناقص مقداروں میں مقدار کی ماہیت اور طبیعت ایک ہی وتیرے اور ڈھنگ پر رہتی ہے' کہ ان دونوں کے درمیان تفاوت مطلق مقدار کی وجہ سے نہیں ہے' اگرچہ یہ تفاوت مقدار ہی میں ہے' اور ظاہر ہے کہ جس وجہ سے تفاوت ہو' اور جس بات میں تفاوت ہو' یہ دونوں ایک دوسرے سے جدا ہیں' کیونکہ یہ تفاوت اس مقداریت کا نتیجہ ہے' جو ان میں ہر ایک کے ساتھ اپنی اپنی فردی خصوصیت کی بنیاد پر مختص ہے' اور یہ اختصاص اس اختلاف پر مبنی ہے' جو ان میں اس کھنچاؤ' اور پھیلاؤ سے پیدا ہوا ہے' جس نے ان کو خاص خاص حدود تک محدود ابعاد میں پہنچا دیا ہے اور یہ بات مقداریت کی

ماہیت وطبیعت سے خارج ہے' اور مادے کی مختلف استعدادوں' اور اس کے مختلف تاثرات کی تابع ہے' گویا ان بڑے اور چھوٹے خطوط کو جب خط کی طبیعت اور ماہیت کے لحاظ سے تصور کیا جائے' تو ان میں ہر ایک میں ایسا طول حقیقی پایا جائے گا' جو دوسرے کے طول کے مشابہ ہوگا' اور اس معنے کی رو سے ان دونوں میں کوئی برتری اور باہمی زیادتی قطعاً محسوس نہ ہوگی' لیکن ان میں سے ایک کو جب دوسرے کے سامنے رکھ کر لحاظ کیا جائے گا' تو ان میں جس کے اندر زیادتی ہوگی' وہ ایسا اضافی طویل نظر آئے گا' جس میں فردی خصوصیت کی بنیاد پر دوسرے پر زیادتی حاصل ہوگی'

اس مضمون کو شیخ نے شفاء کی قاطی غوریاس میں اس طرح ادا کیا ہے:۔

> "میری یہ مراد نہیں ہے کہ ایک کمیت اور مقدار دوسری کمیت اور مقدار سے زائد اور ناقص نہیں ہوتی ہے' بلکہ مقصد یہ ہے کہ مقدار ہونے میں ایک دوسرے سے شدید اور زائد نہیں ہوتے' یعنی مقدار ہونے کی وہ صفت جو دونوں میں مشترک ہے' اس میں باہم شدت اور زیادتی نہیں ہوتی' اگرچہ اضافی معنے کی رو سے ایک دوسرے سے زائد ہوتے ہیں' یعنی طول اضافی کے حساب سے یہ زیادتی اور نقص ہوتا ہے"

بہر حال وہ جو طول اضافی نہیں' بلکہ طول حق ہے' وہ نہ زائد ہونے کو قبول کرتا ہے' اور نہ ناقص ہونے کو بلکہ یہ سارے صفات طول اضافی سے متعلق ہوتے ہیں' اور یہی حکم عدد کا بھی ہے' شیخ ہی نے اسی فصل میں یہ بھی لکھا ہے:۔

> "معلوم ہونا چاہیے کہ بغیر اضافت اور نسبت کے کثیر ہی عدد ہے اور جو کثیر اضافی ہے' وہ عدد میں عرض کی حیثیت رکھتا ہے' اور یہی حال سیاہیوں' اور گرمیوں کا سیاہی اور گرمی میں ہے' ان میں جو اختلاف ہے وہ افراد کی خصوصیت کا نتیجہ ہوتا ہے' نہ کہ مشترک ماہیت کی جوہر اور اس کی سنخ داصل کا"

شیخ نے اسی طرح یہ بھی لکھا ہے :۔

"سواد حق نہ اشد ہونے کو قبول کرتا ہے اور نہ اضعف ہونے کو بلکہ وہی جو ایک چیز کے اعتبار سے سواد ہے، وہی دوسرے کے اعتبار سے بیاض ہوتا ہے، اور جس کو سواد (سیاہی) فرض کیا جائے گا، وہ خود اپنی ذات کی حد تک نہ اشد ہونے کو قبول کرتا ہے اور نہ اضعف ہونے کو بلکہ یہ ساری باتیں اس وقت پیدا ہوتی ہیں، جب کسی دوسری چیز سے اس کا مقابلہ کیا جائے۔

یہی وجہ ہے کہ طرفین کا تقابل تمام وسطانی درجوں کو عام ہوتا ہے"۔

اور اس کی وجہ سے تقابل کے اقسام میں اضافہ نہیں ہوتا اور حقیقی تضاد میں انتہائے اختلاف کی جو شرط لگائی جاتی ہے، وہ بھی نہیں ٹوٹتی، کیونکہ اشد ہونے اور زائد ہونے کے معنے ان لوگوں کے خیال میں یہ ہوتے ہیں کہ دو فردوں میں سے ایک فرد کا اس طرح پر ہونا کہ جس سے بامداد وہم، عقل یہ بات پیدا کرے کہ وہ فرد تھوڑی زیادتی کے ساتھ دوسرے فرد کا ہم شکل ہے، یہ مطلب نہیں ہوتا کہ عام کی طبیعت اور ماہیت میں بعض افراد کے اندر زیادتی ہوئی ہے اور نہ یہ کہ کلی کے آثار کا بعض افراد میں اکثریت کے ساتھ ظہور ہو رہا ہے، جیسا کہ بعضوں نے بیان کیا ہے۔ کیونکہ اگر ایسا ہوگا تو بہتیری ذاتیات کو شدت وضعف کا قبول کرنے والا ماننا پڑے گا، مثلاً اس وجہ سے کہ آثار ونتائج کے ظہور میں چونکہ انسانی افراد قلت اور کثرت کی رو سے مختلف ہوتے ہیں، اس لیے تسلیم کرنا پڑے گا کہ انسان بھی اس لحاظ سے شدت وضعف کو قبول کرتا ہے (حالانکہ ایسا نہیں ہے) ان ہی لوگوں کا یہ بھی بیان ہے، کہ تشکیک صرف اسی کا نام نہیں ہے بلکہ دو فردوں کے معروض پر مشتق کے صدق میں جو اختلاف ہوتا ہے، یہ صرف اس اختلاف کا سبب ہے، جیسا کہ پہلے بھی بیان کیا جا چکا ہے، پس بات پھر وہی اولویت کی طرف واپس ہو جاتی ہے، خلاصہ یہ ہے کہ وہ چیز جس سے دو سوادوں میں اختلاف پیدا ہوتا ہے، وہ ان دونوں سوادوں میں نہیں پائی جاتی، بلکہ ہر ایک میں وہ چیز پائی جاتی ہے، جس وجہ سے اختلاف پیدا ہوا، اور یہی چیز ان میں ہر ایک کے لیے وہ فصل بن جاتی ہے، جو نوع بنانے والی ہوتی ہے، بلکہ یوں سمجھنا چاہیے کہ

شدید سواد والے اور ضعیف سواد والے دو اجسام میں وہ چیز پائی جاتی ہے جس سے اختلاف پیدا ہوتا ہے، اور یہ چیز اسود کا مفہوم ہے، ان میں ایک کے اندر اس شے کا حصہ جس پر سواد کا اطلاق ہوتا ہے، وافر طریقے سے پایا جاتا ہے، اور دوسرے کو اس کا حصہ بہ نسبت پہلے کے کم ملتا ہے، اس تقریر پر بھی شیخ الٰہی صاحب اشراق کا وہ اعتراض وارد نہیں ہوتا ہے، جس کا ذکر انھوں نے اپنی کتاب "مطارحات" میں بایں الفاظ کیا ہے :-

"یہی وہ لوگ ہیں جو کہتے ہیں کہ سواد اشد (تیز سیاہی) سواد انقص (ہلکی سیاہی) سے ایک فصل کے ذریعے سے ممتاز ہوتا ہے، اور جب سواد کے لیے فصل مقسم تسلیم کیا جائے گا تو سواد جنس بن جائے گا، حالانکہ اس کا اطلاق تشکیکی طور پر ہوتا ہے، نتیجہ یہ ہوا کہ بعض جنس کے متعلق ماننا پڑے گا کہ اس کا اطلاق بھی تشکیکی طور پر واقع ہو سکتا ہے، حالانکہ ان ہی لوگوں کا یہ قول بھی ہے کہ "اجناس" میں کسی جنس کا اطلاق تشکیکی طور پر واقع نہیں ہو سکتا۔"

باقی دوسرا مقام تو اس کے متعلق حق وہی ہے، جس کی طرف قدیم رواقیوں کی جماعت گئی ہے، اور ان کے سوا بھی لوگ اس کے قائل ہیں، کیونکہ جیسا کہ میں نے ذکر کیا ہے، کہ وجود کی حقیقت ایسی حقیقتوں میں نہیں ہے، جس کے نیچے ایسے افراد مندرج ہوں، جو فصول کے اعتبار سے باہم مختلف ہوتے ہیں، لیکن بایں ہمہ اس کے بعض افراد شدت اور عظمت کے انتہائی درجوں پر ہوتے ہیں اور ان ہی افراد میں بعض اپنی ھویت اور شخصیت کی بنیاد پر انتہائی ضعف اور کمزوری و پستی کی حالت میں گرفتار رہتے ہیں، مثلاً حرکت ھیولیٰ عدد وغیرہ کے وجود کا جو حال ہے، جن کا شمار کمزور اور ناتوان ہستیوں میں ہے۔

نیز مشائیوں نے کیفیتوں کی شدت پذیری اور ضعف انگیزی کے متعلق ثابت کیا ہے، کہ یہ حرکت کے جسمانی موضوع و محل کے اس حرکت کا نام ہے، جو کیفیات کے مراتب میں واقع ہوتی ہے، جیسے سیاہیوں اور گرمیوں وغیرہ میں حرکت کرنا اور یہ بھی ان کے مسلمات میں سے ہے کہ ایک خاص حرکت ایسی شخصی چیز ہوتی ہے، جس کی اتصالی شخصیت مسافت کی ابتدا سے شروع ہو کر

مسافت کی انتہا پر ختم ہو جاتی ہے، اور یہ کہ کسی متصل واحد شے کے اجزاء و ابعاض اور اس کے حدود نوعی ماہیت میں متحد ہوتے ہیں، ان لوگوں نے حکیم دی مقراطیس کی اس رائے کو باطل کرتے ہوئے، جو اجسام کے مبادی کے متعلق ہے، اپنے اس دعوے کو بدیہی قرار دیا ہے، جس کا لازمی نتیجہ یہ ہوگا کہ جسم کے سیاہ ہونے میں سواد یعنی سیاہی کے جو مختلف مراتب شدت و ضعف کی بنیاد پر پیدا ہوتے ہیں یہ ماننا پڑے گا کہ تمام مراتب نوعی ماہیت کی رو سے متحد ہیں، اور اس میں کوئی محال بات لازم نہیں آتی، اگر یہ تسلیم کیا جائے، کہ اشتدادی حرکت ایک ایسی بات تک پہنچاتی ہو، جو اپنی حقیقت کی رو سے اس مقولے کے مخالف ہوتی ہے، جس میں وہ حرکت واقع ہوئی تھی، لیکن اس امر مخالف کا حصول اس وجہ سے نہیں ہوتا، کہ اس کے مخالف مقولے میں حرکت واقع ہوئی تھی، بلکہ اس کا حصول کا سبب وہ ہوتا ہے جس سے حرکت کی ابتدا اور جس پر حرکت کی انتہا ہوتی ہے، اگرچہ خود یہ حاصل شدہ چیز ایسی بھی ہو سکتی ہے، جس میں حرکت واقع ہو مثلاً سواد اور بیاض کے درمیان (حرکت ہونے سے) حمرۃ (سرخی) کا حصول، کیونکہ یہ فطری فیصلہ ہے، کہ سرخی نہ تو ہلکی سیاہی کا نام ہے، اور نہ ہلکی سفیدی کا بلکہ خود سرخی کے مراتب شدید بھی ہوتے ہیں اور ضعیف بھی،

اب رہا تیسرا مقام تو معلوم ہونا چاہیے، کہ شدت اور ضعف سے کبھی تو وہی معنے مراد ہوتے ہیں جو عوام اس سے سمجھتے ہیں، اور جس پر مبالغے کی شکل کے الفاظ و صیغے دلالت کرتے ہیں، اگرچہ لغت کی رو سے اس کا حقیقی معنے "مدافعت اور روکنے کی قوت" کے ہیں، اور اسی لغوی معنے سے منتقل کر کے مشہور معنے میں اس کا استعمال ہونے لگا، مثلاً عرف عام میں یہ نہیں بولا جاتا کہ ایک خط یا ایک لکیر دوسرے خط اور لکیر سے اشد ہے، جس طرح سواد اور سیاہی میں کہا جاتا ہے، کہ فلاں چیز کی سیاہی فلاں شے کی سیاہی سے زیادہ تیز اور شدید ہے، اسی طرح یہ کہنا بھی صحیح نہیں ہے کہ یہ خط اس خط کے اعتبار سے "اخط" ہے جیسا کہ سواد میں کہتے ہیں کہ یہ اس کے لحاظ سے اسود ہے، الغرض جس نے عرب کے عرفی استعمالات پر نظر کی، اس نے تو یہ حکم لگا دیا کہ شدت و ضعف کا قبول کرنا صرف کیفیات کی خصوصیت ہے اور

کمیات و مقداریات اس کو قبول نہیں کرسکتے' البتہ کمیات و مقداریات زیادتی اور نقص کمی و بیشی کثرت و قلت کو قبول کرتے ہیں' نہ کہ ان کے سوا کسی اور چیز کو؛

لیکن ظاہر ہے کہ عقلی علوم میں عرف عام کے اطلاق پر اعتماد کرنا ایک ناشائستہ فعل ہے ایک فلسفی کی شان سے یہ بعید ہے' کہ وہ حقائق و واقعات کی تنقیح عام بول چال کی امداد سے کرے' ماسوا اس کے یہ عرفی قیاس بھی بجائے خود فاسد ہے کیونکہ اگرچہ یہ صحیح ہے کہ عرف عام میں یہ نہیں بولا جاتا کہ یہ خط اس خط کے اعتبار سے اشد ہے' یا اس خط اور لکیر کی خطیت شدید ہے' لیکن اسی کے ساتھ یہ بھی واقعہ ہے کہ اسی عرف عام میں یہ اطلاق عام ہے' کہ یہ خط اپنے طول میں اس خط سے شدید ہے' اور ظاہر ہے' کہ خط کا مفہوم اور طول کا مفہوم واحد ہے' گویا طول میں شدت کا ہونا یہی خط میں شدت کا ہونا ہے اسی طرح عرف کا یہ بھی محاورہ ہے کہ یہ خط اس خط سے اطول ہے' یا اس خط سے یہ اکبر اور بڑا ہے' اور بولنے والے یہ مانتے ہیں کہ خط بجنسہ مقدار ہے' اسی طرح ان لوگوں نے کم منفصل (مثلاً عدد) کے متعلق بھی عرف عام پر اعتماد کرتے ہوئے یہ حکم لگایا کہ اشدیت کے ساتھ وہ متصف نہیں ہو سکتا' مثلاً یہ عدد اس عدد کے اعتبار سے اشد ہے' ایسا عرف میں نہیں بولا جاتا' لیکن باوجود اس کے ان لوگوں کو اس کا اقرار ہے' کہ یہ عدد اس عدد سے اکثر ہے' ایسا کہنا صحیح ہے' اور ظاہر ہے' کہ کثرت اور عدد' یہ دونوں ایک ہی بات ہے' اور اسی پر تم ضعیف کے حال کو بھی قیاس کرلو' بعضوں نے شدۃ اور زیادتی میں یہ فرق پیدا کیا ہے' کہ شدۃ کے لیے کوئی ایسی حد ضروری ہوتی ہے' جس پر وہ ختم ہو جائے' بخلاف مقداری اور عددی زیادت کے مثلاً طول کسی ایسی حد پر نہیں ٹھیر سکتا' جس سے زیادہ طوالت ممکن نہ ہو' اور یہی حال عدد کا ہے' اور سواد (سیاہی) یا حرارت (گرمی) اور جو چیزیں ان کی قائم مقام ہوں' وہ ایک ایسی حد پر پہنچ کر ختم ہو جاتی ہیں' جس کے بعد شدت کا کوئی درجہ نہیں سوچا جا سکتا' اس پر چند اعتراضات وارد ہوتے ہیں:

پہلا اعتراض یہ ہے' کہ کیفیات واقع میں کسی ایسی حد پر ختم ہو جاتے ہیں'

جس کے آگے اضافہ ناممکن ہے، یہ دعویٰ غیر مسلّم ہے، اگرچہ کیفیات کے جو درجے وقع میں موجود ہو چکتے ہیں، وہ بلاشبہہ متناہی ہوں گے، اور یقیناً وہ کسی حد پر پہنچ کر اس طرح ختم ہو جاتے ہیں کہ دائرۂ وجود میں ان سے زیادہ شدت کا تحقق نہیں ہوگا، لیکن بجنسہٖ یہی حال طول اور کثرت کا بغیر کسی فرق کے ہے، دوسرا اعتراض یہ ہے کہ بالفرض اگر اس دعوے کو مان بھی لیا جائے، لیکن اس سے ان دونوں کے فرق پر کوئی اثر نہیں پڑتا، یعنی اس سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ ان میں ہر ایک تشکیک کی ایسی جداگانہ قسم ہے، جو اس کی پہلی تقسیم سے پیدا ہوتی ہے، اور یہی حال اس دعوے کا بھی ہے، جو ان دونوں قسموں کو علاحدہ کرنے کے لیے ان لفظوں میں کیا گیا تھا کہ زائد اور ناقص کا اطلاق وہیں درست ہو سکتا ہے، جس میں کسی ایسی مقدار کی طرف اشارہ ممکن ہو، جس سے مساوات پیدا ہوتی ہو، کہ مساوات کے بعد جب کچھ زیادتی ہو گی تو اس کا نام زائد ہوگا، یعنے جس کے بعض حصے میں مساوات اور کچھ شئے زائد نکل سکتی ہو، اور اشدّ وا ضعف میں یہ بات نہیں پائی جاتی اس دعوے کے بے بنیاد ہونے کی وجہ یہ ہے کہ اغماض سے کام لیتے ہوئے بھی ان سے یہ کہا جا سکتا ہے، کہ عدد کی حقیقت کا قوام وحدات سے تیار ہوتا ہے، نہ کہ اعداد سے، اور عدد کا ہر مرتبہ (اس بنیاد پر) ایک بسیط نوع ہوتا ہے، جو دوسرے اعداد سے مرکب نہیں ہے، مثلاً چار کا عدد تین سے متقوم نہیں ہوتا، اور نہ تین کی تقویم دو سے ہوتی ہے، پھر ان اعداد کو جب کھول دیا جاتا ہے، یعنی اس کی تحلیل کی جاتی ہے، تو اس عدد کی صورت (نوعی) باطل ہو جاتی ہے، اور ایک دوسری صورت اس وقت حاصل ہوتی ہے، پس تین اور چار میں جو تفاوت محسوس ہوتا ہے، سوال ہوتا ہے کہ چار کے کس جزء کی وجہ سے دونوں میں مساوات پیدا ہوتی ہے، اور کس جزء کی وجہ سے ایک دوسرے سے متفاوت ہو جاتے ہیں اب ظاہر ہے کہ بسیط انواع میں اس مقدار کی کس طرح تعیین ہو سکتی ہے، جس کی وجہ سے مساوات حاصل ہوتی ہو، اور جو تفاوت کا منشا قرار دیا جائے،

نیز ان لوگوں کا بیان یہ بھی ہے، کہ کیفی اور مقداری وعددی تفاوت،

ہر ایک مختلف مقامات میں مختلف ناموں کے مستحق ہوتے ہیں، کیونکہ مقداری کم میں، وہ جزء جس کی وجہ سے زیادتی متحقق ہوتی ہے، وہ اسی کم اور مقدار کی کامل ھویت کے موہوم جزء سے پیدا ہوتی ہے، اور یہ جزء موہوم اسی کی ناقص ھویت کے ساتھ حقیقت اور ماہیت کے اعتبار سے متحد ہوتی ہے، اسی طرح مساوی ھویت کے ساتھ بھی اس کا یہ اتحاد ہوتا ہے، اور اسی لیے ان دونوں وجوداً اتحاد متصور ہوسکتا ہے، لیکن عددی کم میں یہ زیادتی تام وکامل ھویت کے ایسے جزء کے ذریعے سے حاصل ہوتی ہے، جو اسی کی ناقص ھویت اور مساوی ھویت سے ماہیت اور حقیقت کے اعتبار سے بالکل مبائن اور مخالف ہوتا ہے، اور اسی لیے ان دونوں وجوداً اتحاد ناممکن ہے، اور کیف میں یہ زیادتی، اسی زائد اور فاضل ھویت کا نتیجہ ہوتا ہے، جب اس کو اسی ھویت زائدہ کے اعتبار سے تصور کیا جائے، نہ کہ یہ زیادتی کسی جزء موہوم کی بنیاد پر پیدا ہوتی ہے اور نہ کسی جزء موجود کی بنا پر، بلکہ یہ بالکلیہ اس کی ذاتی خصوصیت کا نتیجہ ہوتا ہے،

ان لوگوں کی یہ بات اس وقت درست ہوسکتی ہے، جب کامل اور ناقص میں مشترک طبیعت کے اشتراک کو وہ اشتراک اقرار دیا جائے، جو جنسی طبائع میں اپنے افراد کے حساب سے ہوتا ہے، اور یہ مانا جائے، کہ ان میں ہر ایک کا تحصل ایک ایسی فصل کے ذریعے سے ہوتا ہے، جو نہ اس کی حقیقت پر زائد ہوتی ہو، اور نہ وجود پر، تا ایں کہ ان میں ہر ایک کو اپنی اپنی خصوصی حقیقت اور خاص کلی ذات کے اعتبار سے اتم واشد قرار دیا جائے، نہ کہ کسی ایسے جزء کی راہ سے جو واقع میں وجوداً یا وہم میں دوسرے جزء سے ممتاز اور جدا ہوتے ہیں، اب اس بحث سے یہ امر واضح ہوگیا، کہ جن چیزوں پر شدت کا مدار ہے، وہ اپنی نوعی حقیقت میں ان سے مختلف ہوتے ہیں، جن پر ضعف کا مدار ہے، اور یہی حال قلت وکثرت کا ہے، اور یہ اس فرق کے سوا ہے جس کا پہلے ذکر کیا گیا بخلاف زیادت اور نقصان کے کہ یہ تشخصات کے اختلاف کے توابع ونتائج ہیں اور محض ھویات کے تفاوت پر ان کی بنیاد قائم ہے،

مگر ان لوگوں سے کہا جائے گا، کہ اس قسم کی باتوں میں ہم کچھ مسامحت اور لاپروائی سے کام لیتے ہیں، اور اصطلاح سازی میں ہم ان کو اختیار دیتے ہیں، یعنی ان کو اختیار ہے، کہ کم مقداری کے کمال اور نقص کی تعبیر وہ زیادت اور نقصان سے کریں، اور عدد کی کمی بیشی پر کثرت وقلت کا اطلاق کریں، اور اس کے سوا کیف میں شدت وضعف کی اصطلاح وضع کریں، لیکن با ایں ہمہ یہاں ایک بات سب میں مشترک اور سب کو حاوی ہے، یعنی جس بات کی وجہ سے تفاوت پیدا ہوتا ہے، وہی کمال کی بھی وجہ ہی ہے اور وہی نقص کی بھی،

اب رہا جو تھا مقام تو تم کو معلوم ہونا چاہیئے، کہ قدیم حکماء مثلاً انباذ قلس اور افلاطون اور جو ان کے بعد پیدا ہوئے، ان سب کا یہ فیصلہ ہے، کہ اس پست اور ادنیٰ عالم کے جواہر عالم اعلےٰ کے پرتو اور ظلال ہیں، غرض ان کی یہ ہے کہ عالم ادنیٰ کے جواہر عالم اعلیٰ کے جواہر کے معلول ہیں، کیونکہ معلول گویا اپنی علت کا ظل ہی ہوتا ہے، اور علت کی جوہریت معلول کی جوہریت سے مقدم ہوتی ہے، جیسا کہ "جعل" کے قاعدے میں تم جان چکے ہو، نیز یہ بھی معلوم ہو چکا ہے کہ وجود خارجی حقائق کا عین ہے، جیسا کہ ہم نے ثابت کیا ہے، الغرض علت کا اپنی حقیقی اور جوہری ماہیت کے ساتھ معلول پر مقدم ہونا، یہ اس امر کی طرف اشارہ ہے، کہ اپنے قوام اور استقلال میں علت معلول سے زیادہ کامل ہے، اور جب معلول کی جوہریت علت ہی کے جوہریت سے حاصل ہوتی ہے، تو دونوں جوہریت میں مساوی اور برابر کس طرح ہو سکتے ہیں، بلکہ ضرور ہے، کہ علت کی جوہریت معلول کی جوہریت سے زیادہ تام اور کامل ہو، اور ظاہر ہے، کہ شدت کے معنے اس کے سوا اور کیا ہوتے ہیں، پس ثابت ہوا کہ بعض جواہر اپنی جوہریت میں بعض سے باعتبار معنے کے زیادہ شدید ہوتے ہیں، خواہ ان پر مبالغے کے صیغہ کا اطلاق ہوتا ہو یا نہ ہوتا ہو، کیونکہ واقعات وحقائق کی تحقیق میں عرف عام کی تعبیروں سے نفع نہیں اٹھایا جاتا، اور یہی مراد ہے شیخ الہیٰ کی ان کی اس عبارت سے جو تلویحات میں مذکور ہے،

"تمام قدیم حکماء اس پر متفق ہیں کہ اس عالم کے جواہر عالم اعلیٰ کے

جواہر کے سائے اور ظلال ہیں، پھر جوہریت میں یہ اس کے مساوی کس طرح ہو سکتے ہیں،

اس کے بعد شیخ نے خود اپنے اوپر یہ اعتراض وارد کیا ہے کہ دلویت اور اشدیت کا قاعدہ ہے کہ ان کا اطلاق ہمیشہ دو ضدوں پر ہوتا ہے" شیخ کی غرض یہ ہے، کہ جوہر تو ایسی چیز ہے، جس کی ضد نہیں ہوتی، پس اس کے متعلق یہ کہنا کس طرح صحیح ہو سکتا ہے کہ یہ اس سے اولیٰ ہے، یا یہ اس سے اشد ہے، پھر خود ہی اس کا جواب ان لفظوں میں دیتے ہیں،

واجبی وجود اور وہ ہستی جو سب سے عالی و بلند ہے، امکانی و معلولی وجود کے اعتبار سے بہت زیادہ تام اور کامل و اشد ہوتا ہے، کیونکہ شدت سے ہماری مراد یہی ہوتی ہے، کہ یہ روکنے اور منع کرنے کی قوت کا نام ہے، یا اسی قسم کی کوئی اور تعبیر اس کی کی جائے، بلکہ واقعہ یہ ہے کہ واجبی وجود اس لحاظ صرف تام ہی نہیں بلکہ اتم اور اکمل ہوتا ہے، اور ظاہر ہے کہ ان دونوں جودوں کا تعاقب[1] یا ان سے اتصاف کسی ایک موضوع اور محل کا نہیں ہوتا ہے، اور نہ ان میں ضدیت کا علاقہ ہوتا ہے، اور نہ ان میں سلوک وحرکت واقع ہوتی ہے،

اسی کے ساتھ شیخ الاشراق ہی نے اپنی کتاب حکمۃ الاشراق میں یہ بھی بیان کیا ہے،

"فلسفیوں نے حیوان کی تعریف اور حد یہ بیان کی ہے، کہ حیوان ایسے جاندار جسم کو کہتے ہیں جو نفس رکھتا ہے، اور حساس و متحرک بالارادہ (یعنی اپنے ارادے سے حرکت کرنے والا) ہوتا ہے، پھر جس کا نفس تحریک پر زیادہ قادر ہوتا ہے، اور جس کے حواس زیادہ ہوتے ہیں، کیا شبہ ہے کہ اس میں حساسیت اور حرکت دینے کی قوت زیادہ تام

---

[1] تعاقب سے یہاں مراد یہ ہے، کہ ایک کے زائل ہونے کے بعد دوسرا آئے جیسے سپیدی کے بعد کپڑے میں سیاہی پیدا کیجائے تو کہا جائے گا کہ سیاہی کا سفیدی کے بعد تعاقب ہوا۔ ۱۲

اور کامل ہوتی ہے۔ اس بنیاد پر مثلاً انسان حیوانیت میں مچھر کے لحاظ سے زیادہ تام اور کامل قرار پائے گا۔ پس محض اس لیے کہ عرف عام میں یہ نہیں بولا جاتا کہ اس کی حیوانیت اس کی حیوانیت سے زیادہ تام ہے، اس کا انکار نہیں کیا جاسکتا کہ واقعتہً انسانیت کی حیوانیت بہ نسبت مچھر کے زیادہ اتم ہے، اور ان لوگوں کا یہ قول کہ اس کی مائیت (پانی پن) اس کی مائیت سے زیادہ شدید ہے یہ کوئی نہیں بولتا یا اسی طرح کی اور مثالیں جو یہ دے دیتے ہیں، ان سب کی بنیاد وہی عرف عام کی مجازی اطلاقات پر ہے"

اس پر اگر تم یہ کہو، کہ احساس اور تحریک بالفعل یہ حیوان کی فصل ہی نہیں ہے، بلکہ یہ تو اس کے ایسے آثار و خواص ہیں، جو حیوان کو عارض ہوتے ہیں، ورنہ واقعی فصل تو ان چیزوں کا مبدء اور ان دونوں کا منشا ہے، یعنی جب حیوان کو خاص آلات میسر آتے ہیں اور ان امور کی ماہیات کا اس میں تحقق ہوتا ہے، خصوصاً جب موانع، یا ان کے ظہور کی رکاوٹوں کا ازالہ ہو جائے۔ تب ان آثار کا حیوان سے ظہور ہوتا ہے، بہر حال جو بات خود فاعل کی ذات کو ثابت ہوتی ہے، اس میں کسی قسم کا اختلاف نہیں ہوتا، اسی طرح پانی کی فصل وہ ٹھنڈک نہیں ہے، جو محسوس ہوتی ہے، کیونکہ یہ ٹھنڈک تو بعض اوقات پانی میں باقی نہیں رہتی، بلکہ پانی کی فصل ٹھنڈک کی وہ قوت ہے، جس کے اثر کا ظہور خارجی موانع اور رکاوٹوں (قواسر) سے خالی ہونے کے وقت ہوتا ہے،

میں اس کے جواب میں کہتا ہوں کہ یہ صحیح ہے جو تم نے کہا، لیکن یہاں ہوا یہ ہے، کہ ان فصلوں کی علامتوں کو خود ان کا قائم مقام کر دیا گیا ہے، جسکی وجہ یہ ہے، کہ یہ علامتیں اور یہ آثار انہی قوتوں سے ابلتے ہیں جو در اصل حقیقی فصول ہیں، اور اسی لیے ان کو تعریفوں میں لے لیا جاتا ہے، جس طرح کسی مکان کی تعریف اور حد میں معمار کو بھی شریک کر لیا جاتا ہے، پس ان آثار کی زیادتی یقیناً قوتوں کی شدت پر دلالت کرتی ہے، اسی طرح انکی قلت ان قوتوں کے ضعف پر دال ہوتی ہے

اس مسئلے کی اصل تحقیق یہ ہے، کہ تعریفات اور حدود کی مختلف صورتیں ہوتی ہیں، کبھی یہ تعریفیں اس شے کی خود ذات کو پیش نظر رکھ کر کی جاتی ہیں، جس کی تعریف مقصود ہوتی ہے، اور کبھی تعریف اس امر کے لحاظ سے ہوتی ہے

جس کی طرف وہ شے منسوب ہوتی ہے، اور کبھی دونو باتوں کو سامنے رکھ کر تعریف کی جاتی ہے، لیکن یہ دونوں تعریفیں دو اعتبار سے ہوتی ہیں، مثلاً ملک یا مکان کی تعریف کی دو حیثیت ہے، ایک تعریف تو ان کی وہ ہے، جو خود ان کی حقیقت اور ذات کو پیش نظر رکھ کر کی جائے، اور دوسری تعریف وہ ہے، جب ان کو کسی شے کی طرف منسوب کرنے کے بعد کی جائے، یعنی ملک کی تعریف میں بادشاہت کا ذکر، یا مکان کی تعریف میں معمار کا ذکر یہ دوسرے اعتبار والی تعریف ہے نہ کہ پہلے اعتبار کے لحاظ سے یہ تعریف کی گئی ہے، اور ان دونوں اعتباروں کے لیے یہ ممکن ہے کہ ایک ان کا دوسرے سے جدا ہو جائے، اسی طرح نفس (جان) کی تعریف میں بدن اور اس کی تدبیر کا جو ذکر کیا جاتا ہے، یہ اعتبار ثانی ہی کی بنیاد پر ہے، نہ کہ خود نفس کی ذات اور حقیقت کی حیثیت سے یہ تعریف کی جاتی ہے، بلکہ تدبیری تحریکات، اور نفسیت کی صفت کو سامنے رکھنے کے بعد یہ تعریف پیدا ہوتی ہے، اور ظاہر ہے، کہ نفسیت (یعنی کسی بدن کی جان ہونا) یہ بات اور خود نفس کی ذات یہ ایسی دو باتیں ہیں، جن میں جدائی اور مغائرت بآسانی متصور ہو سکتی ہے، مثلاً ایسے نفوس جو بدن سے مجرد ہیں، اور اسی لیے جو تعریف ماہیت اور ذات کے اعتبار سے کی جائے گی، وہ اس تعریف سے مختلف ہو گی، جو فعل اور تحریک کے اعتبار سے کی جائے گی، اگرچہ اس مغائرت کا وقوع نہیں ہو سکتا کیونکہ (نفس) کا ذاتی وجود اس کے اضافی ونسبی وجود سے علٰحدہ نہیں ہو سکتا، مثلاً بعض قوتیں، اور نفوس ایسے ہیں کہ ان کی حقیقت اور ذات ہی یہ ہے، کہ وہ کسی شے کے محرک ہوں، یا کسی چیز سے متعلق ہوں، تو ایسے قویٰ اور نفوس میں دونوں حد اور دونوں تعریفیں بغیر کسی اختلاف کے ایک ہی ہوں گی، اور اس قسم کی چیزوں کی تعریف میں ضرور ہے، کہ جن چیزوں سے ان کا تعلق ہے، خواہ اس تعلق کی نوعیت کچھ ہی ہو، لیکن تعریف میں ان کا ذکر ضروری ہے، پھر جس طرح تعمیری کاموں کی کثرت کا اقتضاء یہ ہے کہ معمار اپنی معماریت میں شدید اور کامل ہو، اسی طرح تدبیری اعمال وافعال کی کثرت کا یہ اقتضاء ہو گا کہ نفس اپنی نفسیت میں یعنی اپنی بدنی تدبیر میں کامل اور شدید ہو، جب یہ

باتیں ذہن نشین ہو چکیں، تو اب ہم کہتے ہیں کہ جیسا یہ ثابت ہو چکا ہے کہ ایسے نفوس اور قوائی بھی پائے جاتے ہیں جن کی ذاتوں کو مادی سمجھا جاتا ہے، اور جن کے افعال بھی مادی خیال کیے جاتے ہیں، یعنی ایسے نفوس جن کا ذاتی وجود بجنسہ وہی تعلقی اور نسبتی وجود ہوتا ہے، اور ان کے وجود کے یہ دو نوں پہلو ایک دوسرے سے نہ خارج میں علیحدہ ہو سکتے ہیں، اور نہ ذہن میں تو ظاہر ہے کہ اس قسم کی چیزوں کی تعریف ایک اعتبار سے، دراصل دوسرے اعتبار والی ہی تعریف ہے، کیونکہ جب دونوں اعتباروں میں کوئی فرق نہیں ہے، (تو تعریفوں میں فرق کس طرح پیدا ہوگا) خصوصاً جب ان لوگوں نے اس کا اقرار بھی کیا ہے، کہ اس قسم کے قوئی کی تعریف میں ان کے افعال کا شریک کرنا ناگزیر ہے، اور تم یہ بھی جان چکے کہ افعال و اعمال کی کثرت قوت فاعلہ کی شدت کو بحیثیت قوت فاعلہ کے ضروری بنا دیتی ہے، اور ہم بتا چکے ہیں کہ قوت فاعلہ بحیثیت قوت فاعلہ کے نفس ذات سے کوئی جداگانہ امر نہیں ہے، بلکہ یہ حیثیت اور ذات کی حیثیت دونوں ایک چیز ہے، اور یہ بھی سب کو معلوم ہے، کہ ایسے طبعی اجسام جو اپنی اپنی قوتوں اور اپنی اپنی صورتوں میں باہم مختلف ہوتے ہیں، یعنی نوعی صورتوں میں مختلف ہوتے ہیں، کیونکہ جسمی صورت (یعنی جسمیت) تو سب میں مشترک ہوتی ہے، بہر حال ان طبعی اجسام کے لیے یہی قوتیں ذاتی فصول کے مبادی اور منشاء ہیں، پس ان کی جوہر ذات میں کمال اور نقص کے اعتبار سے جو تفاوت پیدا ہوتا ہے، وہی نوعی اجسام کے باہمی تفاوت کو مستلزم ہے اور ہمارا یہی مقصود تھا،

ایک بحث اور تعاقب

معلم اول کے تبعین نے خود اپنے اوپر جو اعتراضات وارد کیے ہیں، اور اس مسئلے کے متعلق جو مباحث پیدا کیے ہیں ان میں چند باتیں یہ ہیں، جنھیں ہم خاص ترتیب کے ساتھ یہاں درج کرتے ہیں،

ایک یہ ہے کہ تم کہتے ہو کہ جوہر ایک ایسی جنس ہے، جس کا اپنے افراد پر اطلاق کسی وجہ سے بھی تشکیکی طور پر نہیں ہوتا، لیکن تمھارا یہ قاعدہ مختلف موضع میں

ٹوٹ جاتا ہے، مثلاً مفارقات (یعنی وہ ملکوتی ہستیاں جو مادے سے مجرد ہیں) جب باہم ایک دوسرے کی علت ہوتے ہیں، ان کی علّیت وسببیت اور ہیولیٰ وصورت کی سببیت جسم کے لیے، اسی طرح وہ سببیت جو باپ اور بیٹے کے درمیان ہوتی ہے ظاہر ہے کہ، اسباب وعلل کے یہ تمام اقسام جوہر ہیں، اور جوہر ان کی جنس ہے (لیکن ہرایک کی سببیت وعلّیت میں بہت تفاوت وتشکیک ہے) اسی طرح یہ قاعدہ وہاں بھی ٹوٹ جاتا ہے، جب کم اور مقدار کے بعض افراد کو بعض پر تقدم حاصل ہوتا ہے، مثلاً جسم کا تقدم سطح پر اور سطح کا تقدم خط پر، ظاہر ہے کہ مقدار ان سب کے لیے جنس ہے،

خود ہی ان اعتراضات کے جوابات انھوں نے دئے ہیں جس کا حاصل یہ ہے، کہ تقدم وتاخر کا جو معنی سوچا جاسکتا ہے، اور جس کی طرف پہلے بھی اشارہ کیا گیا ہے، اس کی دو صورتیں ہیں، ایک صورت تو یہ ہے کہ یہ تقدم وتاخر خود اسی امر کا مقتضا ہو، جس کی وجہ سے تقدم وتاخر کے اعتبار سے تفاوت پیدا ہوتا ہو۔ کہ ایسی صورت میں وہ چیز جس کی وجہ سے تقدم حاصل ہوا ہے، بجنسہ وہی بات ہوگی جس میں یہ تقدم پیدا ہوا ہے، اور دوسری صورت یہ ہے، کہ یہ تقدم و تاخر خود اس امر کا مقتضا نہ ہو، جس کی وجہ سے تفاوت پیدا ہوا ہے، کہ اس شکل میں وہ بات جس میں تقدم پیدا ہوا ہے، اس شے سے بالکل الگ ہوگی، جس کی وجہ سے تقدم حاصل ہوا ہے، پہلی صورت کی مثال وہ تقدم ہے، جو واجب کی ذات کو ممکن کی ذات پر حاصل ہے، یا جوہر کے وجود کو عرض کے وجود پر جو تقدم حاصل ہے، کیونکہ علّت کے وجود کو معلول کے وجود پر تقدم خود اسی معنے کے اعتبار سے حاصل ہوتا ہے، جس پر براہ راست لفظ وجود دلالت کرتا ہے، اور بجنسہ اسی وجود کی وجہ سے یہ تقدم حاصل ہوا ہے، اور دوسری صورت کی مثال وہ تقدم ہے، جو اس انسان کو جس کو باپ کہا جاتا ہے اس انسان پر حاصل ہوتا ہے، جس کا نام بیٹا ہے، کہ یہ تقدم ظاہر ہے کہ اس معنے کے اعتبار سے نہیں ہے، جو لفظ انسان سے مفہوم ہوتا ہے، اور جس کا اطلاق اس معنے پر بغیر کسی تفاوت کے مساوات کے ساتھ ہوتا ہے، بلکہ یہ تقدم ایک دوسرے معنے کے لحاظ سے

ہے، یعنی وجود اور زمانے میں یہ تقدم پیدا ہوا ہے۔

الحاصل ان میں تقدم وتاخر جس امر میں پیدا ہوا ہے، وہ تو وجود اور زمانہ ہے، لیکن اس تقدم وتاخر کی وجہ خود یہ وجود اور زمانہ نہیں بلکہ یہ ان کی ذاتی خصوصیتوں کا نتیجہ ہے، بہرحال جب یہ امر ذہن نشین ہو چکا تو اب ہم کہتے ہیں کہ کسی نوع، یا کسی جنس کے کسی فرد میں اگر علّیت اور تقدم خود اسی کی کسی فرد کے اعتبار سے پیدا ہوگا، تو یہ سببیت اور یہ تقدم جو اس فرد کے اعتبار سے حاصل ہوا ہے، اس کا مقتضا یہ نہیں ہوتا کہ یہ بات خود اس فرد کی ذات کا اقتضاء ہے، یا اس نوعی یا جنسی معنے کا اقتضاء ہے، جو اس فرد پر محمول ہوتا ہے، اور وہ فرد جو سبب بنا ہے، اس کی سببیت اور اس کا تقدم خود اس فرد کے نفس معنے اور مفہوم کا اقتضاء ہے، بلکہ یہاں سبب کی سببیت اور مسبب کی مسببیت یہ دونوں باتیں ان کے وجود کا کرشمہ ہے، نہ کہ ان کی ذات کا، مثلاً ہیولیٰ اور صورت پر وجود کا اطلاق اس اطلاق پر مقدم ہے، جو اسی وجود کا جسم پر ہوتا ہے، اسی طرح والدین پر وجود کا اطلاق مقدم ہے، بیٹے کے وجود کے اطلاق سے اسی طرح عالم اعلیٰ کے جواہر اور عالم ادنیٰ کے جواہر پر یہ اطلاقات مختلف ہوتے ہیں، کیونکہ وجود بالفعل کے اعتبار سے اس عالم کے جواہر اس عالم کے جواہر سے یقیناً مقدم بھی ہیں، اور محکم و استوار بھی ہیں، باقی جوہر تو اس کا اطلاق سب پر مساوی حیثیت سے ہے، الغرض کسی شے کی جوہریت نفس جوہریت کے اعتبار سے کسی شے کی جوہریت کی علت نہیں ہوتی، بلکہ جو جوہر علت ہو، یعنے علّی جوہر، وجود کے اطلاق کا بہ نسبت معلولی جوہر کے زیادہ حقدار ہے، یہ اولیت اور زیادتی استحقاق جوہریت کی بنیاد پر نہیں ہوتی پس سچ یہ ہے کہ وجود ہی وجود پر بالطبع مقدم ہوتا ہے، اور اس تقدم میں کوئی امر زائد شریک نہیں ہوتا، پس ہیولیٰ اور صورت کا وجود جسم پر بالطبع مقدم ہوتا ہے، رہی جوہریت تو وہ ہر ایک میں مساوی طور پر پائی جاتی ہے، اور جس طرح جسم جوہر ہے، اسی طرح اس کے اجزاء بھی بغیر کسی باہمی تقدم وتاخر کے جوہر ہیں، اسی طرح کم (مقدار) کی ماہیت کے افراد کو جو بعض پر

تقدم حاصل ہوتا ہے' اس کا بھی یہی حال ہے' لیکن یہ جواب بچند وجوہ مجروح ہے'
جن میں ایک وجہ یہ ہے' کہ جواب کا یہ طریقہ تو وہی ہے' کہ جس چیز سے
بھاگ گئے تھے' پھر اسی میں مبتلا ہو گئے' بلکہ ایک لحاظ سے یہ اس چیز کی صحت کا
اعتراف ہے' جس کے غلط ہونے کے یہ مدعی تھے' کیونکہ جوہر یا کم کے افراد میں
باہم تقدم و تاخر کو ماہیت کے اعتبار سے ہٹا کر وجود یا زمانے کے اجزاء کے
لحاظ سے قرار دینا' یہ کچھ مفید نہیں کیونکہ یہی بات پھر وجود' اور زمانے کے
اجزاء میں بھی پیدا ہو سکتی ہے' اور یہ کہا جا سکتا ہے' کہ وجود کے بعض افراد کو
بعض پر تقدم اگر خود انھی وجودوں کا مقتضا ہو' تو پھر ایک ہی حقیقت کے افراد میں نفس
اس حقیقت کی بنا پر تقدم و تاخر کے اعتبار سے تفاوت کا ماننا ناگزیر ہو جائے گا'
کیونکہ تم کو یہ بتایا جا چکا ہے' کہ خود وجود کی بھی ایک بسیط حقیقت و ماہیت ہے'
اور ان میں فصول کے اعتبار سے کسی قسم کا اختلاف نہیں ہوتا اور زمانے کے اجزا میں
جو باہمی طور پر تقدم و تاخر پیدا ہوتا ہے' اس کا بھی یہی حال ہے' کہ ان کا تقدم و تاخر
دراصل ان کی اسی حقیقت کا اقتضا ہوتا ہے' جس کی تعبیر تجدد و تصرم اور گذشتنی' و
می گذرد سے کی جاتی ہے' اور اسی وجہ سے اس میں بعض کو بعض پر تقدم حاصل
ہوتا ہے' بہر حال اس طریقے سے ان میں بھی تفاوت پیدا ہو جائے گا'

ان ہی وجوہ سے ایک وجہ یہ بھی ہے' کہ یہ بات اس دعوے سے
بالکل مخالف ہے' جو انھوں نے اس وقت کیا تھا' جب وہ اس کا انکار کرنا
چاہتے ہیں کہ ایک جسم دوسرے جسم کے وجود کو پیدا نہیں کر سکتا' اور اس کی دلیل
میں وہ یہ کہتے ہیں کہ اگر (ایک جسم دوسرے جسم کے وجود کی علت ہوگا) تو پھر ایسی
صورت میں علت کا ہیولیٰ اور مادہ مثلاً نویں آسمان کا ہیولیٰ اس آسمان کی جسمیت
پر مقدم ہوگا' اور پھر اس کی یہ معلول جسمیت مثلاً آٹھویں آسمان کے ہیولیٰ پر
مقدم ہوگی' اور ظاہر ہے' کہ معلول کا ہیولیٰ علت کے ہیولیٰ کے ساتھ ہیولیت
یعنی ہیولیٰ ہونے میں شریک ہے' اور جس طرح یہ امر ظاہر ہے' اسی طرح یہ
بات بھی کھلی ہوئی ہے' کہ ہیولیٰ کا اطلاق نویں آسمان کے ہیولیٰ اور تمام ہیولوں
و مادوں پر تفاوت' اور تشکیک کے ساتھ نہیں ہوتا' بلکہ اس کا اطلاق سب پر

تساوی و تواطوء کے ساتھ ہوتا ہے، ٹھیک جس طرح نویں آسمان کی جسمیت پر جسم کا اطلاق اسی طرز کے ساتھ ہوتا ہے، جس طرح تمام اجسام پر اس کا اطلاق تواطوء و تساوی کے ساتھ ہوتا ہے، پس لازم آتا ہے کہ معلول کا ہیولی علت کی جسمیت پر مقدم ہو جائے اور ایسی صورت میں شے کا خود اپنی ذات پر تقدم لازم آئے گا۔

میں نے جو یہ کہا کہ ان دونوں دعووں میں منافات ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ کسی واحد حقیقت کے بعض افراد کے لیے اسی کے بعض افراد کی علت ہونے کی شکل میں اگر بعض مقامات میں یہ لازم آتا ہے کہ شے کو خود اپنے نفس پر تقدم حاصل ہو جائے، جیسا کہ ابھی تقریر کی گئی، تو پھر بغیر کسی فرق کے یہی بات ہر جگہ لازم آئے گی، اور جوہر کے بعض افراد کی علت اسی کے بعض افراد ہونے کی صورت میں یہ بات اس عذر کی بنیاد پر لازم نہیں آتی، جو ان سے منقول ہے تو پھر ہیولی کے بعض افراد کو خود اس کے بعض افراد پر حصول تقدم کی نفی جس دلیل کی بناء پر کی گئی ہے، وہ دلیل غلط ہو جاتی ہے۔

ان ہی وجوہ سے ایک وجہ یہ بھی ہے، کہ اس جواب کو وجود کی ایسی علتوں میں اگر صحیح بھی قرار دیا جائے، جیسی کہ علت فاعلہ یا علت غائی کا حال ہے تو وہ علتیں جن کا اشیاء کے قوام سے تعلق ہے، مثلاً مادہ اور صورت، کیونکہ ظاہر ہے کہ جسم کی ماہیت کی تقویم ہیولی اور صورت سے ہوتی ہے، نہ کہ ان کے وجود سے، پس اگر ان کے اجزاء میں جوہریت نہ ہوگی تو ان کا مجموعہ بھی جوہر نہ ہوگا، اور جس طرح انسان پر جسمیت کا اطلاق حیوان کے توسط سے ہوتا ہے، یعنی جسم کا اطلاق حیوان پر ہوتا ہے، اور حیوان کا انسان پر اور یوں انسان پر جسم محمول ہو جاتا ہے، اب ہم کہتے ہیں کہ پھر اسی طرح جسم پر جوہریت کا اطلاق جسم کے دونوں جزؤں کی بنیاد پر ہوتا ہے، لیکن اس میں بھی کچھ تامل ہے، کیونکہ انھوں نے تصریح کی ہے، کہ تشکیک وہیں پائی جاتی ہے، جہاں کلی ان افراد کی رو سے متفاوت ہو، جو حقیقت کے اعتبار سے باہم متباین ہوتے ہیں، لیکن وہ تفاوت جو افراد متداخلہ کی نسبت سے پیدا ہوتا ہے، تو اس کو تشکیک سے کسی قسم کا کوئی تعلق نہیں ہوتا، اسی طرح اعتباری فرد، اور حقیقی فرد، کی نسبت سے جو

تفاوت عینیت اور جزئیت یا نوعیت یا جنسیت کے اعتبار سے پیدا ہوتا ہے۔ مثلاً حیوان کو جب اس حیوان کے لحاظ سے تصور کریں، جس میں لا کی شرط ماخوذ ہو، یا بشرط شے ماخوذ ہو، کیونکہ حیوان پہلے اعتبار سے اس کا عین ہے، اور دونوں اعتبار سے نوع ہے، اور دوسرے اعتبار سے جزء وجنس ہے، بہر حال تفاوت کے ان اقسام کو تشکیک سے کسی قسم کا کوئی تعلق نہیں ہے، کیونکہ یہ باتیں تو ماہیتوں میں بالاتفاق بداہتہً ماخوذ ہوتی ہیں، پس جب یہ بات مسلم ہو چکی، تو اب ہم کہتے ہیں کہ ان لوگوں نے ماہیت کے اجزاء اور وجود کے اجزاء میں یہ فرق بیان کیا ہے، کہ ان اجزاء کو جب بغیر کسی شرط کے تصور کیا جائے، یعنی جب لا بشرط شے کے طور پر ماخوذ ہوں، تو یہ ماہیت کے اجزاء ہوتے ہیں، اور جب ان ہی کو بشرط لاشے تصور کیا جائے یعنی کسی شے کا ان کے ساتھ نہ ہونا یہ چیز ان کا جزء ہو، تو پھر بھی وجود کے اجزاء قرار پاتے ہیں، جیسا کہ عنقریب ماہیت کی بحث میں اس کا ذکر آرہا ہے، بہر حال اعتبار اول کی رو سے جب یہ ماخوذ ہوں، تو یہی جنس وفصل ہوتے ہیں، اور اعتبار ثانی کے لحاظ سے مادہ وصورت پس جسم کے دونوں اجزاء اگر اعتبار اول سے ماخوذ ہوں گے، تو ان کی جوہریت جسم کی جوہریت پر مقدم ہوگی، اور اس میں کسی قسم کی تشکیک لازم نہیں آئے گی کیونکہ وہ دونوں جسم کے ساتھ ایسے افراد میں سے نہیں ہیں، جو اس حیثیت سے جوہر سے متبائن اور جدا ہوں، اور اگر ثانی الذکر اعتبار کے ساتھ ان کو لحاظ کریں گے۔ تو اس وقت اگرچہ جسم سے یہ متبائن اور علیحدہ ہوں گے، لیکن اس اعتبار سے جسم کی حقیقت کے نہیں، بلکہ وجود کے مقوم ہوں گے۔ الغرض یہ دونوں اپنے وجود کے لحاظ سے جسم کے وجود کے مقوم ہوں گے، پس اختلاف اگر لازم آتا ہے، تو وجود میں نہ کہ جوہریت میں،

"والحمد للہ اولاً وآخراً والصلوٰۃ والسلام علی محمد وآلہٖ"

مرحلۂ چہارم

"ماہیت اور اس کے متعلقات"

فصل

یہ بحث چند فصلوں میں ختم ہو گی

ایسی تمام چیزیں جو ہمارے سامنے ہیں، ہر ایک کے لیے ایک ماہیت ہوتی ہے، اور ہر ایک کے لیے "انیّت" اور ہستی ہوتی ہے، ماھو (یا وہ کیا ہے) اس سوال کے جواب میں جو چیز واقع ہوتی ہے، اس کا نام ماہیت ہے، جس طرح وہ کتنا ہے یا کم ھو کے جواب میں جو چیز واقع ہوتی ہے، اس کا نام کمیت اور مقدار ہے یہی وجہ ہے، کہ ماہیت ہمیشہ ایک کلی مفہوم ہوتی ہے، اور ایسی شے جس کی معرفت مشاہدے کے سوا کسی اور ذریعے سے ممکن نہ ہو، اس پر وہ صادق نہیں آتی، اور کبھی ماہیت کی تعبیر یں کہا جاتا ہے، کہ "وہ چیز جس کی وجہ سے شے وہ شے ہو، اسی کا نام ماہیت ہے، ایسی صورت میں یہ تعریف ہر ایک کو شامل ہو جاتی ہے، اور چونکہ یہ تعبیر لفظی ہے، اس لیے دور کا اعتراض بھی واقع نہیں ہوتا،

اور ماہیت بحیثیت ماہیت ہونے کے یعنی خود اپنی ذات کے اعتبار سے نہ واحد ہوتی ہے نہ کثیر اور نہ کلی ہوتی ہے اور نہ جزئی، مثلاً انسانی ماہیت جب پائی جاتی ہے، تو شخصی بنجاتی ہے اور جب تصور کیجاتی ہے، تو کلی ہوتی ہے، اسی سے یہ معلوم ہو سکتا ہے، کہ ماہیت کے لیے نفس اسکی ذات کی حیثیت سے نہ کلی ہونا شرط ہے، اور نہ

جزئی وشخصی ہونا اور نہ یہ ضروری ہے، کہ انسانیت جب وحدت یا کثرت یا عموم وخصوص سے خالی نہ ہو، تو بحیثیت انسانیت کے وہ یا تو واحد ہو گی یا کثیر، عام ہو گی یا خاص اور یہی حال ان تمام متقابل صفات کا ہے، جن میں کوئی اس انسانیت کی نہ ذات واقع ہوتی ہو، نہ اس کے ذاتیات میں ہو، اسی طرح کسی صفت سے ماہیت اگر ایک حیثیت سے متصف نہ ہوتی ہو، تو یہ بات اس کے منافی نہیں ہے کہ دوسری حیثیت سے ماہیت کا اتصاف اسی صفت سے ہو، کیونکہ ظاہر ہے کہ کسی شے کے اقتضا کا نقیض یہی ہو سکتا ہے، کہ وہ اس کی مقتضی نہیں ہے، یعنی اقتضا کی نقیض عدم اقتضا ہو گی، نہ یہ کہ اس شے کے مقابل کو وہ مقتضی ہے، بلا شبہ اگر ایسا ہوتا تو پھر اس وقت دو متقابل صفات میں سے کسی ایک کے عدم اقتضا کا یہ لازمی نتیجہ ہوتا کہ دوسرے مقابل کے ساتھ اتصاف ضروری ہو جائے، اور نہ یہ ضروری ہے، کہ جب کسی ممکن کے لیے اس کے مرتبۂ ذات وماہیت میں اگر وجود ضروری نہ ہو، تو پھر اس مرتبے میں ماہیت کے لیے عدم ثابت ہو گا یعنی یہ تصور کرے کہ عدم وجود کا نقیض ہے، ایسا حکم کرنا درست نہ ہو گا، اس کی وجہ یہ ہے کہ شے کا واقعی مراتب میں ہر دو نقیضین سے خالی ہونا محال نہیں ہے، ہاں! واقع میں ایسا ہونا ضرور نا ممکن ہے، کہ واقعے کا دائرہ واقعی مراتب کے دائرے سے زیادہ وسیع ہے، کیا تم یہ نہیں دیکھتے ہو، کہ ایسی چیزیں جن کے درمیان کوئی ذاتی علاقہ نہیں ہے، ان میں بعض کے مرتبۂ وجود یا عدم میں دوسرے کا نہ وجود ہی ضروری ہوتا ہے اور نہ عدم، ماسوا اس کے کسی شے کے وجود کے نقیض کا مطلب یہی ہوتا ہے، کہ اس شے کے مراتب میں سے کسی مرتبے میں اس نقیض کے وجود کی رکاوٹ ہے، بایں معنے کہ شے کا وہ مرتبہ منفی کا ظرف ہے، نہ کہ نفی کا، یعنی مقید کا ارتفاع ہوتا ہے، نہ کہ ارتفاع مقید کا تحقق ہوتا ہے، اسی بنیاد پر یہ قول مشہور ہے، کہ اگر نقیض کے دونوں پہلوؤں کے متعلق سوال کیا جائے گا، تو صحیح جواب اس کا "ہر شے کا سلب اور ہر چیز کی نفی ہو گا" یعنی حیثیت پر سلب ونفی مقدم ہو گی، اس کو مثال سے سمجھو، مثلاً اگر پوچھا جائے کہ انسان بحیثیت انسان ہونے کے موجود ہے کہ معدوم، اس کا جواب یہی دیا جائے گا، کہ انسان بحیثیت انسان ہونے کے نہ موجود ہے اور نہ معدوم اور نہ ان کے سوا دوسرے عوارض

(اس کے لیے ثابت ہو سکتے ہیں) اس کا مطلب یہ ہوتا ہے، کہ ان چیزوں میں سے کوئی چیز انسان کی خود ذات ہے، اور نہ اس کی ذات میں داخل اور اس کا جزء ہے، اگرچہ واقع میں انسان ان چیزوں سے یا ان کے نقیض سے خالی نہیں ہو سکتا، اور سلب و نفی کو حیثیت پر مقدم کرنے کے یہ معنے نہیں ہیں کہ یہ عوارض ماہیت کے مقتضاؤں میں نہیں ہیں تاکہ لوازم ماہیت کے متعلق جواب میں بجائے نفی کے اثبات کا بیان کرنا درست ہو جائے، جیسا کہ بعضوں نے سمجھا ہے، کیونکہ اس کی غلطی تو بالکل ظاہر ہے، اور نہ اس سلب کے مقدم کرنے کا مطلب یہ ہے، کہ عدولی ایجاب کے رنگ میں جواب نہ دیا جا سکے، کیونکہ سلب میں عدولی، اور تحصیل کا جو فرق ہے، اس کی بنیاد صرف رابطہ اور نسبت پر سلب کے مقدم و موخر کرنے پر مبنی ہے، نہ کہ اس کے سوا کوئی اور بنیاد ہے، مثلاً ہم سے اگر ایسے دو موجبہ قضیوں کے متعلق دریافت کیا جائے، جن میں نقیض بننے کی صلاحیت ہو، یا ہم سے موجبہ اور معدولہ کے متعلق پوچھا جائے، جیسے یہ قضیہ کہ انسان یا واحد ہو گا یا کثیر یا ہزار ہو گا، یا نا ہزار ہو گا، تو اس کا جواب دینا بھی ضرور نہیں ہے، اور اگر جواب دیں گے بھی تو نہ یہ ہو گا اور نہ وہ ہو گا، لیکن اگر ہم ہی سے نقیضین کے دونوں اطراف کو لے کر سوال کیا جائے (تو اس وقت ان دونوں میں سے کسی ایک کو جواب میں متعین کرنا پڑے گا، کیونکہ دونوں جہتوں سے سوال کے معنی عرف عام میں یہی ہوتے ہیں کہ اگر اس کے ساتھ موصوف نہ ہو گا، تو اس کے ساتھ متصف ہو گا، اور ظاہر ہے کہ کسی چیز سے متصف ہونا، اس کے یہ معنی نہیں ہیں کہ صفت و موصوف دونوں واحد ہیں، یعنی اتصاف اتحاد کو مستلزم نہیں ہے،

(اور جس طرح مذکورۂ بالا امور کی ماہیت سے نفی کی گئی) اسی طرح یہ بھی صحیح نہیں ہے، کہ وہ انسانیت جو کلی ہے، وہ عدداً شخصاً ایک اور واحد ہے، اور پھر باوجود اس کے وہی اپنے افراد کثیرہ میں پائی جاتی ہے، جیسا کہ ہم نے پہلے بھی بیان کیا ہے، کیونکہ جو چیز عدداً واحد ہو گی، اس کے متعلق یہ تصور کرنا کس طرح جائز ہو سکتا ہے کہ وہی مختلف جگہوں پر اور مکانوں میں پائی جائے،

اور اگر آدمیوں کے مختلف افراد کی انسانیت عددی طور پر واحد ہو گی، تو پھر یہ ماننا پڑے گا کہ وہی ایک عالم بھی ہے اور جاہل بھی سفید بھی ہے، اور سیاہ بھی متحرک بھی ہے اور ساکن بھی، یعنی اسی قسم کے متقابل و متضاد صفات سے کے ساتھ اتصاف لازم آئے گا۔

اور کلی طبعی کو جو جزئیات کی طرف منسوب کرتے ہیں، تو اس کا مطلب یہ نہیں ہوتا کہ جس طرح ایک باپ کی طرف چند بیٹے منسوب ہوتے ہیں اسی طرح جزئیات کلی طبعی کی طرف منسوب ہوتے ہیں، بلکہ کلی طبعی کے اس انتساب کی صحیح مثال یہ ہے کہ جس طرح چند لڑکے چند باپوں کی طرف منسوب ہوتے ہیں، ہاں! کلی کے وہ معنی جس کو ذہن میں کلی ہونے کی صفت عارض ہوتی ہے، یہ البتہ ہر ایک فرد اور جزئی میں پائی جاتی ہے۔

اور ایسی انسانیت جو ہر ایک سے جدا کر کے فرض کی گئی ہو، محض اس کی طرف منسوب ہونے کی وجہ سے ہر فرد انسان نہیں ہوتا، بلکہ ہر ہر فرد کے لیے ایک الگ انسانیت ہے جو واحد بالعدد ہے، اور جو ایک فرد میں پائی جاتی ہے، وہ دوسرے فرد میں نہیں پائی جاتی، باقی ان سب میں جو امر مشترک ہے وہ صرف ذہن میں پایا جاتا ہے، نہ کہ کسی اور ظرف میں۔

فصل

کلی اور جزئی کے بیان میں۔

اس اصطلاح کی بنا پر جو کلی کے متعلق ان لفظوں میں کی جاتی ہے، یعنی جس میں شرکت کی گنجائش ہو، یا یہ کہ جو شرکت سے مانع نہ ہو بہرحال اس معنے کے اعتبار سے کلی کا اعیان اور خارج میں واقع ہونا محال اور ممتنع ہے، کیونکہ اگر وہ اعیان ہی وقوع پذیر ہو گی، تو یقیناً اس کے لیے کسی ایسی ھویتا متشخصہ کا ہونا ضروری ہے جو مثالی نہ ہو، اور ایسی صورت میں شرکت اس کے لیے جائز نہیں ہو سکتی،

اس پر اگر کوئی یہ دشواری پیش کرے، کہ ذہن میں جو طبیعت کلیہ موجود ہو گی، اس کے لیے بھی ایسی ھویتا ہو گی جو موجود ہو گی اور مختلف امور کے ساتھ مخصوص ہو گی، مثلاً نفس کے ساتھ قائم ہونا، مقدار اور وضع سے مجرد ہونا اشارہ

کرنے کے قابل نہ ہوتا' بلکہ واقعہ یہ ہے کہ تمام وہ صورتیں جو عقلی ہیں اور جن کا حصول عقل میں ہوتا ہے' وہ سب جزئی ہی صورتیں ہوتی ہیں جن کا حصول نفس جزئی میں ہوتا ہے' اور ایسی صورت میں اشتراک اس کا ممنوع ہو جائے گا' کیا تم نہیں دیکھتے ہو' کہ زید کے ذہن میں جو صورت موجود ہوتی ہے' محال ہے کہ وہی بجنسہ متعدد ذہنوں میں پائی جا سکے' اور اگر عقلی صورت کی کلیت مطابقت کی وجہ سے ہے' تو جزئیات میں بھی بعض بعض کے ساتھ مطابق ہوتے ہیں' گویا اس بنیاد پر جزئیات بھی کلی بن جاتی ہیں'

اس کے جواب میں یہ کہا گیا ہے' کہ صورت عقلیہ اس حیثیت سے کہ ایسی ھویت رکھتی ہے جو ذہن میں قائم ہے' اس حیثیت سے نہیں' بلکہ اس حیثیت سے کہ وہ ایک مثالی ادراکی ذات ہے' اور وجود اس کا اصلی نہیں بلکہ ظلی ہے' اس لحاظ سے امور کثیرہ کے ساتھ صورت عقلیہ کا مطابق ہونا' کلیت اسی کا نام ہے' اور اس بنیاد پر اس کا وجود' ان اظلال کے وجود کے مانند ہے جو غیر کے ساتھ ارتباط کو مقتضی ہوتے ہیں' خواہ وہ ذہنی ہوں یا خارجی' خواہ جزئیات پر وہ مقدم ہوں یا موخر' کیونکہ بعض کلی ایسی ہوتی ہے' جو ان جزئیات پر مقدم ہوتی ہے' جن کا وقوع اعیان وخارج میں ہو چکا ہے' مثلاً عقلی مبادی کو اپنے معلولات کا جو تصور ہوتا ہے' ان ہی کو کلیات قبل الکثرت کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے' اور بعض ان میں ایسے ہوتے ہیں جو خارج سے مستفاد ہوتے ہیں' مثلاً ان کلیات کا علم جنھیں ہم خارجی جزئیات سے حاصل کرتے ہیں' ان ہی کا نام کلیات بعد الکثرت ہے' اور مطابقت کے معنی کی تحقیق کا ایک اچھا طریقہ یہ ہے' کہ تم مثلاً کسی انسانی شخص کو دیکھو تو تمھارے ذہن میں انسان کی ایک ایسی صورت حاصل ہوگی' جو تمام عوارض سے پاک ہے' پھر جب تم کسی دوسرے شخص کو دیکھو تو اس سے نہ کوئی دوسری صورت ذہن میں وقوع پذیر ہوگی اور نہ ذہن کو اس وقت تک دوسری صورت کی حاجت ہوگی' جب تک پہلی صورت تمھارے ذہن سے غائب نہ ہو جائے' ٹھیک اس کی مثال یہ ہے' کہ نقش قبول کرنے والا کوئی مادہ مثلاً موم کو تم لو' اور اس میں پہلے کسی ٹھپے سے ایک نقش قائم کرو' پھر بجنسہٖ اسی قسم

کے دوسرے ٹھپے سے جو بالکل پہلے ٹھپے کے مماثل ہے، اگر اس پر مہر لگاؤ گے، تو اس موم میں کسی قسم کا اختلاف پیدا نہ ہوگا،

اور عام کتابوں میں جو یہ کہا جاتا ہے کہ کلی خارج اور اعیان میں واقع ہوتی ہے، یا کلی کی طرف اشارہ کیا جا سکتا ہے، تو اس سے مراد وہ طبیعت ہوتی ہے، جس کا حال یہ ہوتا ہے، کہ جب وہ ذہن میں پائی جاتی ہے، تو اس وقت وہ کلی ہوتی ہے،

اور ایسی چیزیں جو کسی کلی معنی میں باہم مشترک ہوتی ہیں، ان میں باہمی افتراق ان ہی چار باتوں کے اعتبار سے ہوتا ہے، جس کی طرف میں نے پہلے بھی اشارہ کیا ہے، کیونکہ یہ اشتراک اگر صرف عرضی اور خارجی امر میں ہے تو ظاہر ہے، کہ ایسی صورت میں افتراق و امتیاز ماہیت کی اعتبار سے پیدا ہوگا، مثلاً جو سواد (سیاہی) اور سطح کا حال ہے، اور اگر یہ اشتراک صرف کسی امر عرضی و خارجی میں نہیں ہے، تو پھر ان میں باہمی افتراق کبھی فصل کے ذریعے سے حاصل ہوتا ہے، اگر ان میں اشتراک جنسی معنے میں ہو، یا عرضی غیر لازم کے ذریعے سے امتیاز حاصل ہوتا ہے، اگر یہ اشتراک کسی نوعی امر میں ہے، کیونکہ ظاہر ہے، کہ جو چیز نوع کو لازم ہوگی، فرد کے لیے اس کا لازم ہونا ناگزیر ہے، پس تمام افراد میں اس کا اشتراک ضروری ہے، ایسی صورت میں یہ ممکن ہے، کہ جس چیز کے ذریعے سے امتیاز حاصل ہوتا ہو وہ شخص کو لازم ہو، لیکن جو نوع کے لیے لازم ہوگا، اس کے ذریعے سے یہ امتیاز حاصل نہیں ہو سکتا، یا یہ امتیاز صرف اسی طبیعت اور ماہیت کے کمال و نقص کی راہ سے بھی حاصل ہوتا ہے، جو ان افراد میں مشترک ہو، جیسا کہ تم یہ جان چکے ہو، کہ متاخرین کا یہ قاعدہ کہ ناقص و کامل میں حقیقت اور ماہیت کے اعتبار سے اختلاف ہونا ضروری ہے، بالکل بے بنیاد اور کمزور ہے،

اور حق یہ ہے کہ شے کے تشخص کی یہ تفسیر کہ "شے کا اس طرح ہونا کہ خود اس کا تصور اشتراک کو مانع ہو" اس معنے کے اعتبار سے یہ تشخص اسی چیز کے ذریعے سے حاصل ہوتا ہے، جو ماہیت پر زائد ہو، اور اشتراک کے تصور کو یہی امر زائد خود اپنی ذات کے اعتبار سے ناممکن بنا رہا ہو، ایسی صورت میں کسی چیز کا

تشخص وہی ہوتا ہے، جس کی وجہ سے وہ چیز اشتراک کے قبول کرنے کی صلاحیت کو کھو بیٹھے، اور ایسا تشخص دراصل اس شے کے وجود کے سوا اور کوئی چیز نہیں ہوتی، جیساکہ معلم ثانی کا مسلک ہے، کیونکہ ہر وجود خود اپنی ذات ہی سے تشخص پذیر ہوتا ہے، اور جب شے کے خاص وجود کی نوعیت سے قطع نظر کر لیا جائے، تو عقل اس کے لیے قبول اشتراک سے انکار نہیں کرتی، خواہ اس کے ساتھ ہزار قسم کی خصوصیت آفریں امور کا اضافہ کیوں نہ کیا جائے، کیونکہ واقعے کے رو سے امتیاز اور تشخص دو علٰحدہ باتیں ہیں، وجہ یہ ہے، کہ امتیاز کسی چیز کے لیے ان شریکوں کے اعتبار سے ثابت ہوتا ہے، جو کسی امر عام میں اس کے شریک ہوتے ہیں، اور تشخص تو خود شے کو نفس اس کی ذات کے لیے ثابت ہوتا ہے تا آنکہ واقعہ یہ ہے، کہ اگر کسی چیز کا کوئی شریک نہ ہو، تو اسکے لیے کسی ایسے زائد امر کی ضرورت ہی نہیں ہے، جس سے امتیاز حاصل کیا جائے، لیکن باوجود اس کے اس شے کے لیے فی نفسہ تشخص کا ہونا تو ضروری ہے، ہاں! یہ بات بعید از عقل نہیں ہے، کہ کسی شے کا دوسری شے سے ممتاز اور جدا ہونا، یہی امتیاز اس شے میں تشخص کی استعداد پیدا کرتا ہو، کیونکہ ایسی مادی نوع جس کے افراد منتشر ہوں، جب تک اس کا مادّہ کسی خاص فرد کے ساتھ خصوصیت نہ پیدا کرلے، اس وقت تک مبدءِ اعلیٰ سے اس پر وجود کا فیضان نہیں ہو سکتا، اسی نقطۂ نظر سے حکما کا یہ قول ہے کہ "شے کا تشخص علم احساسی یا مشاہدے کی راہ حاصل ہوتا ہے" اس کا مطلب وہی قرار دیا جا سکتا ہے، جو میں نے کہا، کیونکہ کسی خاص وجود کی ذات کا علم بجز مشاہدے کے اور کسی ذریعے سے حاصل نہیں ہو سکتا، اسی طرح شیخ الاشراق نے مطارحات میں جو یہ لکھا ہے کہ

"شرکت سے روکنے والی چیز شے کی خارجی اور عینی ہویت ہوتی ہے"

اس کا مقصد بھی یہی ہے جیسا کہ گزر چکا کہ دراصل شرکت کے معنے مطابقت کے سوا اور کچھ نہیں ہیں لیکن ہر قسم کی مطابقت شرکت نہیں ہے، بلکہ ایسی چیز جس کے لیے کوئی خارجی اور عینی ہویت نہ ہو، اس کی مطابقت کا نام شرکت ہے

کیونکہ واقعہ یہ ہے کہ خارجی وعینی ہویت دراصل شے کے وجود خاص کے سوا اور کوئی چیز نہیں ہے، لیکن رفیع القدر شیخ کو اس پر اصرار ہے، کہ وجود ایک ایسا ذہنی امر ہے جس کی اعیان اور خارج میں کوئی ہویت نہیں ہے،

کس قدر عجیب ہے، کہ جب اس شخص کے خیال میں تشخص خود شے کی نفس اس ذات سے حاصل ہوتا ہے، جو وجود کی غیر ہے، اور وجود کے سوا جو چیز ہوگی، وہ یا تو خود ماہیت مشترکہ ہوگی، یا یہی ماہیت جب مادہ اور اس کے عوارض کے ساتھ ہو، یعنی مادے کے ساتھ مقدار وضع زمانہ وغیرہ بھی ماہیت کے ساتھ ہو، لیکن پھر اسی کے ساتھ شیخ نے اس کا بھی اعتراف کیا ہے، کہ ان تمام چیزوں میں ہر ایک شے کا خود اس کا تصور شرکت سے مانع نہیں ہے، اور ظاہر ہے، کلیات کا مجموعہ بھی کلی ہی ہوگا، پس اس عینی ہویت کو اگر اس وجود خاص سے خارج قرار دیا جائے، جس کی خصوصیت خود اس کی ذات کا اقتضا ہے، جیسا کہ گذر چکا، تو پھر اس میں کون سی ایسی چیز ہوگی، جو شرکت سے مانع ہوگی،

اسی طرح بعض ارباب تدقیق نے جو یہ مذہب اختیار کیا ہے، کہ ہر شخص کا تشخص خود اس کے ایک ایسے جز سے حاصل ہوتا ہے، جو اس شے کی تحلیل وتجزیہ سے پیدا ہوتا ہے، اور یہ کہ اس جز کو اس شخص کے وجود پر محمول کر سکتے ہوں کیونکہ اعیان اور خارج میں وجود اور ماہیت کے درمیان کسی قسم کا امتیاز نہیں ہوتا، تو اس قول کا مآل بھی وہی ہے جو میں نے کہا،

اور یہ جو کہا گیا ہے کہ شے کا تشخص فاعل سے حاصل ہوتا ہے، تو یہ بات بھی بجائے خود درست ہے، کیونکہ وجود کا بخشنے والا فاعل ہی ہوتا ہے، اور وجود بعینہ تشخص ہے، یعنی جو وجود کا بخشنے والا ہے، وہی دراصل تشخص کا بخشنے والا بھی ہے، اور تم کو یہ معلوم ہو چکا ہے کہ ہر وجود کا تقوم فاعل ہی سے حاصل ہوتا ہے، پس تشخص کا تقوم بھی اس تشخص کے فاعل ہی سے ہوگا، لیکن ہم اس وقت جو کچھ بھی گفتگو کر رہے ہیں وہ تشخص شے کے تشخص کے قریبی اسباب سے متعلق ہے،

اسی طرح اس قول کا مرجع بھی وہی ہے جو میرا دعویٰ ہے، یعنی بعضوں نے جو تشخص کے باب میں یہ بات پسند کی ہے کہ وجود حقیقی جو تمام اشیا کا مبدء ہے،

اس کے ساتھ ارتباط پذیر ہونے کا نام تشخص ہے' کیونکہ تم یہ جان چکے ہو کہ ماہیتوں کا تعلق خالق حق تعالیٰ سے ان کے وجودوں ہی کے ذریعے سے ہے' نہ کہ یہ ان ماہیات کے اس مفہوم کا نتیجہ ہے' جو بذات خود ان سے سمجھا جاتا ہے' الغرض جب ہر شئے کا ارتباط اپنی علت سے وجود ہی کے ذریعے سے ہوتا ہے' اسی طرح جو سب کی علت ہے اس کے ساتھ تعلق بھی وجود ہی کی راہ سے پیدا ہوتا ہے' گویا تمام ہستیاں' اور سارے وجود دراصل حق تعالیٰ کے لیے بمنزلہ سایے کے ہیں اور ذات حق کے گویا وہ اشراقات' اور جگمگاہٹیں ہیں'

لیکن اہل علم میں یہ جو بعضوں کا خیال ہے' کہ جس شئے کا نفس تصور شرکت کے قبول کرنے سے انکار کرے اسی کو تشخص کہتے ہیں' اور یہ بات اس شئے کے مقومات کی بدولت حاصل نہیں ہو سکتی' کیونکہ اپنی اپنی ذات کی حد تک مقومات شرکت کو مانع نہیں ہوتے' اور نہ یہ بات کسی سبب لازم کا نتیجہ قرار دی جا سکتی ہے' کیونکہ سبب لازم میں تو تمام افراد متفق اور شریک ہوتے ہیں' اور نہ یہ کسی ایسے عارضی سبب کا ثمرہ ہو سکتا ہے' جو اس شئے سے جدا بھی ہوتا ہو کیونکہ ظاہر ہے کہ شرکت سے مانع یہ بھی نہیں ہو سکتا' پس لازمی طور پر یہ ماننا پڑے گا' کہ اس کا سبب مادہ ہوتا ہے'

میرے نزدیک اس قول کے متعلق یہ ضروری ہے کہ یہاں تشخص سے مراد وہ "امتیاز" و تمیز لیا جائے جو خود تشخص نہیں ہے' لیکن تشخص کی وہ شرط ہے' کیونکہ تشخص' یا انکار شرکت کے لحاظ سے ہیولیٰ اور مادے کا بھی تصور کے رو سے وہی حال ہے' جو دوسری چیزوں کا ہے' بلکہ واقعہ یہ ہے کہ ایسی نوع جس کے افراد متعدد ہوں' اس کا کوئی فرد اس وقت تک متحقق نہیں ہو سکتا ہے' جب تک کہ اس کے افراد کا جو مادہ حامل ہو' اس کو کسی خاص فرد کے ساتھ وضع مخصوص اور زمانہ مخصوص کے اعتبار سے خصوصیت نہ پیدا ہو لے' بہر حال اس سے یہ معلوم ہوا کہ شئے کی تمیز کے لیے مادہ بھی کافی نہیں ہے' کیونکہ بسا اوقات ایک ہی مادے میں مختلف صورتوں اور شکلوں' میں کئی دو صورتیں یا دو شکلیں دو زمانوں میں حاصل ہوتی ہیں' اور یہ دونوں صورتیں باہم ایک دوسرے سے مادے کی وجہ

سے نہیں، بلکہ زمانے کی وجہ سے امتیاز حاصل کرتی ہیں،

اسی طرح بہمن یار کے قول کو بھی اسی پر محمول کرنا چاہیے''، مطلب یہ ہے کہ بہمن یار نے جو یہ کہا ہے، کہ ایک ہی وقت میں مادّے کے مختلف احوال مثلاً وضع اور حیز کی وجہ سے تشخص حاصل ہوتا ہے، تو اس تشخص سے مقصود یہی ہے، کہ جس کے ذریعہ سے دو چیزوں میں امتیاز پیدا ہوتا ہو، نہ کہ وہ تشخص مراد ہے، جو طبیعت اور ماہیت کو شخصی وجود بنا دیتا ہے، اور اسی بنیاد پر بہمن یار نے یہ رائے قائم کی ہے کہ وضع اور زمانے کے بدل جانے کے باوجود شخص باقی رہتا ہے، کیونکہ اپنے زمانۂ وجود میں شخص پر مختلف اوضاع میں سے جو وضع وارد ہوتی ہے، اس کے نزدیک وہی مشخص ہوتا ہے، ورنہ مشخص سے اگر مراد تشخص کے علامات اور اس کے وجود کے لوازم نہ ہوں، تو پھر بہمن یار یہ حکم کس طرح کر سکتا ہے، کیونکہ ایک مادی تشخص مثلاً زید یقیناً شرکت کے فرض کو ناممکن بنا دیتا ہے، اگرچہ اس کے ساتھ وضع کا اعتبار نہ بھی کیا جائے،

اسی طرح ان کا یہ قول کہ دو چیزوں کے متعلق یہ جائز ہے، کہ ان میں ایک دوسرے سے ممتاز، خود ایک دوسرے کے ذریعے سے ہوں، مثلاً پرندہ اگر بچے دینے والے کی صفت کے ذریعے سے ممتاز ہو، اور بچے دینے والا اگر پرندے سے ممتاز ہو، تو اس میں دور لازم نہیں آتا، کیونکہ ہر ایک کی ذات کا دوسرے کی ذات پر موقوف ہونا بلاشبہہ یہ ناممکن ہے، اسی طرح ہر ایک کے امتیاز کا دوسرے کے امتیاز پر موقوف ہونا یہ بھی محال ہے، لیکن یہ کہ ہر ایک کا امتیاز دوسرے کی ذات پر اگر موقوف ہو جائے، تو اس میں کیا مضائقہ ہے، جیسا کہ دو متضائف مفہوموں کی جہاں تفصیل کی جائے گی وہاں اس کا ذکر عنقریب آتا ہے،

بحث و تعاقب ایسی دو چیزیں جو ایک ہی نوع کے نیچے مندرج ہوں، اگر محل دونوں کا ایک ہوگا، تو پھر ان میں امتیاز زمانے کے ذریعے سے پیدا ہوتا ہے، حکما کے اس قول پر اعتراض کیا گیا ہے، کہ زمانہ جب خود فلک الافلاک کی حرکت کی مقدار کا نام ہے، تو ظاہر ہے، کہ زمانے کا محل ایک جسم ہی ہوتا ہے یعنی فلک تو باوجود وحدت محل کے پھر خود زمانے کا ایک جز

دوسرے جزء سے کس بنیاد پر ممتاز ہوتا ہے، اس کا جواب یہ ہے کہ زمانے کے اجزا میں باہمی امتیاز خود ان کی نفس ذات کا اقتضا ہوتا ہے، کیونکہ ایسی حقیقت جو متجدّد نو بہ نو ہو اور صرف تصرم و گذشتنی ہو، زمانہ اسی کا نام ہے، پس ظاہر ہے کہ منقضی و ختم ہوتے چلا جانا صرف اسی انقضا و تجدد کا اتصال ہی زمانے کی ماہیت ہے، پس یہ سوال کہ فلاں دن فلاں دن پر مقدم کیوں ہوا، یا یہ کہ مثلاً دو دن جو باہم تشابہ اور واقع میں مساوی ہیں باہم ایک دوسرے سے ممتاز کس طرح ہوئے، گویا اسی قسم کا سوال ہے، کہ پوچھا جائے کہ فلک فلک کیوں ہوا، آخر کوئی دن بھی ہو، اس کی ہویت اور خارجی شخصیت بجز اس کے اور کیا ہوتی ہے، کہ فلاں دن پر وہ مقدم ہے، اور فلاں دن سے ممتاز و جدا ہے، ٹھیک اس کی مثال وہ تقدم ہے، جو دو کے عدد کو تین کے عدد پر ہے، کہ یہ تقدم طبعی ہے، اور دو تین سے صرف اسی بنیاد پر ممتاز ہے، کہ دو دو ہی ہے، تین نہیں ہے، زیادتی وضاحت کے لیے اس پر غور کرنا چاہیئے، کہ مثلاً ایک خط ہے ظاہر ہے، اس خط کو اپنے نصف سے جو امتیاز حاصل ہے یہ امتیاز کسی خارجی امر کا نتیجہ نہیں ہے، بلکہ خود اس کی ہویت کا اقتضا ہے، کیونکہ تمام خارجی امور مثلاً محل اور زمانے سے قطع نظر کر لینے کے بعد بھی خط اور اس کے نصف میں بہر حال امتیاز باقی رہتا ہے، بہرحال اس تمام تقریر سے یہ امر ثابت ہو گیا، کہ نوعی شرکیوں میں کبھی باہمی امتیاز خود حقیقت کا نتیجہ ہوتا ہے،

اور شیخ رئیس کے کلام میں جو یہ بات پائی جاتی ہے، کہ جتنے مقولات ہیں، ان میں مقولۂ وضع کے سوا کوئی مقولہ ایسا نہیں ہے، جس کا تشخص خود اس کی ذات سے حاصل ہوتا ہو،" تو شیخ کی غرض اس تشخص سے وہ امتیاز ہے، جو زمانی وحدت کے ساتھ شے کو غیر سے حاصل ہوتا ہے، کیونکہ باوجود زمانی وحدت کے امتیاز صرف وضع ہی کے اعتبار سے حاصل ہوتا ہے، جس طرح وضعی وحدت کی صورت میں امتیاز صرف زمانے ہی کی راہ سے حاصل ہو سکتا ہے، باقی ایک وضع کا امتیاز دوسری وضع سے مثلاً بیٹھنے کی وضع کا امتیاز کھڑے ہونے سے تو ان کا حال وہی ہے، جو ایک زمانے کو دوسرے زمانے سے یا ایک مقدار کو دوسری مقدار سے

امتیاز پیدا ہوتا ہے، یعنی جس طرح ان چیزوں میں امتیاز خود ان کی حقیقتوں کا نتیجہ ہوتا ہے، یہی بات وضع میں بھی ہوتی ہے، اور تشخص بایں معنی کبھی نفس ذات کا اقتضا ہوتا ہے، جیسا کہ واجب الوجود میں، اور کبھی ذات کے لوازم کا نتیجہ ہوتا ہے، مثلاً آفتاب کہ اس میں وضع کا شمار لوازم ذات میں ہے، اور کبھی یہ تشخص کسی ایسے عارضی اور خارجی امر کے ذریعے سے حاصل ہوتا ہے جو ابتدائی وجود کو لاحق ہوتا ہو، اور یہ بات بیان ہو چکی کہ وضع اور زمانے کے سوا یہ بات اور کسی میں نہیں پائی جاتی،

رہا نفس ناطقہ کا تشخص تو یہ اس علاقے کا نتیجہ ہوتا ہے، جو بدن اور اس کے درمیان ہے، اور بدنی قوی کا تشخص تو یہ اس بدن سے حاصل ہوتا ہے جس میں یہ قوی ہوتے ہیں،

فصل "تعین کی مختلف شکلیں"

یہ بات گذر چکی کہ تعین تشخص کے سوا ایک اور چیز ہے، یعنی یہ کہ تعین تو ایک اضافی اور نسبتی امر کا نام ہے، بخلاف تشخص کے، کیونکہ تشخص شے کے وجود کا ایک پیرایہ ہے اور اس کی ہویت کی ایک شکل ہے اس کے سوا وہ اور کچھ نہیں ہے، الغرض وہ چیز جس کی وجہ سے شے اپنے غیر سے اس طرح ممتاز ہوتی ہے، کہ اس میں کوئی اس کا شریک نہیں ہے، اس کا نام تعین ہے، اور یہ تعین کبھی ذات کی عین ہوتی ہے، یعنی ذات ہی بجنسہ تعین ہوتی ہے جیسے واجب الوجود کی ذات جو اپنے غیر سے خود اپنی ذات کی حیثیت ممتاز ہے، یا ذہن میں امکانی ماہیتوں اور عقلی مفہومات کو جو تعین حاصل ہوتا ہے، وہ بھی خود ان کی ذات کا اقتضا ہوتا ہے اور کبھی یہ تعین ذات پر زائد ہوتا ہے، اور اس ذات کے لیے اس کا حصول اس طور پر ہوتا ہے، کہ غیر اس میں اس ذات کا شریک نہیں ہوتا مثلاً ایک کاتب کو کسی ان پڑھ امی سے کتابت کی وجہ سے جو امتیاز حاصل ہوتا ہے، اور کبھی یہ تعین اس طرح حاصل ہوتا ہے کہ اس امر زائد کا حصول ذات میں نہیں ہوتا، مثلاً امی کو کاتب سے امتیاز عدم کتابت کی بنا پر ہے، یعنی کتابت کا حصول امی کی ذات میں نہیں ہوا، پھر اس تعین کی پہلی شق دو حال سے خالی نہیں ہو سکتی "یا تو اس زائد امر کا حصول اس طور پر ہوگا کہ اس کے سوا کسی دوسری صفت کے حصول کا خیال پیش نظر نہ رہے

مثلاً زید میں کتابت کی صفت کا حصول بایں طور ہو کہ اسکی خیاطت (سینے) کی صفت پیش نظر نہ ہو' یا اس امر زائد کے حصول کے ساتھ یہ بھی ضروری ہو کہ غیر کا حصول اس میں نہ ہو' ایسی صورت میں پھر تعین زائد کبھی وجودی ہوتا ہے اور کبھی عدمی اور کبھی دونوں سے مرکب' پھر تعین کے ان تمام اقسام کو بھی تعین کی کوئی خاص شکل جامع ہوتی ہے' مثلاً انسان گھوڑے سے تو خود اپنی ذات کی اقتضا کی بنیاد پر ممتاز ہے' اور انسان کے مختلف افراد میں سے کسی فرد میں کوئی وجودی صفت حاصل ہوتی ہے' اور اس بنیاد پر وہ فرد ان افراد سے ممتاز ہوتا ہے' جو کسی اور وجودی صفت سے متصف ہے' مثلاً رحمدل زید کا غضبناک عمرو سے ممتاز ہونا' یا اس لیے وہ فرد دوسرے سے ممتاز ہوتا ہے' کہ دوسرا بجائے وجودی صفت کے کسی عدمی صفت سے موصوف ہے' مثلاً انسان کے صاحب علم فرد' کا جاہل سے ممتاز ہونا' یا کسی ایسے کاتب کا جو درزی نہیں ہے' اس درزی سے ممتاز ہونا جو کاتب نہیں ہے' کیہاں ایک وجودی صفت کے ساتھ امتیاز حاصل ہوا ہے' لیکن ساتھ ساتھ عدمی صفت کی معیت بھی حاصل ہے' یا اس کی برعکس صورت فرض کی جائے - بہر حال جتنے زائد تعینات ہیں' یہ سب وجودوں کے لوازم ہوتے ہیں' یہاں تک کہ ایسے اعدام اور نیستیاں جن میں بعض کو بعض سے امتیاز ان وجودوں کی بنیاد پر حاصل ہو' جو ان کے اعتبار کرنے والوں کے عقول اور اذہان میں ہوں' یا یہ امتیاز ان ملکات کی وجودوں کی بدولت پیدا ہوا ہو' جو ان اعدام کے مقابل اور ضد ہیں' بہر حال سب کا مآل کار بالآخر وجودات ہی پر ختم ہوتا ہے' نہ یہ کہ خود ان اعدام کی ذاتیں نفس اپنی اپنی ذاتوں کی اقتضا سے ممتاز ہوتی ہیں' یا یہ ان کے صفات کا اقتضا ہوتا ہے'

اور حق یہ ہے' کہ زائد صفات کے ذریعے سے جو امتیازات پیدا ہوتے ہیں' در اصل ان کا مرجع خود ان صفات کے باہمی امتیازات ہوتے ہیں' اور ان صفات کے باہمی امتیازات خود ان صفات کا اقتضا ہوتا ہے نہ کہ دوسرے صفات کا ورنہ وہی تسلسل جو محال ہے اس کا لزوم ناگزیر ہو جائے گا' پس حاصل یہی ہوا کہ بالذات اشیا کا باہمی امتیاز صرف اسی امتیاز کے ساتھ منحصر ہے' جس کا حصول نفس ان ذوات کی جانب سے ہو' نہ کہ جو چیز ممتاز ہوتی ہے' اس پر کوئی امر

زائد ان امتیازات کی بنیاد ہوتا ہے، ہاں! اگر ان امور زائد کو بالعرض دخیل مانا جائے تو یہ ہو سکتا ہے۔

فصل

"جنس اور مادہ، موضوع اور نوع میں فرق"

ماہیت کو کبھی لاشئے کی شرط کے ساتھ فرض کرتے ہیں جس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ ماہیت کے معنے کو اس شرط کے ساتھ تصور کرتے ہیں کہ ذہن میں اس وقت صرف وہی معنے، اس طرح ملحوظ ہو کہ اب اس کے ساتھ جو چیز بھی آکر ملے گی وہ اس معنے پر زائد ہو گی، پس اسی مجموعے کا یہ جز اس مجموعے کے لیے مادہ قرار پائے گا، اور خارجی و ذہنی دونوں وجودوں کے اعتبار سے اس مجموعے پر یہ مقدم ہو گا، اسی لیے اب اس مجموعے پر اس کو محمول کرنا ناجائز ہو گا، کیونکہ حمل کی شرط ہی یہاں مفقود ہے، یعنے وجوداً ان میں اتحاد نہیں ہے،

اور کبھی ماہیت کو لاشرط شئے کے طور پر فرض کرتے ہیں، یعنے ماہیت کے معنے کو اسی طرح تصور کرتے ہیں کہ اس کا تنہا ہونا، یا کسی چیز کے ساتھ مخلوط و مقارن ہونا دونوں باتیں، اس مرتبے میں اس کے لیے جائز قرار دی جائیں، ایسی صورت میں مجموعے پر بھی وہ محمول ہو سکتی ہے، اور تنہا اپنی ذات پر بھی محمول ہونا اس کے لیے جائز ہو گا، پھر ماہیت کو جب اس شکل کے ساتھ تصور کرتے ہیں تو وہ کبھی نفس اپنی ذات کے اعتبار سے واقع میں غیر متحصل ہوتی ہے، بلکہ اس وقت وہ ایک ایسا احتمالی وجود ہوتا ہے، جس میں مختلف الماہیات اشیا پر محمول ہونے کی صلاحیت ہوتی ہے، اور ایسی صورت میں اس کا تحصل ان امور کے ذریعے سے ہوتا ہے، جن کا اس کی طرف اضافہ کیا جائے، اور ان مختلف اشیا میں سے وہ کوئی ایک خاص چیز بن جاتی ہے، اور اس وقت اس کو جنس کہتے ہیں، اور وہ امر جس کا اضافہ اس پر کیا گیا ہے، اور جس کی بدولت اس کا تقوم و تحصل ہوا، اور جس نے ان مختلف اشیا میں سے اس کو کوئی خاص اور معین شئے بنا دیا، اس کا نام فصل ہے، اور کبھی اس قسم کی ماہیت خود اپنی ذات کی حیثیت سے تو متحصل ہوتی ہے لیکن جن امور کا اس کی طرف اضافہ ہوتا ہے، ان کے اعتبار سے وہ غیر متحصل رہتی ہے، پھر بھی اضافہ ہونے والے امور اس کے ہر ایک فرد کو واقعی حقائق میں سے

ایک حقیقت بنا دیتے ہیں، مثلاً کسی جنس کے نیچے جو انواع داخل ہوتے ہیں، ان کا یہی حال ہوتا ہے، دراصل ماہیت کی یہ حیثیت خود اپنی ذات کے حساب سے نوع بلکہ کسی نوع کا کوئی فرد ہوتا ہے، جیساکہ عالم عناصر کے ہیولی کا حال ہے، اور اسی بنیاد پر باہم ان لوگوں میں عنصری ہیولی کے متعلق یہ اختلاف پیدا ہو گیا ہے، کہ آیا اس کی وحدت نوعی ہے یا شخصی، اور سچ پوچھو تو یہ نزاع بجائے خود بے معنے ہے، کیونکہ واقعہ یہ ہے کہ یہ ہیولی دراصل ایک ایسی نوع ہے، جو فرد واحد میں منحصر ہو گئی ہے،

اور جب ماہیت کو تم لابشرط شے کے طور پر فرض کر دگے تو اس وقت ماہیت میں ایک قسم کا جنسی ابہام ان صورتوں کے اعتبار سے پیدا ہو جائے گا، جو اس کو نوع بناتے ہیں اور جن کا اس پر اضافہ کیا جاتا ہے، مثلاً حیوان کو اگر اس شرط کے ساتھ فرض کیا جائے کہ اس کے ساتھ کوئی شے نہیں ہے، اور اب اس کے ساتھ ناطق کا اتصال و اقتران ہو، تو یہ مجموعہ حیوان و ناطق سے مرکب ہوگا، اور اس کو حیوان کہنا درست نہ ہوگا، بس اس وقت حیوان مادہ قرار پائے گا، اور اگر ناطق کی شرط کے ساتھ حیوان کو فرض کیا جائے، یعنے یہ کہ اسی ناطق کے ذریعے سے وہ خصوصیت پذیر، اور متحصل ہوا ہے، تو اب یہ نوع قرار پائے گا، اور اگر اسی حیوان کو اس طور پر فرض کیا جائے، کہ اس کے ساتھ کوئی چیز ہو، یا نہ ہو، ان دونوں باتوں میں سے کسی بات کے ساتھ اس کو مشروط نہ کیا جائے، یعنے لابشرط شے کے مرتبے میں اس کو رکھا جائے، تو اس وقت اب یہ جنس ہے، گویا پہلا حیوان انسان کا جزء ہے، اور وجوداً اس پر مقدم ہے، اور دوسرا خود انسان ہی ہے، اور تیسرا انسان کا بھی جنس ہے، اور پہلے کا بھی جنس ہے، اسی لیے وہ اس پر محمول ہوگا، اور اس کا جزء نہ ہوگا، باقی جنس اور فصل کو جو نوع کا جز کہتے ہیں، تو اس کی وجہ یہ ہے، کہ ان میں ہر ایک نوع کی حد اور تعریف ذاتی کے جز واقع ہوتے ہیں، کیونکہ یہ ایک بدیہی بات ہے کہ ایسی نوع جو کسی جنس کے نیچے داخل ہو، اگر اس کے لیے عقل کوئی ایسی صورت حاصل کرنا چاہے جو اس نوع کے ساتھ مطابق ہو، تو بالبداہۃ عقل اس کی محتاج ہے، کہ اس

کام کے لیے وہ ان دونوں چیزوں جنس اور فصل کا ملاحظہ کرے، اسی لیے عقل میں یہ دونوں جز نوع پر طبعاً مقدم ہوتے ہیں لیکن خارج میں تو ہمیشہ اتحاد وجود نوع کے وجود سے متاخر ہوگا، آخر جب تک انسان خارج میں موجود نہ ہولے گا، اس وقت تک اس سے ایسے مفہوم کا استنباط و انتزاع نہیں ہو سکتا جو اس سے عام ہو یا اس کے ساتھ مخصوص ہو اور اس کو تحصل پذیر کر کے خود اس شے کو بالفعل وہ شے بنا دے، یہ ہے شیخ رئیس کے کلام کا وہ خلاصہ جو شفا میں درج ہے، لیکن ابھی اس کے متعلق چند مباحث ہیں، پہلی بات یہ ہے کہ تقسیم کا مورد ماہیت مطلقہ ہے، یعنی ماہیت لابشرط شے کی شکل میں ماخوذ ہوتی ہے پس اگر اسی ماہیت کی قسم لابشرط شے والی ماہیت قرار دی جائے گی، تو ظاہر ہے کہ لازم آتا ہے کہ شے کی تقسیم خود اس کی ذات اور اس چیز کی طرف ہو، جو اس کی غیر ہے، اور اس کا جواب یہ ہے کہ مقسم اگرچہ ماہیت مطلقہ ہے، لیکن تقسیم کے وقت عقل اس کی طرف اس حیثیت سے نظر نہیں کرتی کہ وہ مطلق ہے، اور ماہیت کو جب اسی کی خود ذات کی طرف تقسیم کرتے ہیں، تو قسم بننے والی ماہیت میں اطلاق کا اعتبار ماخوذ ہوتا ہے، اسی طرح اور دونوں اعتبارات میں بھی ماہیت کا یہی حال ہوتا ہے، مثلاً حیوان کی طبیعت مقسم ہوتی ہے اور حیوان کا وہ مفہوم جس میں اطلاق اعتبار کیا گیا ہو، وہ قسم ہوتا ہے، اور ظاہر ہے کہ پہلا حیوان دوسرے حیوان سے عام ہے،

دوسری بحث یہ ہے کہ ماہیت جب اس شرط کے ساتھ فرض کی جائے کہ بجز تنہا اس کی ذات کے اس کے ساتھ اور کوئی چیز پیش نظر نہ ہو، اس سے جو مفہوم حاصل ہوتا ہے اس کا یہی مطلب ہے کہ اس کے ساتھ کوئی دوسری چیز شریک نہیں ہے، خواہ یہ چیز زائد ہو، یا زائد نہ ہو، اور ایسی صورت میں یہ دعویٰ کہ وہ جز بھی ہے، اور ایسی چیز کو شامل ہے جو اس پر زائد ہے، یہ کھلا ہوا تناقض اور تضاد ہے، کیونکہ جیسا کہ شیخ نے تصریح کی ہے، مقصد یہی ہے کہ اس میں کوئی بیرونی چیز جو اس کی غیر ہو، داخل نہیں ہے، خود شیخ کے الفاظ یہ ہیں۔

جب ہم جسم کو اس طرح فرض کریں کہ وہ جوہر ذو الطول و عرض و عمق والا ہے، اس حیثیت سے کہ جسم کے لیے یہ باتیں ثابت ہیں اور یہ شرط لگائی جائے کہ اس کے سوا اور کوئی بات اس میں داخل نہیں ہے بلکہ اگر اس کے ساتھ اس کے سوا کوئی اور بات ملائی جائے مثلاً اس کا حس والا یا غذا کرنے والا ہونا یا اس کے سوا کوئی اور امر تو یہ سب ایسی باتیں ہوں گی، جو اس سے خارج ہیں، ایسی صورت میں جسم مادہ قرار پاتا ہے"

اس اعتراض کا جواب یہ ہے، کہ اس مفہوم کے متعلق یہ جو کہا گیا، کہ تنہا وہ خود ملحوظ ہو، اس سے مطلب یہ ہے کہ اپنی ذات اور ماہیت کے اعتبار سے اس کو اسی طرح ہونا چاہیے، یعنی اپنی ذات کی تکمیل و اتمام میں وہ کسی دوسری چیز کا محتاج نہ ہو یعنی کہ اگر اس کے ساتھ کوئی اور چیز جوڑی جائے تو وہ کوئی دوسری ماہیت بن جائے گا، جو پہلی ماہیت کے مغائر ہو گی، الغرض خود اپنی ذات کی حد تک وہ تام اور کامل ہوتا ہے، بخلاف اس کے جب اس کو لابشرط شے کے طور پر فرض کریں، کہ اس شکل میں وہ ایک ناقص ماہیت ہو گی اور اپنی تکمیل میں وہ غیر کی محتاج ہو گی، اور یہ بات خود اس کے جز ہونے، یا اس چیز کے جز ہونے کے منافی نہیں ہے، جو اس پر زائد ہے، کیونکہ اس سے جو مجموعہ پیدا ہو گا، وہ ایک دوسری ماہیت بن جائے گا،

تیسری بحث یہ ہے کہ اس تقسیم میں اس کو جو مبہم نہیں ہے، اس چیز کے اقسام میں داخل کیا گیا ہے، جسے لابشرط شے کے مرتبے میں تصور کیا گیا ہے، پھر اسی کے متعلق اس نے تصریح کی ہے کہ اس وقت وہ "بشرط شے" کے طور پر فرض کی جاتی ہے، اس کا جواب یہ ہے، کہ دونوں صورتیں ایک نہیں ہیں بلکہ پہلی صورت دوسری صورت سے عام ہے،

چوتھی بحث یہ ہے، کہ نوع تو جنس و فصل کے مجموعے کو کہتے ہیں، پھر یہاں اس چیز کو جس کا تحصل ان امور سے ہوتا ہو، جو اس پر اضافہ کیے جاتے ہیں اور جو "بشرط شے" کے طور پر فرض کی جائے اس کو نوع کہنا ایک قسم کی کمزوری ہے، کیونکہ مثلاً جسم نفس اور حساسیت اور متحرکیت کے اضافے سے نوع نہیں بنتا، بلکہ

ان امور کے مجموعے کے ساتھ تو جسم ایک حیوانی نوع بن جاتا ہے، اس کا جواب یہ ہے کہ یہ بات دراصل اس پر مبنی ہے، کہ جنس اور فصل و نوع ذاتاً واحد ہوتے ہیں، مگر سچی بات یہ ہے کہ جو ماہیت لابشرط شئے کے مرتبے میں فرض کی جاتی ہے اس کو اگر ان امور کے اعتبار سے جو اس کے ساتھ مقارن ہوتے اور اس کو لاحق ہوتے ہیں، اگر ایک پہلو سے ان کے مغائر قرار دیا جائے اور ایک جہت سے ان میں اتحاد مانا جائے، تو ایسی صورت میں یہ امور اس کے ذاتی ہوتے ہیں، اور اگر ان امور کو اس حیثیت سے اعتبار کیا جائے کہ ان دونوں میں صرف اتحاد ہے یعنے مغائرت کی جہت پیش نظر نہ ہو، تو اس وقت وہ نوع ہوتی ہے، اور یہاں لابشرط شئے کے مرتبے سے یہی مراد ہے،

پانچویں بحث یہ ہے، کہ مادے کو اگر خارجی اجزا میں داخل کیا جائے گا تو پھر ذہنی اور عقلی وجود کے اعتبار سے اس کا تقدم کیوں ضروری ہوگا اس کا جواب یہ ہے کہ یہ بات اس امر پر مبنی ہے، کہ نوع کا تصور مثلاً انسان کا تصور اس پر موقوف ہے کہ پہلے اس کے جنس اور فصل کا تصور کیا جائے، اور ظاہر ہے، کہ جنسیت کا معروض اور جزئیت کی معروض ایک ہی شئے ہوتی ہے، یعنے مثلاً حیوان کی ماہیت، اور مغائرت پہلے اعتبار سے لابشرط شئے کے مرتبے میں ہوتی ہے اور دوسرے اعتبار میں بشرط لاشئے کے مرتبے کے لحاظ سے،

چھٹی بحث یہ ہے، کہ جو چیز خارج میں حیوان ہوگی، وہی چیز بجنسہ جسم بھی ہوگی، پھر جسم کو جب بشرط لاشئے کے مرتبے میں اعتبار کیا جائے گا، تو وہ خارج میں کس طرح موجود ہوگا، اور کس طرح وہ مقدم ہوگا، اس کا جواب یہ ہے، کہ وہ جسم جو نفس کا مادہ ہے، وہ الگ چیز ہے، اور اس جسم کا غیر ہے، جو نفس کے اضافے کے بعد اس پر یعنے مجموعے پر محمول ہوتا ہے، گویا یہاں دو جسم موجود ہیں، جن میں ایک دوسرے کا جز ہے اور یہی حال ہر اس نوع کا ہوتا ہے جو طبعی ترکیب کے ساتھ مرکب ہو،

ساتویں بحث یہ ہے کہ جس طرح یہ جائز ہے، کہ جنس نوعوں میں سے کوئی نوع ہو جائے، اسی طرح نوع میں بھی اس کا احتمال ہے کہ وہ اشخاص

اور جزئیات میں سے کوئی شخص یا جزئی ہو، پھر اول کو یعنے جنس کو مبہم اور غیر متحصل کیوں قرار دیا گیا، اور دوسرے کو یعنے نوع کو متحصل غیر مبہم کیوں ٹھیرایا گیا، اس کا جواب یہ ہے، کہ یہاں اعتبار صرف کلی ماہیتوں اور حقیقتوں کا کیا جاتا ہے، بایں حیثیت کہ وہ معقولات ہوں، پس یہاں ابہام کا ہونا نہ ہونا، اس کا دار مدار عقلی اشارے پر ہے، اور اس بنیاد پر جنس ظاہر ہے، کہ ایک امر مبہم ہے کیونکہ وہ ایک ناقص ماہیت ہے، اپنی تکمیل میں محتاج ہے، بخلاف نوع کے کہ وہ ایک کامل ماہیت ہے، اس کے لیے کسی تحصل کا انتظار باقی نہیں رہتا، بجز خارجی وجود اور حسی اشارے کے قبول کرنے کی حد تک، کہ اس کے لیے نوع میں بھی احتیاج باقی رہتی ہے، اور ظاہر ہے کہ نوع میں یہ بات خاص عوارض کے ذریعے سے پیدا ہوتی ہے، پھر یہ عوارض یا صرف اضافے ہوتے ہیں مثلاً صورتوں، یا عوارض میں جو بسیط امور ہوتے ہیں ان کے اشخاص وافراد کا جو حال ہے کہ محل میں حاصل ہونا، یہی ان کا تشخص ہوتا ہے، یا ان اضافوں پر اور دوسرے حالات کی جو زیادتی ہوتی ہے، ان کی بدولت تشخص حاصل ہوتا ہو، الغرض اس امتیاز اور فرق کو سامنے رکھنے کے بعد کسی شخص کے لیے اس امر میں شک کرنے کی گنجائش باقی نہیں رہتی کہ ایسے عوارض جو تشخص کے لوازم وعلامات ہیں ان کے اعتبار سے نوع میں ابہام اور تحصل کس طرح پیدا ہوتا ہے، بہر حال کسی قسم کی کلی ہو، خواہ عرضی ہو، یا ذاتی اس میں مذکورۂ بالا تینوں اعتبارات جاری ہوتے ہیں، مثلاً فصل کی ماہیت کو اگر بشرط لاشئے کے مرتبے میں لحاظ کیا جائے تو اس وقت وہ جزاور صورت ہوگی، اور جب لابشرط شے کے مرتبے میں ملحوظ ہو، تو اس وقت وہ محمول اور فصل ہوتی ہے، اور جب اس کو ان چیزوں کے ساتھ تصور کیا جائے، جن سے اس کا تقوم ہوتا ہے تو یہی بجنسہ نوع ہے اسی طرح عرض کی ماہیت عرض بھی ہے اور عرضی بھی اور ان کا مجموعہ، جو تینوں اعتبارات کے لحاظ سے حاصل ہوتا ہو، البتہ دونوں مجموعوں میں یہ فرق باقی رہتا ہے، کہ اول الذکر ایک طبیعی ماہیت ہے، جس کی وحدت ذاتی ہے اور ثانی الذکر ایک اعتباری ماہیت ہوتی ہے، بلکہ بہتر تو یہ ہے، کہ نوع کی ماہیت کو

جب پہلے اعتبار سے فرض کریں تو اس وقت بجائے مادّے کے اس کا نام موضوع رکھا جائے، اسی طرح جنس کی جو ماہیت اس طرح ماخوذ ہو، وہ فصل کی نسبت سے نہیں بلکہ عوارض کے اعتبار سے اسی نام کی مستحق ہے، کیونکہ ایسا محل جس کا اس میں حلول کرنے والی شے سے تقویم ہوتی ہو، اس کے اعتبار سے وہ مادہ کہلاتا ہے، اور حلول کرنے والی شے سے جو محل مستغنی اور بے نیاز ہو، اس کا نام موضوع ہے، اور یہ جائز ہے، کہ ایک ہی چیز دو مختلف اشیا کے اعتبار سے مادّہ بھی ہو، اور موضوع بھی،

نکتہ تم کو جب یہ معلوم ہو چکا ہے کہ جنسی طبیعت ایک ایسی مبہم اور ناقص ماہیت ہوتی ہے کہ اپنی حقیقت کی تعریف اور حد میں فصل کی محتاج ہے، تو ظاہر ہے، کہ ایسی صورت میں یہ امر ناقابل تصور ہے، کہ بعض مقامات میں تو وہ فصل کی محتاج ہو، اور بعض مواقع میں اس سے بے نیاز، اور اگر اس کو بغیر فصل کے تحصّل میسّر آسکتا ہے، تو پھر اپنی ماہیت کے اعتبار سے وہ فصل سے مستغنی ہو گی، حالانکہ فرض یہ کیا گیا تھا کہ فصل کی طرف اس کی احتیاج ماہیت ہی کے رو سے ہے، اور اسی وجہ سے بسیط حقائق کے لیے یہ ناممکن ہے کہ اس کی جنس کی طبیعت سے فصل کا ازالہ بایں طور ہو، کہ فصل کی قائم مقام کوئی اور چیز ہو، کیونکہ اگر فصل سے احتیاجی تعلق باقی نہ رہے گا، تو پھر طبیعت بغیر فصل کے تحصّل پذیر ہو جائے گی، ایسی صورت میں وہ جنسی طبیعت باقی نہ رہے گی، الحاصل یہ امر اب ثابت ہو گیا، کہ فصل کی جانب احتیاج محض حصول امتیاز و افتراق کے لیے نہیں ہے، کیونکہ اس قسم کا امتیاز تو عوارض کے ذریعے سے بھی حاصل ہو سکتا ہے، بلکہ اس افتقار کی بنیاد اس امر پر مبنی ہے کہ ماہیت اپنی مرتبۂ ذات میں اس طرح ناقص ہوتی ہے کہ اپنی تکمیل کے لیے اس کو فصل کی ضرورت ہوتی ہے، اور اسی لیے یہ ناجائز ہے، کہ کسی جگہ تو فصل سے تقوم حاصل ہو، اور کسی جگہ عدم فصل سے، ہاں! عقلی اعتبارات کے لحاظ سے ایسا ہو سکتا ہے، کیونکہ جنسی ماہیت جب بشرط لا کے مرتبے میں ماخوذ ہو، تو وہ ایک عقلی نوع بن جاتی ہے،

یہاں ان امور سے جن کا جاننا ضروریات سے ہے، یہ بھی ہے کہ خارجی مرکبات اور عقلی بسائط کی جنسوں میں فرق ہے یعنے خارجی مرکبات کی جنس میں یہ جائز ہے کہ جنسیت سے اس کو مجرد کر کے اس طرح لحاظ کیا جائے کہ فصلوں میں سے کسی فصل کے ذریعے سے نہیں بلکہ خود اپنی طبعیت کے اعتبار سے حقیقی نوع بن جائے، اور یہ اس لیے جائز ہے کہ مثلاً جسم کی جنسیت محض اس لیے نہیں ہے کہ وہ صرف ایک ایسا مقدار رکھنے والا متکمّم جوہر ہے، جس میں کوئی دوسری شئے مثلاً انسانیت اور فرسیت وغیرہ داخل نہیں ہے، کیونکہ بایں معنے تمام اجسام کے اعتبار سے وہ ایک متفق الحقیقۃ چیز ہے، کسی ایسی شئے کی وجہ سے جو اس کی ذات میں داخل ہو وہ مختلف نہیں ہے، بلکہ اس میں جو اختلاف پیدا ہوتا ہے، وہ ایسے امور کی راہ سے جن کا اضافہ خارج سے ہوتا ہے، اور اس معنے کے اعتبار سے وہ نہ انسان پر صادق آتا ہے، اور نہ گھوڑے پر نہ اس کے سوا اور جو چیزیں ان کے مماثل ہیں، کیونکہ یہ چیزیں اس سے (جسم سے) اور دوسری چیزوں سے مرکب ہیں بلکہ ان اشیا کے لیے جسم مادّہ قرار پائے گا، الغرض اس صورت میں جسم واقعۃً ایک تحصل یافتہ نوع ہے، کیونکہ واقع میں جسم کی حقیقت پوری اور تام ہو کر تحصل پذیر ہو چکی، اگر ایسا نہ ہوگا تو پھر جسم کا جمادیت سے حیوانیت اور نباتیت تک منتقل ہونا ناممکن ہوتا، بلکہ جسم دراصل جنس بایں معنے ہے کہ وہ ایک طول وعرض وعمق رکھنے والا جوہر ہے، کہ جس میں نہ اس کی شرط ہے، کہ وہ اس کے سوا اور کچھ ہو یا نہ ہو، اور جب جسم کو اس طرح لحاظ کیا جائے گا تو پھر اس کا صاحب حس یا غذا اٹھانے والا ہونا ضروری نہیں ہے کہ یہ بات اس سے خارج ہو، اور باہر سے لاحق ہو، کیونکہ یہ بات یعنے اقطار ثلثہ (طول وعرض عمق) رکھنے والا جوہر ہونا یہ ان تمام جسمانی حقیقتوں پر صادق آتا ہے، جو حساس اور غذا ہضم کرنے والے ہوتے ہیں، ہاں صرف طول وعرض عمق رکھنے والا جوہر ہونا، فقط اسی قدر ہونا، یہ حساس اور غذا ہضم کرنے والے اجسام پر صادق نہیں آتا، لیکن بسیط حقائق کی جنس مثلاً لونیت (رنگت) کیلئے ناممکن ہے کہ اس کی ذات کو تقرر حاصل ہو جب تک کہ فصول کے ذریعے سے

وہ نوع نہ بن سکے اسی لیے یہ محال ہے کہ خارج میں لونیت (رنگت) پائی جائے، اور کوئی ایسی چیز جو لونیت (رنگت) نہ ہو وہ پائی جائے، اور ان دونوں کے اجتماع سے بیاض (سفیدی) متحقق ہو جائے، جس طرح خارج میں جسمیت اور کوئی دوسری صورت جو جسمیت نہ ہو، وہ پائی جاتی ہے اور ان دونوں سے انسانی وجود حاصل ہو جائے۔

اور یہ جو ان لوگوں سے منقول ہے کہ جنس اور فصل کی ساخت و جعل ایک ہی ہوتی ہے، اور یہ کہ جسم کا بننا بجنسہ حیوان کا بننا ہے، اگر اس کو صحیح بھی مان لیا جائے، تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ جنس اپنی جنسیت اور ابہام کے اعتبار سے اس طرح ہوتی ہے کہ اس کا جعل (بناوٹ ساخت خلق) فصول میں سے کسی فصل کے جعل سے الگ نہیں ہوتا، لیکن خود جنس اپنی طبیعت اور ماہیت کے اعتبار سے تو اس کا وجود فصل کے وجود سے مغائر اور جدا ہوتا ہے، اور یہ جو کہا گیا ہے کہ حیوان جب مرجاتا ہے تو اب وہ کوئی معین جسم موت کے بعد باقی نہیں رہتا، بلکہ اب کوئی دوسری جسمیت پیدا ہو جاتی ہے، تو یہ دعویٰ صحیح نہیں ہے، آخر یہ کس طرح ممکن ہے، کیونکہ بہرحال ایک مادہ ضرور باقی رہتا ہے، جس پر صورتوں و اعراض کا توارد ہوتا ہے خواہ وہ مادہ کوئی بسیط جسم ہو، یا ہیولیٰ ہو، اور یہی ہیولیٰ مرکبات کی بلند ترین اور اعلیٰ ترین جنس ہے، بلکہ حیوان کی جسمیت اپنی جسمیت کی حیثیت سے موت کے بعد اسی طرح باقی رہتی ہے، جس طرح موت سے پہلے تھی، اگرچہ بدن ہونے، یا حیوانی جسم ہونے کی حیثیت زائل ہو جاتی ہے، مگر یہ ادعا کہ اس کی ہویت ہی باطل ہو گئی اور دوسری ہویت حاصل ہو گئی، تو یہ قریب قریب طفرہ اور تفکیک والوں کے خرافات کے مشابہ ہے، یا عرض کی بقا کے محال ہونے کا دعویٰ جس طرح مہمل ہے، (طفرہ اور تفکیک چند فلسفیانہ نظریات کی تعبیر ہے، جس کا ذکر اپنے موقع پر بہ تفصیل آئے گا)

فصل

اس فصل میں یہ بیان کیا جائے گا، کہ جو چیز فصل نہیں ہے، اس میں اور فصل میں کیا فرق ہے، نیز اس کی بھی تشریح کی جائے گی، کہ فصل اور جنس میں جو اتحاد ہے، اس کی کیفیت اور نوعیت کیا ہے؟

اشیا کی تعریفوں میں عام طور سے فصول کی جگہ جو چیزیں رکھی جاتی ہیں، درحقیقت وہ فصول نہیں ہوتے، بلکہ حقیقی فصلوں کے وہ لوازم اور علامات ہوتے ہیں، مثلاً حساس یا "بالارادہ حرکت کرنے والا" ان دونوں فصلوں میں اپنے مفہوم کے اعتبار سے کوئی بھی دراصل حیوان کی فصل نہیں ہے، بلکہ دانش و درک اور حرکت کی قوت رکھنے والا نفس یہی حیوان کی حقیقی فصل ہے، اور دانش و درک یا حرکت کی قوت رکھنے والا ہونا، یہ بجنسہ نفس حیوانی کی ہویت نہیں ہے، بلکہ یہ باتیں اس کی ہویت کے لوازم اور اس کی مختلف شاخوں میں سے چند ہیں، لیکن آدمی بسا اوقات حقیقی فصول سے عدم واقفیت کی بنیاد پر، یا ان واقعی فصول کے لیے چونکہ الفاظ نہیں ہوتے، ان وجوہ سے بجائے حقیقی فصول کے لوازم و علامات کی طرف مائل ہونے پر مجبور ہو جاتا ہے، تو اب مثلاً حس و ادراک والا ہونا اس سے مراد خود اس کا وہ مفہوم نہیں ہے، جو شعوری انفعال یا اضافی ادراک سے تقوم پذیر ہوا ہے، کیونکہ اگر ایسا ہوگا، تو ماننا پڑے گا، کہ ایک ہی شے کا متباین اور متضاد مقولات سے تقوم حاصل ہو، اور یہ بات ان لوگوں کے نزدیک مسلم ہے، کہ ایک ہی چیز دو مقولوں کے نیچے مندرج نہیں ہوتی، ہاں! اگر یہ اندراج عرضی طور پر ہو، تو ایسا ہو سکتا ہے، بلکہ دراصل یہاں جو فصل ہے، وہ ان امور کا مبدأ ہے، اور یہی حال اس کی دوسری نظیروں کا ہے، بہرحال جب کسی مفہوم اور معنے کے ساتھ کسی دوسرے معنے کا اعتبار کیا جائے تو دیکھنا چاہیئے، کہ یہ دوسرا معنے اس پہلے معنے سے اپنے تحصل اور وجود میں مغائر ہے تو اس معنے کو فصل نہیں بلکہ ایسا عرض قرار دیا جائے گا، جو پہلے معنے سے خارج ہے، اور اگر دونوں میں مغائرت صرف ابہام اور تحصل کی وجہ سے ہے، تو یہی فصل ہے، الٰہیات شفا میں شیخ کا بیان یہ ہے:۔

"عقل کبھی ایسے معنے کا تصور و تعقل کرتی ہے، جس کے متعلق یہ جائز ہوتا ہے، کہ بہت سی چیزیں وہی معنے ہو، اور اس طرح ہو کہ ان چیزوں میں ہر ایک اپنے وجود میں وہی معنے ہو، پھر اس معنے کے ساتھ ایک دوسرا معنے جوڑا جاتا ہے، جو اس کے ساتھ مل کر اس کے وجود تعین عطا کرتا ہے"

اور اس دوسرے معنے کو دوسرا صرف تعین اور ابہام کی حیثیت سے کہا جاتا ہے، نہ کہ وجود کے لحاظ سے (یعنے وجوداً دونوں معنے متحد ہوتے ہیں)

بحث و تحصیل

بسائط کے متعلق بعض لوگوں نے دعوے کیا ہے، کہ ان میں عقلی اجزا نہیں ہوتے، اور انھوں نے بجائے اجزا کے ان کو لوازم قرار دیا ہے، یعنے لازم مشترک کا نام جنس ہے اور لازم خاص کو فصل کہتے ہیں، لیکن چونکہ ان پر یہ الزام عائد ہوتا ہے، کہ ایسے بسائط جو ذاتاً باہم ایک دوسرے کے متبائن ہیں، وہ بغیر کسی ایسی جامع حیثیت کے امر عرضی میں مشترک ہو جائیں، جس سے اس عرضی کے عروض کی تصحیح ہو سکے، اور اسی کے ساتھ چونکہ ان لوگوں کا یہ بھی دعوی ہے کہ مختلف حقیقتوں سے امر واحد کا انتزاع نہیں ہو سکتا ہے، اس لیے انھوں نے یہ دعوی کر لیا کہ بسیط ماہیت میں جنس اور فصل دونوں ان لوازم سے حاصل کیے جاتے ہیں، جو ان کے ساتھ واقع میں خاص ہوتے ہیں، صرف دونوں میں فرق یہ رہتا ہے، کہ ایسے لوازم جن کی خصوصیت مشکوک و مشتبہ ہوتی ہے ان سے جو مفہوم حاصل کیا جاتا ہے، اس کا نام جنس رکھا جاتا ہے، اور جن کی خصوصیت یقینی ہوتی ہے، اس کا نام فصل ہے، لیکن اس دعوے میں جس تکلف کا ارتکاب کیا گیا ہے، وہ کسی پر بھی مخفی نہیں رہ سکتا، مغالطے میں مبتلا ہونے کی بنیاد یہ ہے کہ مثلاً سواد (سیاہی) کے متعلق بسا اوقات یہ وہم ہوتا ہے، کہ ہم جب اس کی تحلیل ان دو باتوں کی طرف کریں، یعنے یہ کہ وہ رنگ ہے، اور یہ کہ بینائی کی روکنے والی ہے، تو اب ان میں سے ہر ایک بات اگر خود سواد کے مطابق ہو، اور اس پر صادق آئے، تو ان دونوں میں پھر کوئی فرق نہ رہا، پھر لونیت اور رنگت جس طرح خود سواد (سیاہی) کے مطابق ہے، بجنسہ اسی طرح لونیت بیاض (سفیدی) کے ساتھ مطابقت کی نسبت رکھتی ہے، پس لازم آتا ہے، کہ سیاہی و سفیدی (سواد و بیاض) دونوں ایک ہی چیز بن جائیں، اور اگر سواد ان ۲ دو باتوں میں سے صرف ایک کے مطابق ہو، اور دوسری بات کے مطابق کوئی دوسری چیز ہو، تو پھر لازم آتا ہے کہ سواد ان دونوں میں صرف ایک ہی ہے، اور اگر سواد کا کوئی حصہ اور جزء ان دونوں میں سے کسی ایک کے ساتھ مطابق ہو، اور یہ حصہ اس جز کے سوا ہو، جو

دوسرے کے ساتھ مطابق ہے، تو ظاہر ہے سواد خارج میں مرکب ہو جائے گا حالانکہ اس کو بسیط فرض کیا گیا تھا ہف (یعنے یہ خلاف مفروض ہے) بہر حال اس تقریر سے یہ امر واضح ہو گیا کہ بسائط کے اجناس اور فصول دونوں اعتباری امور ہوتے ہیں، مثلاً سواد کا جو وجود نفس اور ذہن میں ہوتا ہے، خارج میں بھی اس کے وجود کی یہی نوعیت ہوتی ہے، پس کسی پہلو سے اس کے لیے کوئی چیز ذاتی ثابت نہیں ہو سکتی، لیکن اس وہم کے ازالے کی شکل یہ ہے، جس کی طرف اس طرح اشارہ کیا گیا ہے، کہ جب کسی ماہیت سے ایسے معانی حاصل کیے جائیں، جن میں ہر ایک کامل اور تحصل یافتہ ماہیت ہو، تو اس وقت یہ ضروری ہو جاتا ہے، کہ جن سے یہ معانی حاصل کیے جائیں، وہ مرکب حقیقتوں میں سے ہو، اور یہ قاعدۂ کلیہ ہے کہ کوئی تحصل یافتہ معنے جب کسی ایسے تحصل یافتہ معنے سے متحد ہو، جو کسی تیسرے تحصل یافتہ معنے کے ساتھ متحد تھا تو پہلے تحصل یافتہ معنے کے لیے ضرور ہے کہ اس تیسرے کے ساتھ متحد ہوئے۔

لیکن وہ معانی جو اس ماہیت سے حاصل کیے گئے ہیں، اگر ان میں کچھ تو اپنی ذات کے اعتبار سے ناقص ہوں، اور ان کا اخذ وحصول بھی مبہم ہو، اور کچھ ایسے نہ ہوں، اور ان میں بعض کی مقارنت بعض کے ساتھ ایسی ہو جیسے قوت کا اقتران واتصال ضعف کے ساتھ ہوتا ہے، یا کمال کا نقص کے ساتھ، یا اسی قسم کی کوئی اور صورت ہو، تو ایسی صورت میں وہ چیز جس سے یہ معانی انتزاع اور حاصل کیے گئے ہیں، اس کا مرکب ہونا غیر ضروری ہے، اور یہی حال ان مبہم ماہیتوں کا ہوتا ہے جب وہ اشیا کے ساتھ متحد ہوں یا ان اشیا سے ان کا تحصل ہوتا ہو، کہ ایسی صورت میں ان اشیا کا باہم بعض کا بعض کے ساتھ اتحاد ضروری نہیں ہوتا، مثلاً حیوان انسان اور گھوڑے کے ساتھ متحد ہے، لیکن خود انسان اور گھوڑا باہم ایک دوسرے سے بالکل مغائر و متبائن ہے، اس بحث کو زیادہ واضح لفظوں میں ہم اس طرح بیان کرتے ہیں کہ حقائق سے جو معانی اور حیثیات حاصل کیے جاتے ہیں، ان کی مختلف صورتیں ہوتی ہیں، بعض ایسی ہوتی ہیں کہ کسی حقیقت کے واقعی حالات کو پیش نظر رکھ کر وہ معانی اس سے حاصل

کیے گئے ہوں،

اور ان میں بعض ایسے ہوتے ہیں کہ ان کا حصول عقل کے خاص ملاحظے پر مبنی ہوتا ہے، یعنے تحصل یافتہ امور کے ساتھ واقع اور نفس الامر میں جو معنے مخلوط اور متحد ہوتا ہے، عقل اس کو اس طرح تصور کرتی ہے، کہ وہ اس کے ساتھ نہ مخلوط ہے، اور نہ متحد، بل ایک مبہم امر کی حیثیت سے اس کو اپنے سامنے لاتی ہے، پھر اس کے ساتھ مخصوص معانی کو جوڑتی اور ملاتی ہے، لیکن یہ جوڑ اور ملاپ ایسا نہیں ہوتا، جیسا کہ کسی تحصل پذیر شے کو کسی محصل شے کے ساتھ ملایا جائے کہ ایسی دو چیزیں تو واقع میں دو بالکل ممتاز امور ہوتے ہیں، اور پھر ان کے انضمام و اتصال سے ایک تیسری شے حاصل ہوتی ہے، اور نہ ان میں ایسا اتحاد ہوتا ہے، جیسا کہ مادے اور صورت میں ہوتا ہے، بلکہ یہ انضمام ایسی دو چیزوں کا انضمام ہوتا ہے، جن میں امتیاز تعین اور ابہام کے سوا اور کسی لحاظ سے نہیں ہوتا، پہلی صورت واقع میں ترکیب کو مقتضی ہوتی ہے، اور دوسری صورت صرف عقلی اعتبار میں ترکیب پیدا کرتی ہے، اگرچہ عقل کا یہ اعتبار ایک ایسا صادق اعتبار ہوتا ہے، جو واقع کے مرتبے کی رو سے حاصل ہوا ہے، اس پر اگر تم کہو، کہ اگر کسی بسیط ماہیت سے جنس اور فصل کے معانی حاصل کیے جائیں، پھر ان کو اس طرح اعتبار کریں جس کی وجہ سے وہ مادہ اور صورت بن جائیں، ظاہر ہے کہ اس شکل میں، ان میں ہر ایک ایک تحصل یافتہ امر قرار پائے گا، پس ان کا باہمی انضمام ایک تحصل یافتہ امر کا انضمام تحصل یافتہ امر کے ساتھ ہوگا، اور اس بنیاد پر جو چیز اس سے حاصل کی جائے گی، وہ ایک خارجی مرکب بن جائے گا، کیونکہ ایسے امور جو باہم متبائن اور ایک دوسرے سے جدا ہوں، وہ کسی ایسی ذات پر جس میں واقعی یکتائی اور احدیت ہو منطبق نہیں ہو سکتے، میں کہتا ہوں کہ بسیط سے جنس و فصل کا حصول اس طور پر ہوتا ہے، کہ ان میں ہر ایک تحصل یافتہ امر کی شکل اختیار کر لیتا ہے، اور اسی وجہ سے جنس عقلی مادہ اور فصل عقلی صورت بن جاتی ہے، خلاصہ یہ ہے کہ بسیط کا مادے اور صورت سے مرکب ہونا، یہ صرف عقل کی کرشمہ پردازی ہوتی ہے، ورنہ اس پہلو سے

اس میں واقعتہً کوئی ترکیب نہیں ہوتی، بلکہ یہ محض عقلی فرض کا نتیجہ ہوتا ہے، جس میں ایسے اعتبار سے کام لیا جاتا ہے، جس کو واقع سے کوئی تعلق نہیں ہوتا اس پر اگر تم یہ کہو، حد (یعنے تعریف بذریعۂ ذاتیات) یہ تو بجنسہ اپنے محدود (یعنے جس کی تعریف کی جائے) کی عین ہوتی ہے، پس ایسی صورت میں محدود ایسی بسیط نوع کس طرح ہو سکتی ہے، جس میں کسی قسم کی ترکیب، بجز عقلی فرض کے اور کسی طرح نہ ہو، اور پھر حد ایسے متعدد معانی سے مرکب ہو، جس میں ہر ایک دوسرے کا غیر ہو، میں کہتا ہوں کہ حد کا مقام اور مرتبہ یہ ہے، کہ جس مرتبے میں کسی ایک ذات سے جو معانی حاصل ہوتے ہیں، ان کی تفصیل کی جاتی ہے، اور اس کے ہر ہر جز کو اس مرتبے میں فرداً فرداً ملاحظہ کیا جاتا ہے، اور محدود کے مرتبے میں ان ہی معانی کا اجمال ہوتا ہے، پس حد میں اگر ترکیب پائی جائے، تو یہ اس امر کو واجب نہیں قرار دیتی کہ محدود میں بھی ترکیب ہو، اگرچہ یہ بھی صحیح ہے، کہ حد اور محدود دونوں بالذات ایک ہی شے ہوتی ہے، کیونکہ تم یہ جان چکے ہو کہ (حد کے) یہ معانی بسیط ذات ہی سے ماخوذ ہوتے ہیں۔

فصل

جنس کا تقوم فصل سے کس طرح حاصل ہوتا ہے۔

یہ یاد رکھنا چاہئے کہ یہ تقویم خارج کے اعتبار سے نہیں ہوتی کیونکہ وجوداً فصل اور جنس میں اتحاد ہوتا ہے، اور ایسی دو چیزیں جو کسی ایک ظرف میں متحد ہوں، ان دونوں میں سے کسی ایک کا تقوم وجود کے اعتبار سے دوسرے سے نہیں ہو سکتا، بلکہ یہ تقوم صرف اس حیثیت سے ہوتا ہے، کہ نوعی ماہیت کو عقل دو عقلی جزوں کی طرف تحلیل کرتی ہے، اور اس صورت میں ایک جز کے متعلق یہ حکم کیا جاتا ہے، کہ وہ دوسرے جز کی علت ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ کسی ماہیت کے اجزا میں باہم ایک کا دوسرے کے ساتھ احتیاج بدیہی بات ہے، اس میں وہ جز جس کی طرف احتیاج ہوتی ہے، اور جو علت قرار پاتا ہے، وہ بجز فصلی جز کے اور کوئی دوسرا جز نہیں ہو سکتا، کیونکہ یہ محال ہے، کہ جنسی جز فصلی جز کے وجود کی علت اور سبب ہو، ورنہ باہم جو متقابل فصول ہوں گے، وہ اس کے لیے لازم ہو جائیں گے، اور ایسی صورت میں یہ خرابی پیش آئے گی کہ ایک ہی

شئے مختلف بھی ہو، اور باہم متقابل بھی ہو، حالانکہ یہ محال ہے، پس ضروری ہوا کہ فصلی جز ہی کو جنسی جز کی علت قرار دی جائے اور وہی جنس طبیعت کا مقسّم اور مختلف حصوں میں بانٹنے والا ہوگا، نیز نوع میں جنسی جز کا جو جو حصہ ہوگا اس حصے کی علت بھی یہی فصلی جز ہوگا، پھر ان سب کے ملنے سے جو مجموعہ حاصل ہوگا، اس مجموعے کا بھی یہ فصلی جز ہوگا، اور اسی فصلی جز سے وہ مجموعہ تحصل پذیر بھی ہوگا، اور امتیاز بھی حاصل کرے گا۔

ایک وہم اور اس پر تنبیہ

بسا اوقات یہ وہم پیدا ہوتا ہے، کہ مثلاً ناطق کو اگر حیوان مطلق کی علت قرار دی جائے گی، تو پھر ناطق اس حیوان کا مقسّم نہیں رہ سکتا، اور اگر حیوان مخصوص کا ناطق کو علت قرار دیا جائے، تو پھر اس وقت ضروری ہوگا، کہ پہلے اس کی خصوصیت پذیری کو تسلیم کرلیا جائے، تا این کہ ناطق اس کی علت بن سکے، لیکن حیوان جوں ہی کہ خصوصیت پذیر ہو جائے گا، اسی وقت دائرۂ وجود میں اس کا داخل ہونا ناگزیر ہو جائے گا، اور اپنے وجود میں علت سے مستغنی ہو جائے گا، اس کا حل یہ ہے، کہ فصل چونکہ جنس کی طبیعت کی علت ہوتی ہے، اس لیے جنس پر وہ مقدم ہو گی، الغرض سبب کی مسببیت کی وجہ یہ نہیں ہوتی، کہ معلول نے اس کو چاہا ہے کیونکہ ظاہر ہے کہ معلول تو سبب۔ کے مرتبے میں ہنوز نہیں پایا گیا ہے، بلکہ معلول کا وجود تو سبب کی ایجاب بخشی کے بعد حاصل ہوتا ہے، یعنے معلول کا وجود اس وقت حاصل ہوتا ہے جب سبب اس کو عدم سے وجود کی طرف لائے اسی کو ایجاب عطا کرنا کہتے ہیں۔

اسی طرح یہاں حیوان نے اپنی حیوانیت کی بنیاد پر یہ نہیں چاہا ہے، کہ اس کے لیے فصل ہو، بلکہ یہ اس کی محض اس کی مطلق حاجت کا نتیجہ ہے، جس میں کسی معین امر کو وہ مقتضی نہیں ہے، لیکن ناطقیت خود اپنی ذات سے یہ چاہتی ہے، کہ اس کو حیوانیت مطلقہ لازم ہو، بہر حال مطلق حاجت خود حیوان کی جانب سے پیدا ہوئی ہے، باقی محتاج الیہ کا تعین تو یہ فصل کی جانب سے پیدا ہوا ہے، اور ایسا معلول جس کی وحدت جنسی ہو، اگر اس کی علتوں میں تعدد ہو تو یہ قابل انکار

بات نہیں ہوسکتی کیونکہ جنسی طبیعت کی وحدت میں جو ضعف ہے، وہ اس کی گنجائش پیدا کرتی ہے۔

تعجب ہے کہ صاحب مباحث مشرقیہ حالانکہ اس اصل سے خوب واقف ہیں، لیکن باوجود اس کے جب ہیولیٰ کے اثبات کا وقت آیا، تو اس اصل سے وہ غافل ہو گئے، اور اپنے استدلال میں اس کو ترک کر دیا، اور اس سے بھی عجیب تر یہ ہے کہ اس حجت کے ذکر کے بعد انھوں نے یہ لکھا ہے کہ میں نے بہتیرے صاحب فہم و ذکا والے بزرگوں پر اس کو پیش کیا، لیکن انھوں نے اس کے کسی مقدمے پر کوئی اعتراض نہیں کیا۔

صاحب مباحث مشرقیہ کی اس دلیل کا خلاصہ جو انھوں نے فلک کی جسمیت کے لیے ہیولیٰ ثابت کرتے ہوئے لکھا ہے، یہ ہے کہ فلک کی جسمیت کے لیے ضروری ہے کہ اس کے لیے کوئی معین مقدار ہو، معین شکل ہو، کیونکہ کون و فساد، بناؤ اور بگاڑ کو وہ قبول نہیں کرتی، اب سوال ہے کہ اس شکل اور مقدار کے لزوم کا سبب کیا ہے؟ آیا اس کا سبب خود جسمیت ہے، یا کوئی ایسی چیز ہے، جو اس جسمیت میں حلول یافتہ ہے، یا کوئی ایسی چیز ہے، جو اس جسمیت سے علٰحدہ اور متباین ہو، لیکن پہلی صورت تو باطل ہے، ورنہ تمام اجسام کا اس شکل معین اور مقدار معین میں شریک ہونا ناگزیر ہوگا، اسی طرح شق ثانی بھی باطل ہے، کیونکہ گفتگو اس لزوم میں ہے، جس کا حصول خود بجنسہ اس جسمیت سے ہو، اور تیسری شق بھی صحیح نہیں ہے، کیونکہ ایسا امر جو فلک کا متبائن اور اس سے جدا ہوگا، اس کی نسبت تمام اجسام کی جانب مساوی ہوگی۔

پس ضروری ہوا کہ فلک کی جسمیت کے لیے تشکل اور تقدر کا لزوم اس محل کے توسط سے ہو، جس میں وہ جسمیت قائم اور حال ہے، اور یہی مطلوب تھا انتہی۔

مگر یہ امر مخفی نہیں ہے، کہ وہ صورت جو فلک کے اندر نوعیت پیدا کرتی ہے جس کا مبداء وہ فصل ہے، جس سے اس کے جنس کی تقویم ہوتی ہے یعنے جسم مطلق کی جو فصل تقویم کرتی ہے، بہرحال یہ صورت مرتبۂ وجود میں جسمیت پر مقدم ہے

پس یہی صورت اس مقدار معین اور شکل معین کے لزوم کی علت ہوگی جو فلک کے ساتھ مختص ہیں، اس تقریر سے ان تمام خرابیوں میں سے کوئی خرابی لازم نہیں آتی ہے، جن کا بیان اس شخص نے ذکر کیا تھا، چاہیے کہ اس کو اچھی طرح سمجھو!

فصل صورت کا مادّے کے ساتھ اقتران کس طرح ہو سکتا ہے؟

معلوم ہونا چاہیے کہ صورت کا اطلاق کبھی نوعی ماہیت پر بھی کیا جاتا ہے، اور کبھی شے کی مطلق ماہیت پر بھی اس کا اطلاق ہوتا ہے، خواہ وہ ماہیت کیسی ہی ہو، اور کبھی اس حقیقت پر اس کا اطلاق ہوتا ہے، جس سے محل کی تقویم ہوتی ہے، اور کبھی اس حقیقت کو بھی صورت کہتے ہیں جس سے جو محل کی تقویم اس اعتبار سے ہوتی ہے کہ طبعی نوع کا حصول اس کے ذریعے سے ہوتا ہے، اور کبھی صورت اس کمال کو کہتے ہیں، جو کسی شے کو حاصل ہو، لیکن اس کے وجود سے وہ جدا ہو، اور اگر لفظ صورت کے تمام استعمالی مقامات پر تم ذرا توجہ کے ساتھ غور کروگے تو بالذات ان تمام مقامات کو اس ایک بات میں متفق پاؤگے، یعنے وہ چیز جس کی وجہ سے کوئی شے بالفعل وہ شے ہوتی ہو، اسی کو اس شے کی صورت کہتے ہیں، اور اسی وجہ سے ان لوگوں کی یہ بات پوری ہوتی ہے، جو ان کی جانب منسوب ہے، یعنے یہ کہ شے کی صورت اس کی وہی ماہیت ہوتی ہے، جس کی وجہ سے وہ شے وہ شے بنتی ہے، لیکن اسی کے ساتھ یہی لوگ یہ بھی کہتے ہیں کہ "شے کا مادہ اس کی صورت کا حامل ہوتا ہے" مگر ان دونوں باتوں میں کوئی تناقض نہیں ہے

اس دعوے کی توضیح کے لیے پہلے ایک مقدمہ بیان کیا جاتا ہے، اور وہ یہ ہے، کہ مادّہ ہر شے میں ایک مبہم امر ہے، جس کو کسی قسم کا تحصل نہیں ہوتا، اس کے تحصل کے فقط یہ معنے ہیں کہ وہ شے کی صرف صلاحیت و استعداد ہے وبس، اور صورت بالفعل ایک تحصل یافتہ امر ہے، جس کی وجہ سے شے شے بنتی ہے، مثلاً تخت کا مادہ لکڑی کے ٹکڑے ہیں، جن سے وہ بنتا ہے، لیکن اس حیثیت سے نہیں کہ ان ٹکڑوں کے لیے، بجائے خود چیزی حقیقت ہونا ثابت ہے، جو ایک تحصل یافتہ صورت ہے، بہر حال بایں حیثیت کہ وہ دنیا کی مختلف حقیقتوں میں سے ایک حقیقت ہے، لکڑی کے یہ ٹکڑے قطعاً کسی شے کے مادے نہیں ہیں، بلکہ ان کی مادیت اس حیثیت

سے ہے کہ اس میں تخت یا دروازہ یا کرسی یا اس کے سوا کسی اور چیز کے بننے کی صلاحیت ہے لکڑی کے یہ ٹکڑے جو دوسری چیزوں کے قبول کرنے سے نافرمانی کرتے ہیں یا ان سے رکتے ہیں تو یہ ان کی قوت اور استعداد کا نتیجہ نہیں ہے بلکہ یہ ان کی فعلیت کا اثر ہے اور یہ اس اقتران کی بدولت ہے جو ان کو مخصوص صورت کے ساتھ حاصل ہے، اور یہی چیز ان اشیا کے اتصاف سے مانع ہے کیونکہ اس کی طبیعت اور اشیا کی طبیعت میں منافات ہے، مثلاً خشبی حقیقت (یعنی چیزمی حقیقت) میں ایک پہلو نقص کا ہے اور ایک پہلو اس میں کمال کا بھی ہے، پس اپنے نقص کے پہلو کی وجہ سے وہ ایک دوسرے کمال کو چاہتی ہے اور اس جہت سے کہ بجائے خود وہ کمال ہے دوسرے کمال کے قبول کرنے سے انکار کرتی ہے اور ان ہی دونوں پہلوؤں سے تخت کا صاحب مادہ اور صورۃ ہونا منتظم ہوتا ہے، اسی طرح ہم کہتے ہیں کہ لکڑی کی حقیقت میں صورت تو اس کا لکڑی ہونا ہے، اور عناصر (مٹی وغیرہ) اس لکڑی کے مادے ہیں، لیکن اس حیثیت سے نہیں، کہ وہ مٹی یا پانی یا ان کے سوا کچھ اور ہیں بلکہ اس حیثیت سے کہ ان عناصر میں اس کی صلاحیت ہے کہ باہمی آمیزش اور امتزاج کے بعد وہ جماد یا نبات یا حیوان یا کوئی اور ایسی مخصوص چیز مذکورۂ بالا وجہ سے بنتے ہیں، نہ کہ کوئی اور رشتے، اور اسی طرح یہ بات اس مادے تک پہنچتی ہے، جس کے بعد کوئی مادہ نہیں ہے، کیونکہ اس کے لیے نہ کسی قسم کا تحصل ہے، اور نہ اس میں کسی درجے کی فعلیت ہے، بجز اس کے کہ وہ ایک جوہر ہے جس میں اس کی صلاحیت اور استعداد ہے کہ وہ ہر چیز بن جائے بغیر اس کے کہ اس کی ذات کو کسی خاص امر کے ساتھ خصوصیت حاصل ہو، کیونکہ اس میں بجز قابل اور صالح یا صرف قوت ہونے کی اور کوئی بات نہیں ہوتی، ورنہ دور یا تسلسل لازم آئے گا، الحاصل وہی تمام مادوں کا مادہ یا مادۃ المواد اور ہیولی الہیولات ہے، باقی اس کا جوہر ہونا یہ اس کے تحصل کو ضروری نہیں بناتا ہے، اسی طرح اس کا مستعد ہونا یہ اس امر کو مقتضی نہیں ہے کہ اس میں بجز استعداد اور قوت کی فعلیت کے اور

کسی قسم کی فعلیت ہو، بلکہ سچ یہ ہے کہ اس میں اور عدم میں صرف اس قدر فرق ہوتا ہے کہ عدم میں بحیثیت عدم کے کسی قسم کا تحصل نہیں ہوتا، تا ایں کہ ابہام کا بھی تحصل نہیں ہوتا، اور نہ اس میں کسی قسم کی فعلیت ہوتی ہے، حتیٰ کہ کسی شے کی صلاحیت و قوت کی بھی فعلیت نہیں ہوتی بخلاف ہیولیٰ اولیٰ کے کہ تمام اشیا کے سلسلے میں اس کے اندر اس قسم کا تحصل اور اس قسم کی فعلیت ہوتی ہے، لیکن اس کے سوا ہیولیٰ اولیٰ کے اندر کوئی اور بات قطعاً نہیں ہوتی، اس کے سوا جتنی چیزیں ہیں، ان میں استعداد و فعلیت اسی کی جانب سے ہوتی ہے، الغرض ہیولیٰ تمام اشیا کے مقابلے میں فروترین ہستی ہے، حقیقت کے لحاظ اس سے زیادہ خسیس ترین شے کوئی نہیں ہے، اور وجود کے اعتبار سے کوئی چیز اس سے زیادہ ضعیف نہیں ہے، کیونکہ اس بیچارے کو وجود کے بالکل کنارے پر جگہ ملی ہے، اور افاضۂ وجود جس کا سلسلہ (خالق تعالیٰ کی جانب سے جاری ہے) اس کا مقام صف نعال (جوتیوں کی جگہ) میں واقع ہے۔

اس مقدمے کی تمہید کے بعد ایک صاحب مغز آدمی حسب ذیل باتیں سمجھ سکتا ہے، یعنی یہ کہ ہر ترکیبی حقیقت بجائے خود جو حقیقت بنتی ہے، وہ اس امر کی وجہ سے بنتی ہے، جسے اس حقیقت میں صورت کا درجہ حاصل ہو، نہ کہ اس شے کی وجہ سے جس کا درجہ اس میں مادے کا ہو، کیونکہ مادہ بحیثیت مادہ ہونے کے صورت کے اندر فانی اور مستہلک ہوتا ہے، اس کا استہلاک اسی طرح ہوتا ہے، جس طرح جنس فصل میں مستہلک اور گم ہوتی ہے، کیونکہ مادے کی نسبت صورت کی طرف ایسی ہے جیسے نقص کو کمال کے ساتھ نسبت ہوتی ہے، یا ضعف کو قوت کی طرف، کیونکہ سچ یہ ہے، کہ حقیقت کا تقوم تو دراصل صرف صورت ہی کے ذریعے سے ہوتا ہے، باقی مادے کی جانب احتیاج، تو اس کی ضرورت صورت کے آثار و لوازم اور اس کے ایسے تاثرات و انفعالات کی وجہ سے ہوتی ہے، جو اس سے جدا نہیں ہو سکتے مثلاً مقدار و کم و کیف اَین وغیرہ کے قبول کرنے کے لیے اس کی حاجت ہوتی ہے، تا ایں کہ اگر اس صورت کا وجود ماہیت سے مجرد اور جدا ہو کر ممکن ہوتا، تو پھر صورت ہی بجنسہ اس کی

حقیقت ہوتی، کیونکہ تم جیسا کہ جان چکے ہو، کہ مادہ بجز اس کے کہ وہ حقیقت کی قوت اور استعداد کا نام ہے، اس کے سوا وہ اور کچھ نہیں ہے، اور جو صرف حقیقت کی قوت اور استعداد ہو وہ بحیثیت قوت اور استعداد کے ور اصل کوئی حقیقت ہی نہیں ہے، گویا اس بنیاد پر عالم صرف عالمی صورت کے اعتبار سے عالم ہے نہ کہ اس صورت کے مادے کے لحاظ سے وہ عالم ہے، یا کرسی صرف اپنی مخصوص ہیئت اور شکل کے لحاظ سے کرسی ہے، نہ کہ خشبیت اور ہیزمیت (لکڑی پن) کے اعتبار سے وہ کرسی ہے، اسی طرح انسان صرف اپنی جان اور نفس مدبر کی بنا پر انسان ہے، نہ کہ اپنے بدن کی بنیاد پر وہ انسان ہے، یا موجود جو موجود ہوتا ہے، تو یہ صرف اس کے وجود کا نتیجہ ہے، نہ کہ اس کی ماہیت کا، الحاصل اگر عالم کی صورت مادے سے مجرد ہوتی، تو اس وقت بھی وہ عالم ہی ہوتی، اسی طرح کرسی کی ہیبت وصورت اگر بغیر لکڑی کے پائی جاتی تو یقیناً وہ کرسی ہی ہوتی، اور یہی حال انسانی نفس کا ہے، کہ بدنی علاقے سے جدا ہونے کے بعد بھی، نفس انسانی انسان ہی رہتا ہے، جس طرح ایسا وجود جو ماہیت سے مجرد ہو، وہ موجود ہی رہتا ہے، مثلاً واجب تعالیٰ، اسی کی طرف اس قول میں اشارہ کیا گیا ہے، کہ انسان جب ان تمام کیفیتوں کا احاطہ کر لیتا ہے، جس کے ساتھ اشیا کی ہستی واقع میں موجود ہیں، تو پھر ایسا انسان بھی ایک "عالم معقول" بن جاتا ہے، ایسا عالم معقول بن جاتا ہے، جو اس موجود عالم کا شبیہ، اور مماثل ہوتا ہے، اور فلسفیانہ اشعار میں اسی کی تعبیر اس طرح کی جاتی ہے۔

دل بود آں، نہ دل کہ اندر وے

گاؤ خر باشد وضیاع وعقار[زمین وجائداد ۱۲]

اسی سے قدیم منطقیوں کے اس مسلک کی تحقیق ہوتی ہے، جنھوں نے اشیا کی تحدید و تعریف کے لیے صرف "فصل اخیر" کو بھی کافی قرار دیا ہے، حالانکہ حدی تعریف میں ان لوگوں کے نقطۂ نظر سے بھی صرف امتیاز مقصود نہیں ہوتا، یعنی جس چیز کی تعریف کی جاتی ہے، اس کو دوسروں سے حد کے ذریعے سے محض ممتاز کرنا مقصود نہیں ہوتا، بلکہ حد کے ذریعے سے اس شے کی کنہ اور ماہیت تک پہنچنا مقصود ہوتا ہے۔

ایک عرشی حکمت

اس فصل میں بھی اور اس سے پہلے کی فصلوں میں بھی جن امور کی طرف میں نے اشارے کیے ہیں، ان سے تم پر یہ امر واضح ہو سکتا ہے کہ ماہیت والی چیزیں، خواہ بسیط ہوں، یا مرکب جس امر کے ذریعے سے موجود ہوتی ہیں، اور جس سے ان کا تقوم ہوتا ہے، وہ دراصل ماہیت کے اس فصل کا مبدء ہوتا ہے، جس کو آخری فصل کہتے ہیں، اس کے سوا ایسی تمام فصلیں اور صورتیں جو ماہیت کے ساتھ متحد ہوتی ہیں، وہ اس ماہیت کے لیے جو اپنے فصل اخیر کی عین ہوتی ہے، مختلف قویٰ اور شرائط، و آلات اور ان اسباب کے مانند ہوتی ہیں، جن سے ماہیت کے وجود کی استعداد پیدا ہوتی ہے، یعنے بمنزلۂ اسباب مُعِدّ سے کے ہوتے ہیں، اور ماہیت کے ساتھ ان کی یہ نسبت اس طور پر ہوتی ہے، کہ اس کے ذات کے تقرر میں یہ شریک نہیں ہوتے، اور نہ اس کی حقیقت کے قوام میں ان کی آمیزش ہوتی ہے، اگرچہ دوسری حقیقت کے لیے یہ فصول مقوم ہوتے ہیں، لیکن خاص کر اس حقیقت اور ماہیت کے ساتھ ان کو یہ نسبت نہیں ہوتی، مثلاً انسانی بدن میں جو قوتیں اور صورتیں پائی جاتی ہیں، ان میں بعض تو ایسی چیزیں ہیں، جو اس بدن کے جسم ہونے کی وجہ سے مادۂ اولیٰ کی مقوم ہوتی ہیں، مثلاً امتدادی صورت، اور بعض سے اس کی تقویم اس لیے ہوتی ہے کہ بدن انسانی نباتی جسم بھی ہوتا ہے، مثلاً تغذیہ (کھانے) کی قوت اور تنمیہ (بڑھنے کی) قوت تولید (نسل پیدا کرنے کی) قوت، اور بعض ان میں اس لیے مقوم ہوتی ہیں کہ وہ حیوانی جسم ہے، مثلاً حس و حرکت ارادی کا جو مبداء ہے، اور بعض اس لیے مقوم ہیں کہ وہ انسان ہے جیسے نطق کا مبداء۔

اور اس سلسلے کی تمام پہلی صورتیں پچھلی اور لاحقہ صورتوں کے وجود کی استعداد اور صلاحیت پیدا کرتی ہیں، پھر جب پچھلی صورتیں وجود پذیر ہو جاتی ہیں، تو ان ہی سے یہ تمام فصول پھر منتزع ہونے لگتے ہیں، اور وجود میں ان ہی سے تقوم حاصل ہوتا ہے، الغرض جو ابتدا میں شرائط و اسباب اور معدات ہوتے ہیں، وہی آخر میں اس ماہیت کے قویٰ اور اس کے فروغ و توابع

بن جاتے ہیں، اور آخری صورت سب کی مبدا اور گویا سب کی رئیس بن جاتی ہے، اور وہ اس کے لیے بمنزلۂ خدام اور شاخوں کے قرار پاتے ہیں؛

اور عنقریب تم پر ان قاعدوں کی روشنی میں نیز آیندہ جو باتیں آنے والی ہیں، یہ بات ظاہر ہو گی کہ فصول اور ان کی ذاتیں دراصل ماہیتوں کے ان خاص خاص وجودوں کے سوا اور کچھ نہیں ہوتیں، جو واقع میں حقیقی اشخاص ہیں،

الحاصل خارج میں صرف وجود ہی موجود ہوتا ہے، لیکن احساس اور حضوری مشاہدے کے ذریعے سے عقل میں اسی وجود کی خود اپنی ذات سے کلی مفہومات حاصل ہوتے ہیں، خواہ وہ عام ہوں یا خاص، اور یہی حال وجود کے عوارض کا بھی ہے، پھر ان کلی مفہومات سے متعلق احکام خارج کو پیش نظر رکھ کر ثابت کیے جاتے ہیں، پس خود اس کی ذات سے جو مفہومات حاصل ہوتے ہیں ان ہی کا نام ذاتیات ہے، اور جو خود ذات سے بحیثیت ذات کے حاصل نہیں ہوتے بلکہ ذات کی دوسرے پہلوؤں کی بنیاد پر ان کا حصول ہوتا ہے، ان ہی کا نام عرضیات ہے، الغرض ذاتی تو بالذات موجود ہوتی ہے، یعنے جو چیز واقع میں موجود ہے، اس کے ساتھ وہ بالذات ذاتی اتحاد کی صورت میں متحد ہوتی ہے، اور عرضی بالعرض موجود ہوتی ہے، یعنے اس کا اتحاد اس واقعی موجود کے ساتھ عرضی اتحاد ہوتا ہے، لیکن اس سے یہ نہ سمجھ لینا چاہیے کہ اس صورت میں کلی طبعی کا بالکلیہ انکار لازم آتا ہے، جیسا کہ خیال کیا گیا ہے، بلکہ اس وقت کلی طبعی کی طرف وجود انتساب بالذات ہو گا، جب یہ کلی ذاتی ہو گی، یعنے اس کا مطلب یہ ہو گا کہ جو واقعی موجود حقیقی ہے، وہی اس کلی کے ساتھ خارج میں متحد ہے، نہ یہ کہ کلی طبعی کوئی علٰحدہ چیز ہے، جو موجود حقیقی سے ممتاز اور جدا ہو کر واقع میں پائی جاتی ہے۔

فصل — مادے سے جنس اور صورت سے فصل کو کس طرح پیدا کیا جاتا ہے۔

یعنے خارجی مرکبات میں مادے سے جنس اور صورت سے فصل حاصل کی جاتی ہے، اس کی کیا شکل ہوتی ہے اس فصل میں اسی مسئلے میں بیان

کیا جائے گا۔

بسا اوقات ایک شک پیدا کیا جاتا ہے، اور کہا جاتا ہے کہ تفصیل و تجزیے کی رو سے جسم مادے اور صورت پر مشتمل ہوتا ہے، جیسا کہ عنقریب بیان بھی کیا جائے گا، اور ظاہر ہے کہ معلم اول کے شاگردوں کے نزدیک مادہ اور صورت دونوں جوہر ہیں، اور جسم کی نوعی ماہیت سے جو مفہوم حاصل کیا جاتا ہے، وہ یہ ہے کہ وہ ایک ایسا جوہر ہے، جو تینوں جہات میں پھیلا ہوا ہے (گویا اس تعریف میں جوہر کو مادے سے اور تینوں جہات میں پھیلا ہوا ہونا یہ صورت سے اخذ کیا گیا) حالانکہ مادے سے جوہر کے مفہوم کا حاصل کرنا، اور صورت سے اسی مفہوم کو نہ حاصل کرنا، دونوں میں ایک کو دوسرے پر کسی قسم کی ترجیح حاصل نہیں ہے، کیونکہ جوہر کو دونوں کے ساتھ برابر کی نسبت ہے اس لئے کہ بہرحال دونوں کے دونوں جوہر ہی کے اقسام میں داخل ہیں۔

اس شک کے جواب میں میں کہتا ہوں کہ واقعہ یہ ہے، کہ ہیولیٰ (مادہ) اور صورت ہر ایک کی ایک بسیط نوعی ماہیت ہے، جو عقل اور ذہن میں پہنچ کر مرکب ہو جاتی ہیں، اور یہ ترکیب ایک تو اس جنس کے ذریعے سے حاصل ہوتی ہے، جو ان دونوں میں مشترک ہے، اور دوسری چیز ان کی وہ فصل ہے، جس کے ذریعے سے ایک نوعی ماہیت حاصل ہوتی ہے، اور ماہیت کا وجود جس سے تقوم پذیر ہوتا ہے، بہرحال یہ جنس اور فصل کیا ہے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ جوہر کا جو مفہوم ہے، وہ تو جنس ہے، اور استعداد و صلاحیت۔ تو ہیولیٰ کی فصل ہے، اسی طرح امتداد اور پھیلاؤ یہ صورت کی فصل ہے، پس ہیولیٰ جس طرح استعداد کی وجہ سے ہیولیٰ بنتا ہے، اسی طرح صورت خاص وہ صورت اس لیے بنتی ہے، کہ ممتد اور پھیلا ہوا ہونا اس کی صفت ہے، لیکن ہیولیٰ کا مستعد ہونا یا صاحب استعداد ہونا، یہ بات اس کو ان چیزوں میں داخل نہیں کرتی جو تحصل یا تحصل پذیر ہوتی ہیں، بلکہ اس میں صرف ان اشیا کی استعداد اور قوت ہوتی ہے، جو تحصل اور تقرر حاصل کرتے ہیں۔

پس جب تم ہیولیٰ پر نظر کرو گے، تو حصول و تحصل میں سے اس کے لیے

کوئی حصہ بجز اس کے نہیں پا سکتے، کہ اس میں جوہر ہونے کی صفت ہے، لیکن صرف اتنی بات سے اگر کسی قسم کا تحصل حاصل بھی ہوتا ہے، تو وہ انتہائی ادنیٰ درجہ کا ضعیف ترین تحصل ہوگا، بخلاف صورت کے، کہ اس میں جوہر کا مفہوم ممتد کے مفہوم کے ساتھ متحد ہوتا ہے، گویا اس کی جوہریت ممتد (پھیلے ہوئے ہونے کے مفہوم) میں ڈوبی ہوئی ہے، جیسا کہ تم کو بتایا بھی جا چکا ہے، کہ جنس فصل میں کس طرح فانی اور رکھپی ہوئی ہوتی ہے،

الحاصل جسم میں ہیولیٰ کی حیثیت صرف ایک ایسے جوہر محض کی ہے، جس میں کسی قسم کی بھی کوئی سی صورت ہو اس کے ساتھ متصف اور لباس پذیر ہونے کی صلاحیت ہے، جیسا کہ اس کے جنس کا حال ہے، کہ وہ بجز جوہر کے اس مفہوم کے اور کچھ نہیں ہے، جس کی نفس ذات کے لیے یہ ممکن ہوتا ہے، کہ ایسے مختلف قیود کے ساتھ متحد ہو جائے، جو اشیا کو نوع یا شخص بناتے ہوں، گویا مادے کا استعدادی امکان، ٹھیک جنس کے ذاتی امکان کے مقابلے میں واقع ہوتا ہے، یہی جسم کی صورت کا حال ہے، یعنے جسم کی جسمیت اور اتصال، اس کی صورت ہے، جس طرح اس کی فصل ممتد کا مفہوم ہے، اور یہ دراصل ایک بسیط چیز ہے، جس میں کوئی چیز داخل اور شریک نہیں ہو سکتی، خواہ وہ چیز عام ہو، یا خاص جیسا کہ محققین کا خیال ہے، جہاں یہ لوگ یہ بیان کرتے ہیں، کہ مشتق کی تفسیر و تشریح میں جو چیز بیان کی جاتی ہے، وہ دراصل اس ضمیر کے اظہار کی صورت ہے، جو اس مشتق میں پوشیدہ اور مستتر نہیں بلکہ ظاہر اور بارز ہوتی ہے، شفا میں شیخ نے اس کے متعلق جو کچھ لکھا ہے، اس سے بھی اسی کی تائید ہوتی ہے وہ لکھتے ہیں:

"یہی فصل جس کا اطلاق اپنے افراد پر تواطو اور مساوات کے ساتھ ہوتا ہے، اس کا مطلب یہ ہوتا ہے، کہ فلاں شے خواہ جوہر ہو یا کیف وہ فلاں صفت کے ساتھ پائی جاتی ہے، مثلاً ناطق اس شے کو کہتے ہیں جس میں نطق ہو، پس اس شے کا اس طرح ہونا کہ اس کے لیے نطق ثابت ہے، محض اتنی سی بات سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ وہ شے جوہر ہے یا عرض، جب تک کہ

بیرونی ذرائع سے یہ ثابت نہ کر دیا جائے کہ اس شئے کے لیے بجز جوہر یا جسم ہونے کے اور کوئی بات ممکن نہیں ہے۔"

بہر حال اس سے معلوم ہو سکتا ہے کہ کس طرح جسم کی ماہیت میں جنس کو ہیولیٰ سے اور فصل کو صورت سے حاصل کرتے ہیں اور یہی حال تمام ترکیبی حقیقتوں کا ہے، جب ان میں وہی قاعدہ جاری کیا جائے جس کا میں نے یہاں ذکر کیا۔ اور اس مقام پر میری ذاتی تحقیق کچھ اس سے زیادہ ہے، مگر چاہئے کہ آیندہ جو کہا جائے اس کو سننے کے لیے تم اس طرح آمادہ ہو جاؤ کہ جو اسرار اب بیان کیے جائیں، ان کو اغیار بدکار سے تم محفوظ رکھو گے۔

بات یہ ہے کہ حکما کا اس پر اتفاق ہے، کہ فصل کے اعتبار سے جنس کی حیثیت عرض لازم کی ہوتی ہے، جس طرح جنس کے لحاظ سے فصل کی حیثیت خاصے کی ہوتی ہے، اس کے بعد ان ہی لوگوں کا یہ بھی دعویٰ ہے، کہ خارجی مرکبات میں جنس مادے کے ساتھ اور فصل صورت کے ساتھ متحد ہوتی ہے، اب اس کا لازمی نتیجہ یہ ہے، کہ اگر ان دونوں باتوں کو صحیح تسلیم کر لیا جائے تو لازم آتا ہے، کہ جواہر کے فصول جواہر نہ ہوں"

یعنے جس طرح نوعیں اپنی جنس کے نیچے مندرج ہوتی ہیں، اس طرح یہ فصول جواہر کے نیچے مندرج نہ ہوں گے، ہاں! ان کا اندراج اس طور پر ہو گا، جس طرح ملزومات اپنے لوازم کے نیچے مندرج ہوتے ہیں، یعنے ملزومات کی ماہیت میں وہ داخل نہیں ہوتے، اور اس بنا پر یہ ماننا پڑے گا، کہ صورت جسمیہ وغیرہ معنے مذکور کے اعتبار سے جوہر نہیں ہے، اگرچہ جوہر کا صدق اور اطلاق ان پر عرضی حیثیت سے ہوتا ہو، اور مقولۂ جوہر کے نیچے جو بالذات مندرج نہ ہو، اس کے لیے یہ کوئی ضروری نہیں ہے، کہ نو گانہ مقولوں میں سے کسی مقولے کے نیچے اس کا اندراج عرضی طور پر بھی نہ ہو، اور جب ایسا ہے، تو پھر یہ اعتراض بھی واقع نہیں ہو سکتا کہ اس بنیاد پر جوہری نوع کا تقوم عرض سے لازم آتا ہے، آخر ان بسیط ماہیتوں کا کیا حال ہے، جو خارج اور عقل و ذہن ہر ظرف میں بسیطہی رہتی ہیں، کہ ان کا اندراج تمام جنسوں میں سے کسی جنس کے نیچے نہیں ہوتا لیکن

باوجود اس کے مقولات کا دنیا ہی میں منحصر ہونا اس نظریے میں بھی اس سے کوئی خرابی لازم نہیں آتی جیسا شفا کے حصۂ قاطیغوریاس میں شیخ نے اس کی توضیح بھی کی ہے، یعنے اشیا کا ان مقولات میں منحصر ہونا، اس کا مطلب یہ ہے کہ ایسی تمام چیزیں جن کی کوئی نوعی حد اور تعریف ہو سکتی ہے، وہ ان مقولات کے نیچے بالذات مندرج ہوتی ہیں، لیکن ظاہر ہے، کہ ہر شے کے لیے حدّ اور ذاتیاتی تعریف ہونا ضروری نہیں ہے، ورنہ دور لازم آئے گا، یا تسلسل، بلکہ ان ہی اشیا میں بعض ایسی چیزیں بھی ہیں، جن کا تصور حد کے ذریعے سے نہیں، بلکہ خود ان کی نفس ذات ہی کے ذریعے سے کیا جاتا ہے، مثلاً وجود، اور اس کے سوا بہت سی وجدانیات کا یہی حال ہے، اس پر تم اگر یہ کہو، کہ انسان مثلاً اس بدن سے مرکب ہے، جو اس کا مادہ ہے، اور اس نفس سے مرکب ہے جو اس کی صورت ہے، پھر نفس (ناطقہ) کی جوہریت نیز اس کا مادے سے مجرد ہونا، اور بدن کی بربادی کے بعد اس کا باقی رہنا، یہ تمام باتیں قطعی دلائل و براہین کی روشنی میں ثابت ہو چکی ہیں، جیسا کہ عنقریب اس سے تم واقف ہونے والے ہو، اور صورتوں کی عدم جوہریت کے متعلق جو باتیں بیان کی گئی ہیں، وہی نفس ناطقہ میں بھی جاری ہوتی ہیں کیونکہ وہ بھی تو صورت ہی ہے اور انسان کی حد میں فصل کا مبدا وہی ہے۔

میں اس کے جواب میں کہتا ہوں کہ دراصل انسانی نفس کے دو اعتبار ہیں، یعنے ایک تو اس کے نفس اور صورت ہونے کا اعتبار، دوسرے اس کی ذات کا فی نفسہا ہونا (یعنے اپنے پائے جانے میں دوسروں کا محتاج نہ ہونا) "شے کا دوسری شے کے لیے موجود ہونا" اس پر اعتبار اول کا دارمدار ہے، اور شے کو خود اپنی ذات کے ساتھ موجود ہونا یعنے فی نفسہ موجود ہونا، خواہ اس شے کا یہ وجود خود اپنے لیے ہو، یا غیر کے لیے، اس پر اعتبار ثانی کی بنیاد ہے، پھر ایسی صورت جس کا مادے میں حلول ہو، اس کا وجود فی نفسہ یہی وہ وجود ہے، جو مادے کے لیے ہے یعنے اس کا وجود فی نفسہ بھی وجود للمادہ ہے، تو اس میں یہ دونوں اعتبار ایک ہی ہیں، بخلاف اس صورت کے جو،

مادّے سے مجرد ہے کہ اس کا فی نفسہ وجود (وہ مادّے کے لیے نہیں) بلکہ خود اپنی ذات کے لیے وجود ہے کیونکہ اس کی ذات مادّے سے مجرد ہے، اس کا لازمی نتیجہ یہ ہوگا کہ یہاں دونوں اعتبار مختلف ہوجائیں گے اور ان دونوں کے لحاظ سے دونوں وجود ایک دوسرے سے الگ ہوجائیں گے، اور یہی وجہ ہے کہ جس صورت کا مادّے میں حلول ہوتا ہے، جب مادّے سے وہ صورت زائل ہوجاتی ہے تو اسی کے ساتھ اس کا خود اپنا وجود بھی فاسد اور زائل ہوجاتا ہے، بخلاف اس صورت کے جو مادے سے مجرد ہے، کہ مادّے کے لیے جو اس کا وجود ہوتا ہے، اگرچہ خود اس کے فی نفسہ وجود کو لازم ہے، لیکن مادّے سے اس کا زوال اس کے فی نفسہ وجود کے زوال کو ضروری نہیں ٹھیراتا، اور یہ اسی لیے ہے کہ اس کے دونوں وجودوں میں مغائرت ہوتی ہے، جب یہ باتیں ذہن نشین ہوچکیں تو اب میں کہتا ہوں کہ

کسی شے کا کسی ایک اعتبار کے رو سے کسی مقولے کے نیچے مندرج ہونا اس امر کو ضروری نہیں ٹھیراتا کہ دوسرے اعتبار کے رو سے بھی وہ اسی مقولے کے نیچے مندرج ہو، بلکہ سرے سے بھی ضروری نہیں ہے کہ وہ مقولات عشرہ میں سے کسی مقولے کے نیچے درج ہو، پس نفس انسانی اگرچہ خود اپنی ذات کے لحاظ سے جوہر ہے، اور اپنی نفسیت (یعنے بدن انسانی کے نفس ہونے کے) اعتبار سے وہ ایک اضافی شے ہے، لیکن جسم کا جز ایک اعتبار سے ہونا، اور اس جسم کے وجود کی صورت مقومہ دوسرے اعتبار سے ہونا، یہ اس امر کو واجب نہیں قرار دیتا کہ وہ جوہر ہو، جیسا کہ باقی مادی صورتوں کا حال ہے، پس نفس ناطقہ کا جوہر مجرد ہونا، اگرچہ حق ہے، لیکن جسم کے وجود کا مقوم ہونا یہ اس پر بھی صادق آتا ہے،

اور یہی جسم جس اعتبار سے جسم کا مادہ ہے، اور جس کے لحاظ سے وہ جنس ہے، اس پر بھی نفس صادق آتا ہے، لیکن یہ صدق اس لیے نہیں ہے کہ نفس ایک منفرد جوہری ذات ہے، کیونکہ نفس کا ایک انفرادی اور احدی ذات ہونا، یہ اور بات ہے، اور بدن کے احوال میں سے اس کا ایک

حال ہونا' یہ دوسری بات ہے' اس کی ٹھیک ایسی مثال ہے' کہ حکما کے ایک قاعدے پر (جس کا ذکر ابھی آتا ہے) جب اعتراض واقع ہوتا ہے تو اس اعتراض کو اٹھاتے ہوئے ایک بات کہی جاتی ہے' جو بالکل اسی کے قریب قریب ہے' تفصیل اس اجمال کی یہ ہے' (کہ حکما کے منجملہ اور قاعدوں کے ایک قاعدہ یہ بھی ہے') کہ ہر حادث اور نو پیدا چیز کے لیے ضروری ہے' کہ پہلے مادّے میں اس شے کی صلاحیت اور استعداد ہو' اس قاعدے پر اعتراض وارد کر کے اس کو یوں توڑا جاتا ہے' کہ نفوس ناطقہ جو مادّے سے مجرد ہوتے ہیں باوجودیکہ ان کا وجود حادث ہوتا ہے' جیسا کہ معلم اول کی رائے ہے' لیکن اس کے حدوث کے لیے مادّے میں پہلے استعداد و صلاحیت کا ہونا نہ ضروری ہے اور نہ ایسا واقع ہی ہے اس اعتراض کا ازالہ اس طرح کیا جاتا ہے' کہ اپنی استعداد خاص کی وجہ سے بدن انسانی یہ چاہتا ہے' کہ اس کے لیے ایسی صورت ہو' جو اس بدن کی تدبیر اور تربیت و پرداخت کرے' اور اس میں حسب ضرورت تصرف کرے' یعنے آدمی کا بدن جیسا کہ وہ ہے چاہتا ہے کہ خاص صفات کے ساتھ موصوف ہو' اس بنیاد پر' حضرت واہب فیاض (حق تعالیٰ) کے جود و کرم کا یہ مقتضا ہوا کہ اس کے لیے ایک ایسی شے پیدا ہو' جو انسانی تدابیر اور بشری کاروبار کا مصدر اور سرچشمہ ہو' اور یہ بات اس کے سوا کسی اور طریقے سے ممکن نہ تھی کہ وہ ایک ایسی شے ہو' جس کی ذات مادّے سے مجرد اور پاک ہو' اسی کا لامحالہ یہ ناگزیر نتیجہ ہوا کہ بدن انسانی پر' نفس ناطقہ کا اضافہ ہو' لیکن یہ بات اس لیے نہیں ہوئی کہ بدن انسانی کا یہ اقتضا تھا' بلکہ بدن کا جو اقتضا تھا اس سے یہ چیز جدا نہیں ہو سکتی تھی' الغرض اپنے خاص مزاج کی وجہ سے بدن تو کسی مادّی چیز کو چاہتا تھا' لیکن مبدأ فیاض (حق تعالیٰ) کے جود و کرم نے قدسی اور پاک ذات کو چاہا' گویا جس طرح ایک ہی چیز دو مختلف اعتباروں کے لحاظ سے کبھی جوہر بھی ہوتی ہے' اور عرض بھی جیسا کہ پہلے بھی بیان کیا گیا ہے' اسی طرح کبھی ایک ہی چیز دو اعتباروں سے مجرد بھی ہوتی ہے' اور مادّی بھی' پس انسانی نفس ذاتی حیثیت سے تو مجرد ہے' اور اپنے افعال کے اعتبار سے مادّی ہے' اور یوں ہی تدبیر و تحریک وغیرہ

افعال کی حیثیت سے نفس ناطقہ بدن کی استعداد و صلاحیت کے بعد پیدا ہوتا ہے، اور اس کے ساتھ متصل ہوتا ہے، مگر خود اپنی ذات اور حقیقت کے رو سے اگر دیکھا جائے، تو اس کے وجود کا منشا واہب تعالیٰ کے جود و بخشش کے سوا اور کچھ نہیں ہے، اور اس نقطۂ نظر سے بدن کی استعداد و صلاحیت کے بعد اس کا پیدا ہونا یا اپنے وجود کے ساتھ بدن سے متصل ہونا، یہ کوئی چیز اس کے لیے ثابت نہیں ہوتی اور نہ مادیات کے عیوب و آلائش سے بایں نظر اس کو بالذات تعلق ہوتا ہے بلکہ یہ سارے تعلقات عرضی ہوتے ہیں، بہرحال اس قاعدے پر جو اعتراض وارد ہوتا تھا، اور اس کا ازالہ جس طرح کیا جاتا ہے اس کی تقریر یہی ہے، اب تم بہ نظر عبرت و بصیرت اس کو دیکھو کیونکہ باوجود واضح ہونے کے پھر بھی اس میں کچھ نہ کچھ دقت اب بھی باقی ہے،

اور نفس کے متعلق افلاطون الٰہی کا جو مذہب ہے، اس کو پیش نظر رکھ کر ایک اور لطیف توجیہ بھی ممکن ہے، پھر اگر تم ہمارے گذشتہ اصول میں اگر غور کروگے اور اسی کے ساتھ شیخ سہروردی نے اپنی دونوں کتابوں میں نفس کے متعلق جو دعویٰ کیا ہے، اس پر بھی نظر رکھوگے تو یہ بات واضح ہوجائیگی میرا مطلب یہ ہے، کہ سہروردی نے اپنی کتاب حکمۃ الاشراق میں نفس کو ایک بسیط نوری ذات قرار دیا ہے، اور تلویحات میں اس کو "انیت صرف" یعنے "ہستی محض" سے تعبیر کیا ہے، اور مقصد دونوں کا ایک ہی ہے، کیونکہ ظہور وجود اور بالفعل ہونے کی دوسری تعبیر ہے، اور اشراقی اصول میں یہ بیان کیا گیا ہے، کہ نور ایک ایسی بسیط حقیقت ہے، جس کے لیے نہ جنس ہے اور نہ فصل اور نور کے افراد میں جو باہمی اختلاف ہے، اس کی بنیاد کسی ذاتی اختلاف پر مبنی نہیں ہے، بلکہ نوری وجودی حقیقت میں صرف کمال و نقص کا اختلاف ہے اس قاعدے کی بنیاد پر تم سمجھ سکتے ہو، کہ ایسی تمام ذاتیں جو مجرد اور نوری ہیں، وہ کسی مقولۂ جوہر کے نیچے مندرج نہیں ہیں، اگرچہ ان کے وجود بھی کسی ایسے محل میں نہیں پائے جاتے جس کو موضوع کہتے ہیں (یعنے وہ محل جس کو اپنے اندر حلول پانے والی شئے کی طرف احتیاج نہیں ہوتی) الغرض ایسا وجود جو

موضوع میں نہ ہو، اگرچہ ان پر بھی صادق آتا ہے لیکن باوجود اس کے مقولۂ جوہر کے نیچے یہ مندرج نہیں ہیں)

میرے دوست! اس قاعدے کو پوری توجہ کے ساتھ پیش نظر رکھو، کیونکہ اس میں بڑی ہی گہرائی ہے، اگرچہ عام قوم اس سے غافل رہی ہے، اور (شیخ الٰہی صاحب الاشراق) کی کتابوں اور قاعدوں کے مطالعے کے وقت بعض شکوک کے ازالے کے سلسلے میں تم کو ایک اور نکتہ ہاتھ آسکتا ہے، جو یہ ہے:

مشرقی نکتہ آگے پیچھے میں نے اب تک جتنی باتیں بیان کی ہیں، ان سے تم سمجھ چکے ہوگے، کہ عالم بالکلیہ صرف ہستی اور وجود ہے، اور وجود صرف نور ہے، اور جو نور بعد کو عارض ہوتا ہے، یہ نور پر نور کی نمائش ہے، یعنے نور علی نور ہے، اس کے بعد اب اس پر غور کرو، کہ اس عالم اضداد میں انسانی بدن اس حیثیت سے کہ وہ ان صورتوں اور قوتوں کو اپنے اندر سمیٹے ہوئے ہے، جو تمام افعال و اعمال کے مبادی اور ان کے منشا ہیں، باوجود اس کے پھر ہی بدن نوری نفس کی فوج کا پڑاؤ اور اس کی چھاؤنی ہے، اور وہی اس کے انوار و آثار کا محل بن گیا ہے، اور بدن کی یہ ساری قوتیں اپنے تمام آلات اور اپنی فوج کے امیر کے ساتھ یہ سب کیا ہیں، صرف مختلف وجودوں اور ہستیوں انوار اور روشنیوں کا یہ سلسلہ ہے، گویا ایسا معلوم ہوتا ہے کہ مختلف چراغ ہیں، جو اپنی اپنی روشنیوں میں باہم متفاوت ہیں، ان میں باہمی ایک خاص قسم کی ترتیب قائم ہے، ان میں بعض بعض کے اوپر ہیں، لیکن بایں ہمہ یہ سب کے سب ایک ہی نور کے ذریعے سے اشتعال پذیر اور منور ہوئے ہیں، بلکہ اس ایک نور کے استقلال کے سامنے ان سب کا نور مغلوب و مقہور رہتا ہے، جس طرح دھیمی روشنیوں کو کسی تیز و تند روشنی کے مقابلے میں دیکھا جاتا ہے، پس کسی ایک ذات واجب احدی کے انوار، اور اسی کی مختلف کرنوں کی حیثیت تمام عالم کے وجود کو حاصل ہے، کیونکہ ہستی کا سارا نظام اسی ایک ذات یکتا کی درخشانی اور ضو فشانی سے عبارت ہے، جس طرح تم اس

محسوس آفتاب کے متعلق مشاہدہ کرتے ہو، کہ یہی اس ذات کی ایک بڑی مثال آسمانوں اور زمین کے درمیان ہے، البتہ دونوں کی شعاعوں میں جو کچھ فرق ہے، وہ یہ ہے کہ عقل وعلم کے آفتاب کی کرنیں، بذات خود زندہ اور صاحب عقل نطق وفعل ہوتی ہیں، (یعنے نفوس ناطقہ) اور عالم حس کے آفتاب کی شعاع اعراض ہیں اور اپنے لیے نہیں بلکہ دوسرے کے لیے روشنی ہوتی ہیں، وہ نہ زندہ ہوتی ہیں، نہ ان میں عقل وفعل ہوتا ہے، بہر حال ان احکام کی تفصیل عنقریب آیندہ اپنی جگہ پر آئے گی۔

ذکر اجمالی

صورت تاثیر وفعلیت اور شرف وبزرگی میں اور اپنی نوریت میں جتنی شدید تر ہوتی ہے، اسی نسبت سے اس کا وہ مادہ جو اس کو قبول کرتا ہے، اور جس میں اس صورت کا حلول ہوتا ہے، اپنے انفعال اور تاثر اور اپنی دناءت وتاریکی میں شدید ہوتا ہے۔

تفصیلی ذکر

جیسا کہ عنقریب واضح ہوگا، یہ واقعہ ہے، کہ ہیولیٰ اولیٰ (یعنے مادے کا پہلا مرتبہ) خسّت ودناءت، کا سرچشمہ ہے، اور برائیوں کے دائرے کا مرکزی نقطہ ہے، گویا اس کی صورت ایک کریہ المنظر بڑھیا کی سی ہے، اس کو نور، اور روشنی سے قطعاً اس وقت تک واسطہ نہیں ہوتا جب تک کہ صورت جسمیہ اور نوعیہ کے لباس کو یہ زیب بدن نہ کرلے، اور قویٰ وکیفیات کے نور سے منور نہ ہولے، اور اپنی اصلی حقیقت یعنے صرف صلاحیت واستعداد، اور بالقوی ہونے کے درجے سے نکل کر فعلیت کے زینے پر قدم نہ رکھے، الغرض جب تک اس کی ذاتی وحشت اور تاریکی کا ازالہ نہ ہوئے، اس وقت تک نور سے اس کا کوئی تعلق نہیں ہوتا، اور جب یہ بات ثابت ہوچکی کہ ان صورتوں اور ان کیفیات اور قوتوں کا اصلی سرچشمہ بدن میں نفس کے ساتھ متعلق ہونے کے بعد مبدء اعلیٰ (حق تعالیٰ) کی تائید سے نفس ناطقہ ہی ہوتا ہے، پس جب نفس کا تعلق مادے سے منقطع ہوجاتا ہے، تو وہ سارے کیفیات اور قوتیں جو محض اس تعلق کی بنیاد پر مادے کو حاصل ہوئی تھیں، ان سب کا ازالہ ہوجاتا ہے، اور پھر مادے کی واپسی اپنے اصلی مادیت کے رنگ

کی طرف ہو جاتی ہے، ایسی واپسی کے صفات و کمالات کے جن زیوروں سے وہ آراستہ تھا ان سے قطعی طور پر خالی ہو جاتا ہے، اس کے بعد فرسودگی، اور ناپدیدگی، کی وہ جولانگاہ بن جاتا ہے، طبیعت کو اس سے وحشت ہونے لگتی ہے اور فطرت کے لیے وہ نہایت ناخوش گوار بن جاتا ہے، جیساکہ عام طور پر مردوں کی لاش کے دیکھنے سے دل میں وحشت اور گھبراہٹ پیدا ہوتی ہے، یا کسی مردے کے ساتھ رات کو تنہا رہنے سے آدمی ہچکچاتا بلکہ ڈرتا ہے،

فصل — افلاطونی مُثُل اور صورتوں کی تحقیق

افلاطون الہٰی کی جانب یہ بات منسوب کی گئی ہے، کہ اپنے استاد سقراط کی پیروی میں وہ اپنے اکثر اقوال میں یہ ذکر کرتا ہے، کہ موجودات کی عالم اِلٰہیہ میں مجرد صورتیں پائی جاتی ہیں، ان ہی صورتوں کو بعض دفعہ اس نے مُثُل الہٰی کے نام سے بھی موسوم کیا ہے، اس کا دعوٰی ہے، کہ یہ صورتیں نہ زوال پذیر ہیں، نہ ان میں فساد اور بگاڑ پیدا ہوتا ہے، بلکہ وہ ہمیشہ باقی رہتی ہیں فساد اور زوال، فناد بربادی محض ان موجودات کے ساتھ مخصوص ہیں، جو (اس عالم میں) پیدا ہوتے رہتے ہیں، الٰہیات شفا میں شیخ کا بیان ہے،

> بعضوں کا خیال ہے کہ ہر شے میں دو شے کا ہونا تقسیم اس کو ضروری قرار دیتی ہے، مثلاً معنے کے اعتبار سے انسانیت میں دو انسان ہونا چاہیے، ایک وہ انسان جو فساد پذیر اور بن کر بگڑنے والا ہوتا ہے، جسے ہم محسوس کرتے ہیں، اور ایک انسان وہ ہے، جو صرف معقول (یعنے حس سے نہیں، بلکہ وہ عقل کے ذریعے سے دریافت کیا جاتا ہے یہ انسان) مادے سے جدا اور مفارق ہوتا ہے، یہ ابدی ہوتا ہے، تغیر و انقلاب اس میں راہ نہیں پا سکتے یہ لوگ ان میں ہر ایک کے لیے ایک خاص قسم کا وجود ثابت کرتے ہیں، جو وجود مادے سے جدا اور مفارق ہوتا ہے، اس کا نام انھوں نے مثالی وجود رکھا ہے، " اور تمام طبعیاتی امور و موجودات کے لیے، مجرد صورتیں، جو مادے سے منزہ اور پاک ہوتی ہیں، ثابت کرتے ہیں، کہتے ہیں کہ عقل در اصل ان ہی کو پاتی ہے، کیونکہ عقلی معلومات تو وہی چیزیں

ہو سکتی ہیں، جو فساد اور بگاڑ کو قبول نہ کرتی ہوں، باقی جو چیزیں اس عالم میں محسوس ہوتی ہیں، ان کا فاسد اور زوال پذیر ہونا ضروری ہے، علوم اور دلائل کو یہ لوگ چلاتے تو ہیں اس محسوس عالم میں، مگر اسی کی راہ سے وہ ان (مثالی موجودات) تک رسائی حاصل کرتے ہیں،

ان میں جو افلاطون کے نام سے مشہور ہے، وہ اور اس کا استاد سقراط اس باب میں انتہائی غلو سے کام لیتے تھے، ان کا دعویٰ تھا کہ (مثلاً) انسانیت ایک واحد معنے ہے، جس میں تمام اشخاص و افراد مشترک ہوتے ہیں، لیکن ان اشخاص و افراد کے معدوم و نیست و نابود ہونے کے بعد بھی یہ معنے باقی رہتا ہے، چونکہ جو محسوس اور تکثر پذیر ہے، اس میں یہ معنے نہیں پایا جاتا، اس لیے ضرور ہوا کہ ایسا وہ معقول معنے ہو، جو مادّے سے پاک اور اس سے مفارق وعلیحدہ ہو"

ہم اللہ تعالیٰ کی تائید اور اس کی توفیق کی راہنمائی میں چاہتے ہیں کہ اس کلام کی تاویل وتعبیر کے متعلق جو باتیں کہی گئی ہیں ان کا یہاں ذکر کریں، نیز ان تاویلات کے مختلف وجوہ پر جو اعتراضات کیے گئے ہیں، انھیں بھی بیان کریں اور آخر میں ہم مادّے سے ان مجرد و مفارق صورتوں اور مثل کے متعلق اس تحقیق کو پیش کریں گے، جو میرے نزدیک اس مسئلے میں حق ہے،

بہر حال میں عرض کرتا ہوں کہ شیخ رئیس نے اس کلام اور نظریے کی تشریح و تاویل میں گویا یہ بات کہی ہے، کہ (یہ لوگ جو مثالی وجود کے قائل ہیں ان کا خلاصۂ مطلب یہ ہے کہ) کہ ہر شئے کی ایک ایسی ماہیت بھی ہے، جو مادّے اور اس کے تعلقات سے پاک اور مجرد ہوتی ہے، اور اس میں متقابل امور کے قبول کرنے کی صلاحیت ہوتی ہے اور اس میں کوئی شک نہیں کہ افلاطون جس کا ایک شاگرد معلم اول (ارسطو) ہے، اپنی جلالت شان کے باوجود اس سے یقیناً وہ بلند ہے کہ اس کی جانب یہ بات منسوب کی جائے۔ کہ وہ اس تجرید میں جو عقلی اعتبار کا نتیجہ ہے، اور جو تجرید وجود کے اعتبار سے حاصل ہوتی ہے، ان دونوں میں فرق نہیں کرتا تھا، یا یوں کہو کہ ماہیت کا اس اعتبار سے لحاظ کرنا کہ کسی شئے

کے ساتھ اقتران واتصال کی شرط اس میں ملحوظ نہ ہو' اور کسی شے کے ساتھ عدم اقتران وعدم اتصال کی شرط کے اعتبار سے ماہیت کا لحاظ کرنا' ان دو جداگانہ اعتباروں میں افلاطون کو امتیاز حاصل نہ تھا' خلاصہ یہ ہے کہ کسی شے کا معنے کے اعتبار سے واحد اور ایک ہونا' اور عدد کے اعتبار سے ایسی شے کا ایک اور واحد ہونا' ان دونوں باتوں کو افلاطون نے ایک خیال کر کے ایک کو دوسرے کے ساتھ گڈمڈ کر دیا' حتیٰ کہ اسی بنیاد پر مثلاً معنے کے اعتبار سے چونکہ انسانیت ایک ہے اس لیے عدد اور وجود کے اعتبار سے بھی اس کا ایک ہونا ضروری قرار دیا جائے' حالانکہ پھر بھی (ایک) بجنسہ بہتوں یعنے کثیرین میں بھی پایا جاتا ہے' یا افلاطون کو اس امر سے ناواقف قرار دینا' کہ اس لزوم کا قائل تھا' کہ انسان کو چونکہ اس طور پر خیال کرنا اور فرض کرنا جائز ہے کہ اپنے مرتبۂ ذات میں وہ عوارض مثلاً وحدت وکثرت سے خالی ہوتا ہے' اس لیے ضرور ہوا کہ انسان بحیثیت انسان ہونے کے واحد اور ابدی شے ہے' یا اس کے سوا اسی قسم کے احکام اس کے لیے ثابت کرنا' جو انسان کی حد اور تعریف کے بالکل ضد ہو' سچی بات یہ ہے' کہ یہ ساری باتیں باہم متناقض ہیں' اس لیے کہ یہ خیال کرنا کہ "انسان ہمیشہ پایا جاتا ہے" اس قول کا یہ مطلب ہے' کہ "ایک ہی انسانیت" بجنسہ ہمیشہ باقی رہتی ہے' (بالکل عجیب ہے) آخر یہ تو اتنی آسان اور واضح باتیں ہیں کہ متوسط درجے کے ایسے اہل علم جنھوں نے عقلی علوم کے میدان میں کچھ دن بھی ذہنی ورزشوں کی مشق کی ہے' ان پر' ان امور کے باہمی امتیازات مخفی نہیں رہ سکتے' چہ جائیکہ ان عظیم ہستیوں کے متعلق یہ خیال کس طرح صحیح ہو سکتا ہے'

معلم ثانی (ابونصر فارابی) اپنی اس کتاب میں جس کا نام "الجمع بین رائے افلاطون وارسطو" ہے' لکھتے ہیں' کہ یہ (یعنے مثل کا نظریہ) دراصل اس امر کی جانب اشارہ ہے' کہ تمام موجودات کی صورتیں اللہ تعالیٰ کے علم میں اس طور پر ہیں کہ وہ ہمیشہ بغیر کسی تبدل وتغیر کے باقی رہتی ہیں'' اور بعض متاخرین نے یوں بیان کیا ہے'

"وعالم حس میں بعض چیزیں محسوس ہو رہی ہیں' مثلاً انسان کہ

وہ اپنے مادے اور مخصوص صفات وعوارض کے ساتھ مخصوص ہو رہا ہے، اور اسی کا "طبعی انسان" نام ہے، اور اس میں کوئی شک نہیں ہے کہ ایسی چیز ضرور پائی جا رہی ہے، جو ایسا انسان ہے کہ ہم اس کو خود اس کی نفس ذات کے اعتبار سے اس طرح لحاظ کر سکتے ہیں کہ وہ صرف خود ہی خود ہے یعنے اس کے ساتھ اس وقت وہ چیزیں ملحوظ نہیں ہیں، جو مثلاً وحدت وکثرت یا اس کے سوا دوسرے زائد صفات کی شکل میں عارض ہوتے ہیں، اور یہی وہ معنے ہے، جو بہت سے افراد پر صادق آتا ہے، مثلاً زید وعمر وغیرہ پر، اور یہی معنے وہ انسان ہے، جو خارجی عوارض سے مجرد اور پاک ہے۔ اور عقلی و ذہنی تشخصات و امتیازات کے ساتھ متشخص ہے، اسی وقت عقل انسان کو زید وعمر وغیرہ پر محمول کرتی ہے، اور یقیناً اس وقت ذہن کا التفات صرف ایک ایسے مجرد معنے کی طرف ہوتا ہے، جو تمام غریب اور خارجی عوارض سے پاک ہے، تا ایں کہ اس وقت تجرد و اطلاق کے صفات سے بھی وہ پاک ہوتا ہے، (یعنے عقل کو ان صفات کی طرف بھی توجہ نہیں ہوتی) بہر حال لامحالہ انسان کے اس معنے کے لیے وجود ضروری ہے، اب سوال یہ ہے کہ یہ وجود کہاں ہے، خارج میں ہے یا عقل میں ہے، اگر خارج میں اس کو مانا جائے، تو لازم آتا ہے کہ مشخص (یعنے جن امور کے ذریعے سے اس کو تشخص و تعین حاصل ہوا) وہ ایک عارضی اور خارجی امر ہو، اور اپنے وجود میں ماہیت سے متاخر ہو، پس ضروری ہوا، کہ اس کا وجود عقل ہی میں مانا جائے، اور اسی میں وہ عقلی تشخصات سے تشخص و تعین حاصل کرتا ہے، تا کہ خود اس کی طرف التفات تشخصات سے قطع نظر کرکے ممکن ہو، اور یقیناً یہ معنے جوہر ہی ہوگا، کیونکہ ہم جوہر کو اس پر محمول حمل اتحادی کی صورت میں کرتے ہیں اور ان پر یقیناً جوہر صادق آتا ہے، پس اس تقریر سے ثابت ہو گیا، کہ عقول و اذہان میں عقلی جواہر پائے جاتے ہیں، اور یہی عقلی جواہر، خارجی موجودات کی ماہیتیں ہوتی ہیں، اور یہی بجنسہ

افلاطون کا مذہب ہے، اس پر اگر یہ کہا جائے کہ افلاطون کے متعلق تو یہ مشہور ہے، کہ وہ عقلی جواہر کو اعیان میں ثابت کرتا تھا، اور مدعی تھا کہ خارجی افراد کے یہی جواہر کلی ماہیات ہیں، میں کہتا ہوں، کہ ہو سکتا ہے کہ اعیان کے لفظ سے اس کی مراد عقول ہوں، کیونکہ عالم محسوس کے اعیان وہی ہیں، اور عالم محسوس اسی کے سایے اور ظلال افلاطون کے خیال کے مطابق ہیں۔"

میں کہتا ہوں کہ افلاطون کے خیال کی یہ توجیہ بہت بعید اور دور از عقل ہے، کیونکہ خود افلاطون اور قدیم حکماء سے جو بات منقول ہے، اور متاخرین میں ارسطو کے معتقدوں نے اس مذہب پر اعتراض وطعن وتشنیع کی صورت میں جو چیزیں بیان کی ہیں ان سے بداہۃً معلوم ہوتا ہے، کہ افلاطون ان صورتوں کو خارج میں موجود مانتا تھا، اور یہ کہ وہ بغیر کسی محل اور موضوع کے بذات خود قائم بالذات ہیں، بلکہ اس سے یہ بھی منقول ہے، کہ وہ کہتا تھا کہ "اپنے تجرد کی حالت میں میں نے نوری افلاک کو خود دیکھا ہے،" اور حکیم ہرمس سے مروی ہے کہ وہ مدعی تھا

ایک روحانی ذات نے معارف اور علوم کا القا مجھ پر کیا

تو میں نے اس سے پوچھا تم کون ہو، اس نے کہا کہ میں تمہاری کامل اور تام طبیعت ہوں۔

بہرحال اگر ان کے کلام میں صراحۃً اس کا دعویٰ نہ ہوتا کہ "ہر نوع کے لیے ایک شخصی مجرد وجود عالم ابداع (دنیائے آفرینش) میں ہے" تو پھر اس پر یہ طعن تشنیع کیوں کی جاتی، جو فارابی نے ان کے متعلق یہ بیان کیا ہے، کہ ان لوگوں کے اقوال سے پتا چلتا ہے، کہ عقول میں خطوط بھی ہیں، اور ان میں سطحیں بھی ہوتی ہیں، وہاں افلاک بھی ہیں، پھر ان افلاک کی حرکتیں وہاں پائی جاتی ہیں، اور وہاں علوم بھی پائے جاتے ہیں، مثلاً علم نجوم علم لحون (موسیقی) وہاں متناسب اور موزون آوازیں بھی ہیں، طب بھی ہے، اور ہندسہ بھی، نیز ہر قسم کی مقدار اور شکلیں، مستقیم مستدیر سیدھی ٹیڑھی سب ہی ہیں، وہاں ٹھنڈی چیزیں بھی ہیں، اور گرم بھی، الحاصل ہر قسم کے اثر کرنے والے اور اثر قبول کرنے والے

کیفیات، اور کلیات و جزئیات، مادے اور صورتیں سب ہی طرح کی چیزیں ہیں"
بہر حال یہ اور اسی قسم کی مختلف خرابیوں اور شناعتوں کا اس نے ذکر کیا ہے۔
ہمارے استاد اور سردار جن سے تمام علوم کی میں نے سند حاصل کی ہے حق تعالیٰ ان کی بزرگی، اور برتری کو دوام عطا فرمائے اپنی بعض عقلی کتابوں میں ارقام فرماتے ہیں،

قضا کی دو مختلف قسمیں ہیں، ایک قسم کا نام قضائے علمی ہے، اور دوسری قسم کا نام قضائے عینی ہے، جس طرح یہ جائز ہے، کہ قضا سے مراد علم و دانش میں کسی چیز کا ظہور اور عالم عقلی میں شے کا تمثل ہے، اسی طرح سے یہ بھی صحیح ہے کہ قضا سے مراد اعیان میں شے کی ہستی ہو اور میں تم کو یہ بتا چکا ہوں کہ قضا میں نہیں بلکہ قدر میں کسی شے کا بالفعل غیر متناہی ہونا محال ہے پس قضا و قدر کا رب اور مالک اس چیز سے جو غیر متناہی ہو، غیر متناہی حد تک علٰحدہ ہے، اور ایسی تمام چیزیں جو غیر متناہی ہیں خواہ اجمالی حالت میں ہوں یا تفصیل .... ان کے احاطے سے اس میں کوئی تنگی نہیں پیدا ہوتی، کیونکہ اس کی ذات وسعت والی اور علم والی ہے، (یعنے وہ واسع وعلیم ہے) اور جو چیزیں، دہر کے ظرف میں پیدا ہوئی ہیں، اور ان کا تدریجی وجود، تغیر اور انقلاب کے افق سے طلوع ہو کر مکمل ہوتا ہے، ایسی چیزوں کا تحقق تام اور ریافت کامل زمانی نہیں، بلکہ دہری بقا کے ساتھ دہر کے ظرف میں باقی رہتا ہے، کیونکہ زمانی چیزوں کے لیے تو ضروری ہے کہ مقدار اور کمیت میں وہ محدود اور متناہی ہوں خواہ ان کا تعلق آزال سے ہو، یا آباد سے۔

اور یہ کہ مادی چیزیں قضا کے نیچے مندرج نہیں ہیں میری مراد اس سے یہ ہے، کہ دہر کے ظرف میں جو عینی وجود ہوتا ہے، اس کے اعتبار سے اور اپنے اس حضوری وجود کے اعتبار سے جو قضا و قدر کے رب کے سامنے اسے حاصل ہے، ان کے حساب سے مادیات اپنے مادوں کے حصول سے متاخر نہیں ہوتے ہیں، بلکہ مادیات اور ان کے

مادے اس اعتبار سے ایک ہی درجے میں ہوتے ہیں، پس اگر تم نے ہمیں یہ کہتے ہوئے سنا ہے کہ مادیات صرف قدر کی حد تک یا زمانے کے افق تک مادی ہوتے ہیں، ورنہ دہر کے ظرف میں اقتضائے وجودی اور اس حصول کے لحاظ سے جو علم حق کے سامنے اسے حاصل ہے اس کے اعتبار سے وہ مادی نہیں ہوتے، تو تمھیں یہ سمجھنا چاہیے کہ ہماری غرض اس سے اس بات کی نفی کرنی ہوتی ہے، کہ وہاں بھی ان کے وجود پر مادے کو تقدم حاصل ہوتا ہے (یعنے ظرف دہری میں ان مادیات کے وجود پر مادہ مقدم نہیں ہوتا) یہ مقصد نہیں ہوتا کہ وہ (یعنے مادیات) مادے سے جدا ہو جاتے ہیں، یا مادہ ان سے چھوٹ جاتا ہے، تا کہ مادی کا کسی دوسرے اعتبار سے مجرد ہونا لازم آجائے اور شے کا اقتضائے عینی میں واقع ہونا یعنے شے کا دہر کے ظرف میں پایا جانا، اس اعتبار سے زمانی موجودات اس کے زیادہ مستحق ہیں کہ ان کا نام "مثل عینیہ" یا قضائیہ" اور "اور صور وجودیہ یا دہریہ" رکھا جائے۔ اور قدر میں واقع ہونے یعنے زمانے کے افق میں ان کا جو حصول ہوتا ہے اس کے اعتبار سے ان کا نام "اعیان کونیہ" اور "کائنات قدریہ" رکھا جائے، پس ارباب تحصیل میں جن حکما کا شمار ہے، ان کے معنے کا راز یہی ہے نہیں یونانیوں کے امام سے متعلق اس کے سوا اور کسی سر یا راز کا خیال نہیں کر سکتا بات تو صرف اتنی تھی لیکن مشائیہ کے معلم کے مقلدوں نے اس کے ساتھ سوء ظنی سے کام لیا، اور انھوں نے اس شخص کی طرف وہ باتیں منسوب کر دیں، جو محض ان کے اوہام کی پیداوار تھیں، ان لوگوں نے اصل واقعے کی تحقیق میں کوتاہی کی اور "مثل افلاطونیہ" کے نظریے پر انھوں نے بد گوئی سے کام لیا، اور صرف اس کی خرابیوں کو شمار کراتے رہے، حالانکہ ان ساری کوششوں کا مطلب یہ تھا کہ کسی طرح حکمت و دانش کی روشنی کو بجھا دیں، اور

اندھیرا پھیلائیں۔"

گذشتہ بالا عبارت کا حاصل یہ ہے کہ تمام مادیات اور زمانیات (یعنے جو چیزیں مادّے کے ساتھ زمانے میں پائی جاتی ہیں) اگرچہ خود اپنی ذات کے اعتبار سے، نیز ان کو جب باہم ایک دوسرے کے ساتھ منسوب کرکے لحاظ کیا جائے، تو اس وقت یقیناً یہ زمان اور مکان کے محتاج نظر آئیں گے، اور ان کے لیے ایسی وضع اور ہیئت تسلیم کرنی پڑے گی، جن کی وجہ سے ان میں بعض بعض کے لیے حجاب اور پردہ بن جائیں، لیکن اگر ان کو علم الٰہی کے اس احاطے کے لحاظ سے دیکھا جائے، جو اشراقی طور پر انھیں حاصل ہے، اور جس کی وجہ سے حق جل مجدہ کے آگے ان کا شہود اور ظہور انکشاف تام کی شکل میں ہو رہا ہے، تو ظاہر ہے، کہ اس نقطۂ نظر سے شہود اور وجود میں سب کے سب ایک ہی درجے میں ہیں، ان میں کسی کو کسی پر سبقت اور تقدم حاصل نہیں ہے، اور اس مرتبے میں نہ تجدد ہے اور نہ زوال، اور حق اول کے سامنے ان کی حاضری کوئی نو پیدا اور حادث امر نہیں ہے، پس شہود کے اس درجے میں یہ اشیا ہیولانی استعدادوں، اور مادی صلاحیتوں کی محتاج نہیں ہیں، اور نہ جسمانی اوضاع و اطوار کی اس مرتبے میں انھیں ضرورت ہے، گویا اس مرتبے میں ان کا حکم وہی ہے، جو ان اشیا کا ہے جو مکان اور زمان کے قیود سے پاک اور مجرد ہیں، الغرض قدیم حکما کی مراد "مثل مفارقہ" یعنے وہ مثالی موجودات جو مادّے سے پاک ہیں، ان سے مقصد مادی موجودات کا یہی درجہ ہے نہ کہ اس کے سوا کوئی اور چیز، جس پر وہ بیہودہ مشہور اعتراضات وارد ہوتے ہیں،

تم اس موقع پر یہ کہہ سکتے ہو کہ اگر یہ تسلیم بھی کر لیا جائے کہ ایسی پیدا ہونے والی چیزیں، جن کا وجود بجز مادی وجود کے اور کچھ نہیں ہوتا ان کے لیے اگرچہ ایسا وجود ایک خاص اعتبار کے رو سے ضرور نکل آیا جس کو وجود مجرد کہا جا سکتا ہے، لیکن اسی کے ساتھ اس میں بھی کوئی شبہ نہیں، کہ یہ ساری چیزیں اپنے اس مجرد وجود میں بھی متعدد اور متکثر ہوتی ہیں، مگر افلاطونیوں سے یہ بات روایت کی جاتی ہے، کہ ہر جسمانی نوع متعدد نہیں بلکہ ایک فرد مجرد ابدی

ہوتا ہے، اور اس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ وہ اس کی وحدت کے بھی قائل ہیں، جس طرح تجرد اس کے لیے ثابت کرتے ہیں، اور جب یہ بات بھی دلائل سے ثابت شدہ ہے کہ تجرد خود وحدت کو مستلزم ہے، یعنے جو چیز مادے سے مجرد ہوگی، اس کے لیے وحدت بھی ضروری ہے، تو ایسی صورت میں ان کے کلام کا مذکورۂ بالا مقصد قرار دینا بالکل بعید تاویل ہے،

بعضوں نے "مثل افلاطونی" کی یہ تاویل کی ہے، کہ اس سے مراد عالم مثال کے معلق موجودات ہیں، لیکن یہ تاویل بھی بہ چند وجوہ صحیح نہیں ہے، پہلی بات تو یہ ہے، کہ بزرگوں میں جو حضرات معلق مثل اور اشباح کے قائل ہیں، وہ "مثل افلاطونیہ" کے بھی قائل ہیں، دوسری بات یہ ہے، کہ مثل افلاطونیہ تو عظیم نوری ہستیاں ہیں جو انوار عقلی کے عالم میں پائی جاتی ہیں، اور یہ معلق اشباح و مثل کے لیے تو جسمانی اوضاع و ہیات ہوتے ہیں، کہا جاتا ہے کہ ان معلق مثل میں بعض ظلمانی ہستیاں ہیں، جن کے ذریعے سے بدکار و بدکردار بدبختوں کو عذاب پہنچایا جاتا ہے، اور یہ کہ ان کی صورتیں سیاہ آنکھیں نیلی ہوتی ہیں، یہ ایسے کریہ المنظر ہوتے ہیں، کہ جن کو دیکھ کر نفوس کو تکلیف ہوتی ہے، اسی طرح ان میں بعض روشن و تابناک ہستیاں ہوتی ہیں، اور نیک بخت سعید لوگوں کو ان کے ذریعے سے نعمت اور راحت ملتی ہے، ان کی صورتیں پاکیزہ اور حسین ہوتی ہیں، یہ گورے ہوتے ہیں، ان کے چہرے ایسے صاف چکنے ہوتے ہیں، گویا نہایت احتیاط سے رکھے ہوئے ہوتی ہیں،

افلاطون اور اس کے استاد کا سب سے بڑا طرف دار شیخ متالہ (شیخ الاشراق) اور ایرانی فلاسفہ اس مسلک کی تائید کرتے ہوئے یہ کہتے ہیں کہ تمام بسیط انواع خواہ فلکی ہوں یا عنصری، اسی طرح سے تمام مرکبات نباتی ہوں یا حیوانی، ہر ایک کے لیے ایک عقل ہوتی ہے، جو مادے سے مجرد ہوتی ہے، اور خاص کر اس نوع کے ساتھ مخصوص ہوتی ہے، اور وہی عقل اس نوع کی صاحب اور رب ہوتی ہے، اس دعوے کے اثبات میں، شیخ الاشراق نے چند دلیلیں پیش کی ہیں، پہلی دلیل تو وہ ہے، جس کا ذکر "مطارحات" میں ہے،

تقریر اس دلیل کی یہ ہے، کہ نباتی قوتیں مثلاً غذا ہضم کرنے والی قوت نشو ونما کی قوت اور نسل بڑھانے والی قوت، یعنی غاذیہ، نامیہ، مولّدہ یہ سب قوتیں ظاہر ہے، کہ عرض ہیں، متقدمین کی رائے کی بنیاد پر ان کا عرض ہونا اس لیے ضروری ہے، کہ ان کا کسی نہ کسی محل میں خواہ محل کسی قسم کا ہو، حلول ہونا ضروری ہے، اور ان کے خیال میں عرض ہونے کے لیے یہ کافی ہے، اور متاخرین کے سلک پر یہ عرض اس لیے ہے، کہ ان کا حلول ایسے محل میں ہوتا ہے، جو اپنے حال سے مستغنی ہے، کیونکہ ہیولیٰ کی تقویم کے لیے عناصر کی صورتیں کافی ہیں، ورنہ خود عناصر اور جو چیزیں عناصر کی ترکیب سے تیار ہوتی ہیں، ان کا وجود ہی ممکن نہ ہوگا، اور جب ہیولیٰ کی تقویم کے لیے عناصر کی صورتیں کافی ہیں تو ان تینوں قوتوں کا اعراض میں سے ہونا ضروری ہوا، اور جب یہ قوتیں عرض قرار پائیں، تو سوال ہوتا ہے، کہ ان قوتوں کی حامل آیا بخاری روح ہے یا اعضا ہیں، اب اگر اس روح بخاری کو حامل مانا جائے، جو ہمیشہ تحلیل ہوتی رہتی، اور بدلتی رہتی ہے، تو جن قوتوں کا ان میں حلول ہوگا، وہ بھی اپنے محل کے بدلنے سے بدلتی رہیں گی، اور اگر اعضا ان کے حامل ہیں تو ظاہر ہے کہ ہر عضو میں کچھ نہ کچھ حرارت کا حصہ ضرور پایا جاتا ہے، خواہ وہ حرارت طبعی اور غریزی کا ہو یا غریب اور بیرونی موثرات کا نتیجہ ہو، پس نباتی اجسام میں چونکہ رطوبت اور حرارت ہوتی ہے، اس لئے ضروری ہے، کہ اس کی رطوبت تحلیل ہوتی رہے، اور جب رطوبت تحلیل ہوگی، تو اجزا کا بدلنا ناگزیر ہے، اور یہ تبدیلی مسلسل دواماً اس میں جاری رہے گی اور اس کا لازمی نتیجہ یہ ہے، کہ جب محل کا ایک جز غائب ہو، اس کے ساتھ قوت کا بھی وہ جز غائب ہو، جس کا اس میں حلول ہوا تھا، اسی طرح جو اجزا باقی رہ جائیں گے، وہ بھی اس لیے بدلتے چلے جائیں گے۔ کہ جدید غذا کے ذریعے سے اس پر نئے اجزا وارد ہوتے رہیں گے، پس وہ قوت جو تبدیلی کے وقت مزاج کی محافظ ہوتی ہے، اور اس کو ایک زمانے تک باقی رکھتی ہے، ناممکن ہے، کہ یہ وہ غائب اور باطل ہونے والی قوت یا اجزا ہوں، کیونکہ معدوم کسی چیز پر اثر انداز نہیں ہو سکتا، اسی طرح مزاج کی محافظ اور اس کو

باقی رکھنے والی وہ قوت اور وہ اجزا بھی نہیں ہو سکتے" جو ان کے معدوم شدہ اجزا کے بعد پیدا ہوتے رہتے ہیں، کیونکہ ان کا وجود تو مزاج کی وجہ سے ہوتا ہے، یعنے مزاج پر ان کی بنیاد قائم ہے، پھر یہ کیسے ہو سکتا ہے، کہ شاخ جڑ کی محافظ ہو جائے"

نیز جو غذا باہر سے وارد ہوتی ہے، اس کی وجہ سے قوت نامیہ ایک قسم کا خلا پیدا کرتی ہے، جس کی وجہ سے باہر سے آنے والی غذا، اور جسم کے جس حصے پر یہ غذا وارد ہوتی ہیں دونوں کا جہات ثلثہ (طول عرض وعمق) کی طرف متحرک ہونا فروری ہو جاتا ہے، اور یہی باہر سے آنے والی غذا ان اجزا کی تلافی کرتی رہتی ہے، جو جسم سے تحلیل ہو کر فنا ہوتے رہتے ہیں، اور مختلف ماہیت رکھنے والے اجزا مختلف جہات میں چپکتے چلے جاتے ہیں، پس (جسم نامی) نباتات ہوں یا حیوانات ہیں یہ عجیب وغریب کاروبار، اور وہ بھی اتنے استوار و محکم قانون کے زیر اثر ان میں حیرت انگیز حسی ہیات کی تبدیلیاں، اور دلاویز خال وخط کی آفرینش، ناممکن ہے، کہ کسی ایسی قوت کا کارنامہ ہو جس میں نہ علم ہے اور نہ ادراک، اور نہ جس کو ثبات ہو نہ قرار، اور یہ جو خیال کیا گیا ہے، کہ نباتات کے لیے کوئی مجرد نفس ہے، اور وہی اس کے تدبیری کاروبار کا منشا ہے، یہ خیال صحیح نہیں ہے،

ورنہ پھر ماننا پڑے گا، یہ نفس مجرد بےکار و برباد ہونے والا ہے، اور ہمیشہ ہمیشہ کے لیے کمالات تک اس کی رسائی ناممکن ہو گی، حالانکہ یہ محال ہے، اور یہ لوگ جس قوت کا نام مصورہ رکھتے ہیں، اس کو یہ بسیط مانتے ہیں، پھر اس کے ذریعے سے اعضا کی تصویریں کیسے بن سکتی ہیں، اور اتنے کثیر منافع کا ظہور کیسے ہو سکتا ہے، جن کی بدولت اشخاص اور انواع کی حفاظت ہو رہی ہے، بہر حال یہ اور ان کے سوا بہت سے آثار، و خواص، جن کا تشریح کی کتابوں میں ذکر ہے، اس بسیط قوت کی طرف ان کی نسبت کس طرح ہو سکتی ہے، ایک عاقل صاحب فہم آدمی جب ان امور پر غور کرتا ہے، اور ان کے ساتھ قدرتی کاریگری کے ان عجائب وغرائب نکات کو شمار کرتا ہے، جن کا ذکر کتاب الحیوان

اور کتاب النبات میں کیا جاتا ہے، تو اسے یقین ہو جاتا ہے کہ ان عجوبہ طراز افعال اور نادر ترین اعمال کا صدور کسی ایسی قوت سے ناممکن ہے، جس میں نہ ادراک ہے اور نہ اس میں تصرف کی قوت ہے، بلکہ وہ یہ ماننے پر مجبور ہوگا، کہ یہ سارا کاروبار ایک ایسی قوت کا نتیجہ ہے، جو مادّے سے مجرد ہے، اور جسے اپنی ذات کا اور اپنی ذات کے سوا دوسری چیزوں کا ادراک خود براہ راست اپنی ہی ذات کے ذریعے سے حاصل ہوتا ہے، پس نباتی اجسام میں جس قوت کی یہ ساری کارفرمائی ہے، اس کا نام عقل ہے، اور اس کا تعلق اس عرضی طبقے سے ہے، جو اصنام اور طلسم کے ارباب ہیں، (صنم اور طلسم ان کی اصطلاح میں ان محسوسات کو کہتے ہیں جن کے ساتھ نادیدہ زندہ قوتوں کا تعلق ہوتا ہے، مثلاً درخت اس نادیدہ رب النوع کا صنم اور طلسم ہے، جس کے ذمے درختوں کے نشو و نما کا تعلق ہے) اب اگر اس پر تم یہ کہو، کہ جائز ہے کہ یہ قوت فاعلہ انسانی بدنوں میں ہمارے نفوس ناطقہ ہوں، تو ہم یہ کہتے ہیں کہ بداہۃً ہم جانتے ہیں کہ بدن کی تمام عجیب و غریب کارروائیوں سے ہم قطعاً غافل ہوتے ہیں، نیز غذائیں مختلف اعضا اور جسم کے متفرق حصوں میں کس وقت داخل ہوتی ہیں، ہمارا وجدان ہے، کہ ان کی ہمیں مطلق خبر نہیں ہوتی، اور ٹھیک جس وقت ہماری عقل درجۂ کمال میں ہوتی ہے، اس وقت بھی ہمیں قطعاً پتا نہیں چلتا کہ یہ غذائیں کس وقت مختلف اخلاط کی شکل میں تقسیم ہوتی ہیں، اور کس وقت ان مختلف اعضا کی طرف روانہ ہوتی ہیں، جو اپنی سمت و جہت، اور جائے وقوع میں بالکل ایک دوسرے سے علٰحدہ ہوتی ہیں، پھر کس وقت وہ مختلف شکلیں اختیار کرتی ہیں، اور ان سے خط و خال مختلف پیرایوں میں کس وقت پیدا ہوتے ہیں، ہماری غفلت کا یہ حال اس وقت ہوتا ہے، جب ہماری عقل حد کمال کو پہنچ چکی ہوتی ہے، پھر اندازہ کرنا چاہیے، کہ آغاز پیدائش کے ان دنوں میں جن میں بجز جہالت اور نقص کے ہمارا کچھ سرمایہ نہیں ہوتا اس وقت ہمارے نفس کو ان امور کا ناظم ٹھیرانا کہاں تک قرین واقعہ ہو سکتا ہے، بہر حال یہ قطعی بات ہے، کہ ان تمام افعال کے فاعل ہمارے نفوس نہیں ہیں، اور نہ کوئی ایسی

چیز ہے، جس کی ذات میں ترکیب ہو، کہ فعل کا ظہور ایک جزسے ہو، اور ادراک دوسرے جز سے،

دوسری وجہ یہ ہے کہ اگر تم ان انواع میں غور کروگے جو اس عالم میں پائے جاتے ہیں، تو تم کو یہ معلوم ہوگا کہ ان کا وقوع محض اتفاقات کا نتیجہ نہیں ہے، ورنہ اس طرح انواع ہمارے سامنے محفوظ نہیں ہوتے، اور یہ بات ممکن ہوتی کہ انسان سے انسان کے سوا کوئی اور چیز، اور گھوڑے سے گھوڑے کے سوا کوئی دوسری چیز، یا کھجورسے کھجور کے سوا کوئی دوسری چیز، یا گیہوں سے گیہوں کے سوا کوئی دوسری چیز پیدا ہو، حالانکہ واقعہ ایسا نہیں ہے، بلکہ ان سب میں ایک استمراری اٹل قانون عامل نظر آتا ہے، جو بغیر کسی تبدل و تغیر کے ایک نہج پر جاری ہے، اب ظاہر ہے کہ ایسے امور جو ایک ہی مخصوص نہج پر قائم ہوں وہ محض اتفاقات پر مبنی نہیں ہوسکتے، پھر مثلاً طاؤس کے پروں پر، جو طرح طرح کے مختلف رنگوں کا نمود ہو رہا ہے، یہ قطعاً اس کا نتیجہ نہیں قرار دیا جاسکتا، جیسا کہ مشائی حکما کہتے ہیں، کہ یہ تمام رنگ محض ان پروں کے مزاجوں کا اثر ہے، اور ان مزاجوں کو وہ ان مختلف رنگوں کا سبب قرار دیتے ہیں، حالانکہ اس دعوے کی کوئی دلیل ان کے پاس نہیں ہے، اور نہ ان رنگوں میں سے ہر رنگ کے خاص خاص سبب کو یہ معین کرسکتے ہیں، پھر سمجھ میں نہیں آتا ہے، کہ انواع میں ان مختلف احکام و آثار کی توجیہ بغیر کسی منضبط قانون کے یہ لوگ کس طرح کرتے ہیں، پس اس باب میں حق وہی ہے، جو قدیم حکما کا خیال ہے، یعنے یہ کہ ہر جسمانی نوع کے ساتھ ایک جوہر مجرد نوری، ہوتا ہے، جو بالذات قائم ہے، اور اسی کے ساتھ اس نوع کی تربیت و پرداخت وابستہ ہے، وہی اس کی تعیین کرتا ہے، اور ان کی حفاظت و نگرانی کا کام انجام دیتا ہے، اسی کو اس نوع کی کلّی قرار دیتے ہیں، یہاں ان کی مراد کلی سے وہ مفہوم نہیں ہے، جس کا تصور شرکت سے مانع نہ ہو، آخر یہ کس طرح ممکن ہے کہ وہ یہاں کلّی سے یہ معنے مرادلیں، جب کہ وہ اس کا بھی دعویٰ کرتے ہیں کہ وہ جوہر مجرد کلّی بالذات قائم ہوتی ہے، اور خود اپنی ذات اور غیر کی ذات کا ادراک کرتی ہے

اور یہ کہ اس کلی کی ایک مخصوص ذات ہوتی ہے، جس میں کوئی غیر شریک نہیں ہو سکتا، نیز ان کا یہ اعتقاد بھی نہیں ہے، کہ آدمی یا گھوڑے وغیرہ کا رب النوع اس نوع کے لئے ایجاد ہوا جو ان کے نیچے مندرج ہوتی ہے، تاکہ یہ سمجھا جائے کہ ماتحت نوع اس عقل مجرد کا قالب یا اس کی مثال ہوتی ہے، کیونکہ شدید مبالغے کے ساتھ یہ انکار کرتے ہیں کہ کسی ایسے ادنیٰ وجود کے لیے اعلیٰ مرتبے کا وجود رکھنے والا پیدا ہو، اگر ان کا یہ مذہب ہوتا تو لازم آتا کہ ہر مثال کے لئے ایک دوسری مثال ہے، تاآنکہ یہ سلسلہ لامحدود ہو جائے۔ اور ظاہر ہے کہ یہ محال ہے، بلکہ اس سے وہ جو کچھ مراد لیتے ہیں وہ یہ ہے، کہ رب النوع کو اپنے تجرد کی وجہ سے نوع کے تمام افراد اور اشخاص کی طرف نسبت مساوات کی ہوتی ہے، یعنے رب النوع کی توجہ وعنایت اور اس کا دوامی فیض سب کے لیے برابر ہوتا ہے، گویا کہ درحقیقت وہی کل ہے، وہی اصل ہے، اور یہ افراد اس کے فروع اور شاخیں ہیں۔

تیسری وجہ جس سے اپنے مدعا پر وہ دلیل قائم کرتے ہیں، وہ ایک قاعدے پر مبنی ہے، جس کا نام "اشرف واخس یا اعلیٰ وادنیٰ امکان کا قاعدہ ہے"، حاصل اس کا یہ ہے کہ ادنیٰ درجے کا ممکن جب پایا جائے گا، تو ناگزیر ہے کہ جو ممکن اس سے اشرف وبرتر ہے، وہ اس ادنیٰ سے پہلے پایا جا چکا ہو، اس قاعدے کے اثبات کی دلیل اپنی جگہ کتابوں میں موجود ہے، اب ظاہر ہے کہ عالم جسمانی خواہ افلاک میں سے ہو، یا کواکب ہیں، یا عناصر کے سلسلے کی چیز ہو، یا ان مرکبات میں سے ہو، جو عناصر سے ترکیب پاتے ہیں، بہر حال ان سب میں عجیب وغریب ترتیبیں، اور حیرت انگیز نازک نسبتیں جو نظر آتی ہیں، اور یہی حال عالم نفوس وارواح کا ہے، کہ اس میں بھی روحانی عجائب اور ان جسمانی نادرہ نمایوں کی کوئی انتہا نہیں ہے، جو ان کی قوتیں اور ان تعلقات کو پیش نظر رکھنے کے بعد محسوس ہوتی، جو بدن سے ان کو حاصل ہیں، اور اس میں بھی کوئی شبہہ نہیں کہ نوری اور عقلی عالم میں جو عجیب ترتیبیں، اور نازک ولطیف نسبتیں پائی جاتی ہیں، وہ یقیناً ان ترتیبوں اور نسبتوں سے افضل واشرف ہیں، جو وجود کے

دوسرے دونوں عالموں میں پائی جاتی ہیں، پس اس عالم عقلی میں ان عجائبات اور نسبتوں کا وجود پہلے ہونا چاہئے، آخر عالم جسمانی کے جتنے عجائب وغرائب ہیں، کیا یہ سب عالم عقلی کی چیزوں کے سائے اور پرتو نہیں ہیں؟ یقیناً عالم عقلی کے موجودات ہی اصلی حقائق ہیں اور عالم جسمانی کی ہستیاں تو اسی کی وہ شاخیں ہیں، جو عالم عقلی کی چیزوں سے نکلی ہیں۔

پھر یہاں ایک بات اور بھی جاننے کے قابل ہے، اور وہ یہ ہے کہ جو لوگ "مثل افلاطونیہ" کے قائل ہیں، وہ یہ نہیں کہتے، کہ حیوانیت کی ایک مستقل مثال اس عالم میں پائی جاتی ہے، اور دو ٹانگوں یا دو بازودں رکھنے والوں کی مثال حیوانیت کی مثال سے الگ ہے، اسی طرح وہ یہ بھی نہیں کہتے کہ مشک کی خوشبو کی مثال الگ ہوتی ہے، اور خود مشک کی مثال دوسری ہوتی ہے، یا یہ کہ شیرینی کی مثال اور ہے، اور شکر کی مثال اور ہے، بلکہ ان کا خیال یہ ہے، کہ تمام جسمانی انواع جو بجائے خود نوع ہونے میں مستقل ہیں، ان میں سے ہر ایک کے متعلق عالم قدس میں ایک ایسی چیز پائی جاتی ہے، جس کو ان کے ساتھ ایک خاص قسم کی مناسبت ہوتی ہے،

تا ایں کہ اصنام کے جتنے ارباب ہیں، ان میں ہر ایک، ایک مجرد نور ہوتا ہے، جس کے لیے عالم نور میں ایسی نورانی اور روحانی ہیئتیں ثابت ہوتی ہیں، جو عقلی شعاعوں سے نکلتی ہیں، اور اسی نور مجرد میں لذت ومحبت، عزت وذلت وغلبہ وغیرہ کی کیفیتیں بھی ثابت ہوتی ہیں، پس جب عالم جسمانی میں ان کا سایہ پڑتا ہے، تو مثلاً ان کا ایک صنم مشک خوشبو کے ساتھ بن جاتا ہے، یا شکر مٹھاس کے ساتھ، یا انسانی صورت یا ایسی صورت یعنی گھوڑے کی صورت یا ان کے سوا دوسری نوعی صورتیں اپنے مختلف اعضا اور مختلف خط وخال کے ساتھ ظہور پذیر ہوتی ہیں، جن کی بنیاد ان مناسبتوں پر قائم ہوتی ہے، جو مجرد انوار کے ساتھ ان کو حاصل ہوتی ہیں، اس باب میں شیخ مقتول کے اقوال کا یہ خلاصہ تھا، جو پیش کیا گیا، اور اس میں کوئی شبہہ نہیں کہ شیخ نے جو کچھ کہا ہے، خوب کہا ہے، ان کی باتیں مضبوط اور پختہ ہیں۔

لیکن پھر بھی یہاں چند باتیں قابل لحاظ ہیں، سب سے پہلی بات تو یہ ہے، کہ ان اقوال سے صاف طور سے یہ نہیں معلوم ہوتا کہ آیا یہ عقلی انوار محسوس اصنام کی حقیقتیں ہیں، تاکہ یہ سمجھا جائے کہ ہر جسمانی نوع کے تمام افراد میں سے ایک فرد مجرد ہوتا ہے، اور باقی مادی، یا واقعہ یہ نہیں ہے، بلکہ ان مجرد انوار میں سے ہر ایک مادی نوع کی مثال ہوتا ہے، افلاطون اور قدیم حکما سے جو بات منقول ہے، اور مشائیوں کے اعتراضات سے جو بات معلوم ہوتی ہے، وہ صراحۃً اس پر دلالت کرتی ہے، کہ یہ عقلی ارباب، مادی اصنام کی نوع ہوتے ہیں، اور اسی کی تائید، ایرانی حکما کے اس طرز عمل سے ہوتی ہے، کہ یہ ہر نوع کے رب کا نام وہی رکھ دیتے ہیں، جو نام خود اس نوع کا ہوتا ہے، حتیٰ کہ وہ گھاس[1] جسے عام طور سے "ہوم" کہتے ہیں، اور جو ان کے مذہبی کاروبار اور پوجاپاٹ میں برتی جاتی ہے، اور اس گھاس کا احترام اور اس کی تقدیس بھی اس نوع کے رب اور صاحب کی نسبت سے کرتے ہیں، اور اسی لیے اس گھاس کو "ہوم ایزد" کہتے ہیں، اور یہی طریقہ تمام انواع میں وہ اختیار کرتے ہیں، مثلاً وہ پانی کے صنم کے صاحب اور رب کو جس کا تعلق عالم ملکوت سے ہوتا ہے، خرداد کہتے ہیں، اور درختوں سے جس کا تعلق ہوتا ہے، اس کو مرداد اگ (؟) اور آگ کو اردی بہشت کہتے ہیں،

لیکن صاحب اشراق نے متقدمین کے کلام کا مطلب، اور صنم کے نام پر جو یہ لوگ ارباب کا نام رکھتے ہیں، اس کو محض اس پر محمول کیا ہے، کہ یہ اس مناسبت اور علیت (سبب و مسبب) کے تعلق پر مبنی ہے، (جو صنم اور رب الصنم کے درمیان ہے) نہ کہ نوعی مماثلت پر، مطارحات میں

---

[1] کتاب میں "النبتۃ التی یسمونہا ھوم" درج ہے، "النبتۃ" کا ترجمہ میں نے گھاس سے کیا ہے، ہندوستان کے آریوں میں بھی "ہوم" کا مذہبی دستور پایا جاتا ہے، لیکن یہاں تو غالباً اس آگ کو کہتے ہیں جس میں گھی وغیرہ جلایا جاتا ہے، ہاں آریوں میں ایک مقدس پودا "سوم" نامی مشہور ہے، ممکن ہے کہ ایران کے آریہ اسی کو ہوم کہتے ہوں،

صاحب الاشراق کا جو قول ہے، اس سے بھی معلوم ہوتا ہے،

جب تم انباذ قلس یا اغاثاذیمون کے متعلق یہ سنو! کہ یہ لوگ اصحاب انواع کی جانب اشارہ کرتے ہیں، تو تمہیں ان کی صحیح غرض پہچاننی چاہیے، یہ خیال نہ کرنا چاہیے کہ یہ لوگ اس کے قائل تھے، کہ نوع کا جو صاحب اور رب ہوتا ہے، وہ جسم یا جسمانی ہے، یا اس کے سر اور ٹانگیں ہوتی ہیں، اور جب تم یہ سنو! کہ ہرمس یہ دعویٰ کرتا تھا کہ ایک روحانی ذات نے جب مجھ پر معارف اور علوم کا القا کیا، تب میں نے اس روحانی ذات سے پوچھا تم کون ہو، تو اس نے کہا کہ میں تمھاری کامل طبیعت اور "طباع تام" ہوں تو اس کا مطلب یہ خیال نہ کرو، کہ وہ روحانی ذات ہماری جیسی ہے"

بہر حال جو باتیں تحقیق طلب ہیں ان میں ایک بات یہ بھی ہے، کہ جب حیوانی وجود میں ٹانگیں، بازو وغیرہ اعضا ہوتے ہیں، تو پھر ایسی مختلف اجزا رکھنے والی ذات کی مثال وہ ذات کیسے ہو سکتی ہے، جو محض نوری اور بسیط ہے؛ خواہ اس بسیط ذات کو خود اس کی اپنی ذات ہی کی حیثیت سے پیش نظر رکھا جائے، یا اس کی نوری ہیئتوں کو بھی اس ملاحظے میں سامنے رکھا جائے، اگرچہ جس چیز سے مثال دی جاتی ہے، اور جس کی مثال دی جاتی ہے، یہ ضروری نہیں ہے، کہ ان دونوں میں ہر اعتبار سے مماثلت اور مشابہت ہو، لیکن یہ تو ضروری ہے، کہ ان دونوں میں جو جوہری شے ہو، وہ دوسرے کے جوہری حصہ کے مقابل واقع ہو، اسی طرح جو عرضی ہو، وہ دوسرے کے عرضی حصے کے مقابل ہو۔

انہی باتوں میں ایک چیز یہ بھی ہے کہ شیخ الاشراق کے خیال کے مطابق تمام ارباب نور اور ظہور کی حقیقت سے آراستہ ہیں، اور ان کے اصنام یا تو مطلق ظلمانی ہوتے ہیں یا برزخی قسم کا وجود رکھتے ہیں، اور ظاہر ہے کہ انوار اور ان کی نورانی کیفیتوں کو برزخی اشیا اور ان کی تاریک و ظلمانی ہیئتوں اور کیفیتوں سے کیا مناسبت ہو سکتی ہے، عجیب بات ہے کہ تمام انوار خواہ مجردات عقلی ہوں یا نفسی ستاروں کے محسوس کو کبی وجود والے ہوں یا عنصری سب کے سب شیخ کے نزدیک صرف ایک ہی بسیط حقیقت ہیں ان میں تجسز

شدت وضعف یا خارجی امور کے بالذات کوئی اختلاف نہیں، اور جو عقلی انوار عرضی ہیں جن کو اصنام کے اصحاب و ارباب کے نام سے یاد کیا جاتا ہے، ان کے آثار اپنی ذات کے اعتبار سے بالکل مختلف ہوتے ہیں، جیسا کہ شیخ الاشراق کی رائے ہے کہ فاعل اور جاعل کا اثر ماہیت ہے، نہ کہ وجود کیونکہ وجود کو وہ ذہنی اعتبار قرار دیتے ہیں، اور یہ ظاہر ہے کہ آثار کا اختلاف یا تو قابل کی جانب سے ہوتا ہے، یا یہ اختلاف فاعل کے اختلاف کا نتیجہ ہوتا ہے، اور جہاں کوئی ایسا اثر ہو جس میں قابل کا سوال ہی نہ ہو، وہاں بجز فاعل کے اس اختلاف کو اور کس کا نتیجہ ٹھیرایا جاسکتا ہے، لامحالہ یہ فاعل ہی کے اختلاف کی جانب منسوب ہوگا، اور جب عقول کے آثار مختلف ہوتے ہیں، اور آثار کا یہ باہمی اختلاف محض قابل کے اختلاف کی وجہ سے نہ ہو، کیونکہ قبول کرنے والی چیزیں اور ان کی صلاحیتیں یہ تو خود انھی عقول کے مختلف معلول ہیں، نیز یہ بھی تو قابل لحاظ ہے کہ خود قبول کرنے والے قابلوں کے لیے تو قابل نہیں ہوتا، اور آثار کے ان اختلافات کو فاعلی قوتوں کے اختلاف کی جانب بھی منسوب نہیں کیا جاسکتا اس لئے کہ ان میں جو کچھ بھی باہمی اختلاف ہے وہ صرف کمال ونقص کا ہے، پس ناگزیر ہے کہ ان کے آثار کے اختلاف کو بھی اسی نوعیت کا خیال کیا جائے، اور یہ بھی ان امور میں سے ایک امر ہے، جس سے یہ اطمینان پیدا ہوتا ہے کہ عقول عالیہ اور مبادئی رفیعہ جو صرف وجودی اور نوری ہستیاں ہیں ان کے آثار بھی وجودوں ہی کو ٹھیرایا جائے، نہ کہ ان ماہیتوں کے کلی معانی کو، اور اسی سے یہ بات بھی معلوم ہوتی ہے کہ وجود کے مختلف پیرایوں، اور مرتبوں میں ماہیتوں کا اختلاف جو پایا جاتا ہے، یہ بھی وجود کے ان مختلف مراتب کا نتیجہ ہے، جو شدت وضعف، تقدیم وتاخیر، ترکیب وبساطت میں مختلف ہوتے ہیں، الحاصل وجودوں کے مختلف لوازم دراصل ان کے مختلف ان مراتب، اور نسبتوں کے نتائج ہیں، جو باہم ان میں پائی جاتی ہیں،

کیا تم عددوں میں، اور اس کے ان مختلف مراتب پر غور نہیں کرتے، جو اپنے اپنے خواص وآثار میں بالکل مختلف ہوتے ہیں، حالانکہ سب کے سب اکائیوں ہی سے حاصل ہوتے ہیں، اور ایک کا عدد سب میں شریک ہے، کیونکہ یہ واقعہ ہے کہ

مراتب، اور نسبتوں کی عجیب و غریب خاصیتیں ہوتی ہیں اور ان کے آثار نہایت حیرت انگیز ہوتے ہیں، جن کو عددی علوم کے ماہرین، اور فن نجوم کے واقف کار خوب جانتے ہیں۔

تنبیہ پس چاہئے کہ متقدمین کے کلام کو اس پر محمول کیا جائے۔ اور اس کا یہ مطلب لیا جائے کہ جسمانی انواع میں سے ہر نوع کے لیے عالم ابداع و ایجاد میں ایک کامل تام فرد ہوا کرتا ہے، وہی دراصل جڑ اور مبدأ ہوتا ہے، اور نوع کے دوسرے افراد اسی کی شاخیں اور اس کے آثار و معلول ہوتے ہیں، اور یہ اس فرد کے کامل اور تام ہونے کا نتیجہ ہے، کہ وہ اپنے کامل اور تام ہونے کی وجہ سے نہ مادے کا محتاج ہوتا ہے، اور نہ کسی ایسے محل کا جو اس سے متعلق ہو بخلاف عام افراد کے کہ وہ اپنے نقص اور ضعف کی وجہ سے خود اپنی ذات میں یا اپنے انفعال میں مادے کے محتاج ہوتے ہیں، اور تم یہ جان چکے ہو، کہ ایک ہی نوع کے مختلف افراد کا کمال اور نقص میں تفاوت ہونا جائز ہے، رہا بعضوں کا یہ قول کہ ایک ہی حقیقت کے متعلق یہ کس طرح درست ہو سکتا ہے، کہ اس کا کچھ حصہ تو بالذات قائم ہو، اور کچھ حصہ غیر کے ساتھ قائم ہو، کیونکہ اگر اس کا ایک حصہ بھی غیر سے بے نیاز ہو جائے گا، تو پھر سب کا بے نیاز ہونا ضروری ہے، میں کہتا ہوں کہ یہ مطلقاً صحیح نہیں ہے، بلکہ یہ حکم صرف کلی متواطی کی حد تک درست ہے، اور یہاں جو بعض وجود کو محل سے بے نیاز قرار دیا گیا ہے، تو یہ اس کے کمال کا اثر ہے، اور کمال اس کی جوہریت کے لوازم میں سے ہے، اسی طرح محل کی جانب ان میں بعض کا احتیاج و انتساب، تو یہ ان کی غایت ضعف و نقص کا نتیجہ ہے، جو ان کی عرضیت کی وجہ سے پیدا ہوتا ہے، پس کسی ایک چیز کا محل میں حلول و پیوست ہونا، یہ اس امر کو ضروری نہیں ٹھیراتا، کہ دوسری چیزیں جو اس کے ساتھ حقیقت میں مشترک ہیں، لیکن باوجود اس اشتراک کے ان میں کمالاً و نقصاً تفاوت بھی ہے، ان کا بھی محل میں حلول ہو، اور وہ بھی کسی محل میں پیوست ہی ہو کر پائے جائیں، اور تم سمجھ چکے ہو گے کہ تمام جسمانی نوعیں، صرف صورت نوعیہ کے ذریعے تقوم پذیر، اور متحقق ہوتی ہیں، ان میں تنوع بھی، اسی صورت نوعیہ سے پیدا ہوتا ہے، جو آخری فصل

کے ساتھ متحد ہوتی ہے، اور ان سب میں مادّہ صرف ایک مبہم امر کی حیثیت رکھتا ہے، یعنے مادّے کے وجود کے معنے صرف اس قدر ہیں، کہ کسی دوسری شے کی صلاحیت وقوت واستعداد کی وہ ایک تعبیر ہے اور بس، جس طرح جنس جو اسی مادّے سے ماخوذ ہوتا ہے، وہ صرف ایک ناقص ماہیت ہوتی ہے، اور فصل کے ساتھ متحد ہوتی ہے، باقی اس کے سوا مرکبات میں جتنی صورتیں اور کیفیتیں یا قوتیں وغیرہ ہوتی ہیں، جو فصلوں کے مبادی ومنشا ہوتے ہیں، ان کی حیثیت شرائط اور آلات اور ایک ہی ذات واحد کے فروع یا شاخوں کی ہوتی ہے، اور وہی نوع کے رب اور صاحب کا صنم ہوتا ہے، جس طرح وہ سب اپنے اپنے انواع کے ارباب واصحاب کے اصنام ہوتے ہیں، ان کی نسبت اس نوع کی طرف وہی ہوتی ہے، جو شاخوں کو کسی ایک جڑ سے ہوتی ہے، نوری ارباب میں جو عقلی کیفیتیں اور معنوی نسبتیں پائی جاتی ہیں، ان کے ظلال اور سایوں کا بھی یہی حال ہے، اسی طرح نوع انسانی کے صاحب اور رب کی نسبت جب روح القدس کو بھی اس کے ساتھ تصور کیا جائے تو اس وقت حیوانی اور نباتی انواع کے ارباب اور صاحبوں کے ساتھ نوع انسانی کے رب کو وہی نسبت ہوتی ہے، جو ان حیوانی ونباتی انواع کے اصنام کو انسانی نوع کے صنم کے ساتھ ہے، روح القدس کا ذکر نوع انسانی کے رب کے ساتھ جو میں نے کیا تو اس سے مراد وہ عقل ہے، جو اپنے فیوض نوع انسانی کے رب پر نازل کرتی رہتی ہے!

الغرض تمام مادی صورۃ نوعیہ، مثلاً انسانیت، فیلیت، فرسیت، وغیرہ جتنی نوعی صورتیں ہیں، اگرچہ ہمارے اس عالم میں اس امر کی محتاج ہیں، کہ کسی محسوس حسی مادے میں ان کا قیام ہو، لیکن عالم علوی میں وہ اس قیام کے محتاج نہیں ہیں، بلکہ اس عقلی دنیا میں وہ مادّے سے مجرد ہوتی ہیں، اور ان کا قیام بذات خود ہوتا ہے، اور جن چیزوں کا اس میں قیام ہوتا ہے، ان سے وہ مستغنی اور بے نیاز ہوتی ہیں، ٹھیک جس طرح وہ ذہنی صورتیں جو خارجی امور سے ماخوذ ہوتی ہیں، ان کا شمار ان اعراض میں کیا جاتا ہے، جن کا قیام بالذات نہیں، بلکہ ذہن میں ہوتا ہے، اگرچہ یہ ذہنی صورتیں ایسے جواہر سے ماخوذ ہوتی ہیں، جو

قائم بالذات ہوتے ہیں، گویا یہی نسبت جسمانی انواع کی صورتوں کو ان مجرد عقلی مثل افلاطونیہ سے ہوتی ہے، کہ وہ صورتیں اگرچہ مادّے میں قائم ہوتی ہیں، لیکن ان کے افلاطونی مثل مجرد ہوتے ہیں، اور اس کی وجہ یہ ہے، کہ عقلی مجرد صورتوں میں خود اپنی ذات کے اعتبار سے کمالیت ہوتی ہے، اور اس حیثیت سے وہ ایک تام اور کامل ماہیت ہے، اسی لیے اس کو کسی محل میں قیام کی ضرورت نہیں ہوتی، باقی ان کی جسمانی صورتیں جو ان مجردات کے اصنام ہیں، تو ان میں ایک خاص قسم کا ایسا نقص ہوتا ہے، جس کی وجہ سے کسی محل میں قیام کرنے کی طرف وہ مجبور ہوتی ہیں، کیونکہ وہ غیر کے لیے کمال ہوتی ہیں، اس لیے ان کا بالذات قیام ناممکن ہے، جیسے وہ جوہری صورتیں جو ذہن میں موجود ہوتی ہیں، اور خارجی وعینی مادّے سے ماخوذ ہوتی ہیں، کہ ذہن میں وہ مادّے سے مجرد ہوتی ہیں، لیکن خارج میں ان کا تحقق مادّے کے ساتھ ہوتا ہے، یہی حال ان عقلی صورتوں کا ہے جو انواع کے ارباب ہوتے ہیں کہ عالم عقل میں اگرچہ وہ مادّے سے مجرد ہوتی ہیں، لیکن ان کے اصنام اور ان کے جسمانی سایے و اظلال یعنے نوعی صورتیں مادّے سے مجرد نہیں ہوتیں۔

"عالم لاہوت" میں جو عقلی صورتیں بالذات قائم ہوتی ہیں، "مثل" سے جو ان کی تعبیر کی جاتی ہے، اس سے کسی کو یہ خیال نہ پیدا ہو، کہ حکما کے ان بزرگوں کا یہ اعتقاد تھا کہ "موجد حق" یعنے اللہ تعالےٰ نے ان کو اس لیے پیدا کیا ہے، کہ انواع کے یہ ارباب ان چیزوں کے لیے جو ان کے ماتحت اور ان سے متعلق ہیں، ان کے لیے یہ قالب اور سانچے کا کام دیتے ہیں، کیونکہ اس قاعدے کی بنیاد پر کہ قالب سے ہمیشہ وہ چیز جس کے لیے وہ قالب بنایا جاتا ہے، اشرف اور اعلیٰ ہوتی ہے، اس لیے کہ مقصود قالب نہیں بلکہ وہ چیز ہی ہوتی ہے، جو اس قالب میں ڈھالی جاتی ہے، حالانکہ ان "عقول مجردہ" کے متعلق یہ بات کسی طرح درست نہیں ہو سکتی، کیونکہ یہ لوگ تو مشائیوں سے بھی زیادہ اس باب میں مبالغے سے کام لیتے ہیں کہ عالی اور اشرف کے لیے کسی طرح جائز نہیں ہو سکتا، کہ وہ ادنیٰ اور اسفل کے لیے ہو، بلکہ ان بزرگوں کا تو یہ اعتقاد ہے، کہ جسمانی انواع کی صورتیں، دراصل ان نوری

اور عقلی ارباب کے اصنام اور اظلال ہیں، اور شرافت و کمال کے لحاظ سے ان دونوں میں کوئی نسبت ہی نہیں ہے، آخر اس کے کچھ معنے بھی ہو سکتے ہیں کہ حق تعالیٰ اشیا کی ایجاد میں قالبوں اور سانچوں کا محتاج ہے، تاکہ اپنی صنعت اور کاریگری کا ان کو خاکہ اور نقشہ بنائے، اور اگر ہر شے کے ایجاد میں اس کی ضرورت ہو گی، تو پھر ان قالبوں اور سانچوں کے لیے بھی دوسرے سانچوں کی ضرورت ہو گی، اسی طرح یہ بات لامحدود حد تک کھنچتی چلی جائے گی، اب اگر اس پر تم یہ اعتراض کرو، کہ اس مسلک کی تائید کر کے تم معلم اول (ارسطو) کی مخالفت کر رہے ہو، کہ اس نے تو اس خیال کی تردید کی ہے، میں کہتا ہوں کہ حق و صداقت پیروی و اتباع کا زیادہ مستحق ہے، نیز ارسطو نے جس چیز کی تردید کی ہے، وہ دراصل وہ عام خیال ہے جو افلاطون اور قدما کے ظاہر کلام سے عامۃ الناس سمجھتے تھے، کیونکہ ان لوگوں کا دستور تھا کہ وہ مسائل کو رمز و کنایے مجاز و استعارہ کے رنگ میں بیان کیا کرتے تھے خصوصاً اس خاص بحث میں، کہ اپنی بلندی و شرف کی وجہ سے بڑے بڑے زبان درازوں کی گرفت اور احاطۂ بیان میں وہ نہیں آسکتی تھی، یہ بھی ہو سکتا ہے، کہ ارسطو اس مسلک کی تردید محض حب جاہ کی بنیاد پر کرتا تھا، اور عام لوگوں سے میل جول رکھنے، بادشاہوں، اور سلاطین کی صحبتوں میں آنے جانے کے یہ لازمی نتائج ہیں،

ورنہ ارسطو کی کتاب " اثولوجیا " کے دیکھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کا مذہب بھی اس باب میں وہی تھا، جو اس کے استاد کا تھا، یعنے وہ بھی انواع کے لیے مُثُل عقلیہ اور ایسی مجرد نوری صورتوں کا قائل تھا، جن کا قیام بذات خود "عالم ابداع" میں ساہے، (یعنے اس عالم میں ہے جہاں چیز سے چیز نہیں پیدا ہوتی، بلکہ یکایک نیست سے چیزیں ہست ہوتی ہیں) اثولوجیا کے میمر چہارم میں وہ لکھتا ہے:

> "اس عالم کے پرے دوسرا آسمان اور دوسری زمین ہے، وہاں دریا بھی ہیں، اور حیوان بھی، نباتات بھی ہیں اور آسمانی آدمیوں کا گروہ، بھی وہاں پایا جاتا ہے، اس عالم کی ساری چیزیں آسمانی ہیں، وہاں

قطعاً کسی قسم کی کوئی زمینی شے موجود نہیں ہے"

اسی کتاب میں وہ لکھتا ہے۔

"یہ محسوس انسان، عقلی انسان کا صنم ہے، اور عقلی انسان روحانی وجود ہے اس کے سارے اعضا بھی روحانی ہوتے ہیں، اس کی آنکھ کی جگہ ہاتھ کی جگہ سے جدا نہیں ہے، اور نہ مختلف اعضا کے مقامات جدا جدا ہیں، بلکہ سب کے سب ایک ہی جگہ اکٹھے ہیں"

پھر وہی میمر ہشتم میں لکھتا ہے۔

"وہ چیز جس کے ذریعے سے آگ یہاں اثر انداز ہوتی ہے، اور عمل کرتی ہے، یہ چیز در اصل ایک "آتشی زندگی" کا نتیجہ ہے، اور وہی "نار صادق" اور "آتش حق" ہے، پس وہ آگ جو عالم اعلیٰ میں ہماری اس آگ سے اوپر ہے، وہ آگ کہلانے کی زیادہ مستحق ہے، پس اگر وہ "نار صادق وحق" ہے، تو لامحالہ ماننا پڑے گا، وہ زندگی ہے، اور اس کی زندگی، اس آگ کی زندگی سے بلند و برتر ہے، کیونکہ یہ آگ تو اس آگ کا صنم ہے، پس ظاہر ہوا کہ عالم اعلیٰ میں جو آگ ہے، وہ زندہ ہے، اور وہی آگ اس آگ کی تھامنے والی اور اس میں زندگی کا فیض پہنچانے والی ہے، اور یہی رنگ وہاں کے پانی وہوا کا ہے، کہ یہ دونوں وہاں زندہ ہیں، جس طرح اس عالم میں لیکن وہاں کے پانی وہوا میں زندگی زیادہ ہے، کیونکہ وہی تو یہاں کے پانی وہوا کو زندگی بخشتے ہیں"

پھر اسی میں لکھتا ہے:

یہ عالم محسوس، کل کیا ہے، صرف اس عالم کی مثال اور صنم ہے، پس اگر یہ عالم زندہ ہے، تو پھر اس عالم اول کو بدرجۂ اولیٰ زندہ ہونا چاہیے۔ اور اگر یہ عالم کامل اور تام ہے، تو اس عالم کو بدرجۂ اولیٰ تام سے بھی زیادہ اتم اور کامل سے بھی زیادہ اکمل ہونا چاہیے کیونکہ وہی تو اس عالم کی چیزوں پر زندگی، قوت، کمال، دوام کے ساتھ

فیاضی کر رہا ہے۔

پس اگر عالم اعلیٰ کمال کے انتہائی حد پر ہے، تو اس کا لازمی نتیجہ یہ ہے، کہ وہاں وہ سب کچھ ہو، جو یہاں ہے، البتہ وہاں چیزیں قسم اور نوعیت کے لحاظ سے اعلیٰ و اشرف ہیں، جیسا کہ میں بار بار کہتا ہوا چلا آرہا ہوں، پس وہاں جیتے جاگتے آسمان ہیں، اور ان آسمانوں میں اسی طرح تارے ہیں جس طرح ان آسمانوں میں ہیں، لیکن ان ستاروں سے زیادہ روشن اور زیادہ مکمل ہیں، اور وہ باہم اس طرح بکھرے ہوئے نہیں ہیں، جیسا کہ یہاں معلوم ہوتا ہے، اور یہ اس لیے ہے، کہ وہ جسمانی نہیں ہیں، اور وہاں زمین بھی ہے، لیکن اس کا کوئی حصہ شور نہیں ہے، بلکہ سب کی سب آباد ہے، اور اس میں سب طرح کے جانور ہیں، وہاں وہ زمینی طبیعت بھی ہے، جو یہاں ہے، اسی میں نباتات حیات اور زندگی کے اندر بوئے گئے ہیں۔

اس میں دریا بھی ہیں، اور رواں نہریں، لیکن ان کی روانی حیات اور زندگی کے ساتھ ہے، ان میں تمام آبی حیوانات ہیں، اور وہاں اسی طرح ہوائی جانور جیتے جاگتے ہیں، جو اسی ہوا کے مشابہ ہوتے ہیں، بہرحال جملہ اشیاء وہاں کی زندہ ہیں، آخر وہ کیوں زندہ نہ ہوں کہ ان کا قیام ایسے عالم میں ہے، جو صرف زندگی محض ہے، ایسی زندگی کہ جو موت کی آلودگی سے قطعاً پاک ہے، اور وہاں کے جانوروں کی فطرت وطبیعت وہی ہے، جو یہاں کے جانوروں کی ہے، البتہ ان کی طبیعت یہاں کی طبعیت سے زیادہ بلند اور برتر اعلیٰ و اشرف ہے، کیونکہ وہ عقلی طبیعت ہے، حیوانی نہیں۔

اور اگر کوئی میرے اس قول کا انکار کرے، اور کہے کہ عالم اعلےٰ میں حیوان، آسمان، زمین، اور ساری چیزیں کس طرح ہو سکتی ہیں،

تو میں کہوں گا کہ عالم اعلیٰ تو ایک کامل زندہ نظام "

کا نام ہے، جس میں سب کچھ ہے، کیونکہ اس کی آفرینش اس آفریدگار اول سے ہوئی ہے، جو ہر طرح سے تام اور کامل ہے، پس اس عالم میں ہر قسم کی جانیں ہیں، ہر قسم کی عقلیں ہیں، وہاں قطعاً کسی قسم کا کوئی احتیاج و فقر نہیں ہے کیونکہ وہاں کی جتنی چیزیں ہیں، غنا اور زندگی سے بھرپور اور معمور ہیں، گویا کہ وہاں زندگی جوش مار رہی اور کھول رہی ہے، اور اس زندگی کی روانی صرف ایک ہی سرچشمہ سے ہے، ایسا نہیں ہے کہ گویا وہاں صرف گرمی اور حرارت ہے، بلکہ وہاں ایک ہی کیفیت ہے، جس میں تمام کیفیتیں ہیں، جس میں ہر قسم کا مزہ پایا جاتا ہے، میں یہ کہہ سکتا ہوں کہ تم ایک ہی کیفیت میں شیرینی اور تمام مشروبات اور مزے کی جو جو چیزیں ہیں ان کے مزے بھی پاؤگے، اور ان کی ساری قوتیں بھی اسی میں ساری پاکیزہ خوشبوئیں اور باس پائی جاتی ہے، اور ہر طرح کے رنگ جو نگاہوں کو محسوس ہو سکتے ہیں، اور وہ ساری چیزیں جن کا اثر قوت شنوائی پر پڑتا ہے، یعنے ہر طرح کے راگ اور آوازیں، اور تمام وہ باتیں جو ہمارے احساسات پر اثر انداز ہوتی ہیں، اور یہ سب کے سب ایک بسیط کیفیت میں موجود ہیں، جیسا کہ میں نے بیان کیا، کیونکہ وہاں کی وہ کیفیت عقلی اور حیوانی زندگی رکھنے والی ہے، اس میں وہ ساری کیفیتیں سما جاتی ہیں، جن کا میں نے ذکر کیا۔ اور کسی چیز سے اس کی گنجائش کا دائرہ تنگ نہیں ہے، اسی کے ساتھ "باہم ایک دوسرے کے ساتھ ملنے کی وجہ سے نہ ان میں اختلاط اور گڑبڑ پیدا ہوتی ہے، اور نہ اس وجہ سے ان میں کوئی بگاڑ اور خرابی پیدا ہوتی ہے، بلکہ سب کی سب اپنی اصلی حالت میں محفوظ رہتی ہیں، کیونکہ ان میں ہر ایک خود اپنی ذات کے ساتھ قائم ہیں۔"

پھر اسی کتاب کے حصۂ سیم دہم میں لکھتا ہے۔

جتنی طبیعی صورتیں اس عالم میں ہیں، وہی اس عالم میں بھی ہیں،

البتہ جو وہاں ہیں وہ یہاں کی صورتوں سے اعلیٰ اور افضل ہیں، اور اس کی وجہ یہ ہے، کہ یہاں ان کا تعلق ہیولیٰ سے ہوتا ہے، اور وہاں وہ بغیر ہیولیٰ کے پائی جاتی ہیں، پس جتنی طبعی صورتیں یہاں ہیں، وہ وہاں کی صورتوں کے صنم ہیں، اور ان سے مشابہت رکھتی ہیں، پس وہاں بھی آسمان ہیں اور زمین ہے، جانور ہیں اور پانی ہے، ہوا ہے، آگ ہے، اور جب وہاں یہ ساری صورتیں ہیں تو کوئی وجہ نہیں کہ وہاں نباتات نہ ہوں، اس پر کوئی کہنے والا اگر یہ کہے کہ عالم اعلیٰ میں اگر نباتات ہیں، تو وہاں وہ کس طرح ہیں، یا اگر وہاں آگ اور زمین ہے، تو کس طرح ہیں، اب دو ہی حال ہے، یا تو وہاں یہ دونوں زندہ ہیں، یا مردہ، اگر یہ مانا جائے کہ وہاں بھی وہ مردہ ہی ہیں، جس طرح یہاں ان کا حال ہے، تو سوال ہوتا ہے، کہ پھر ان کی وہاں ضرورت ہی کیا ہے، اور اگر وہاں وہ زندہ ہیں، تو کس طرح زندہ ہیں؟

میں کہتا ہوں کہ نباتات کے متعلق تو ہم کہہ سکتے ہیں کہ وہاں بھی وہ زندہ ہیں، اور اس کی وجہ یہ ہے، کہ نباتات میں ایک ایسی بات کارفرما نظر آتی ہے، جسے ہم زندگی سے تعبیر کر سکتے ہیں، اور جب مادی اور ہیولانی نباتات میں زندگی نظر آتی ہے تو اس کے لیے کسی نہ کسی قسم کا نفس بھی ماننا پڑے گا، اور اس بنیاد پر عالم اعلیٰ کے نباتات اس کے زیادہ مستحق ہیں، کہ اس میں زندگی کی یہ کیفیت ہو، اور اسی کو "نبات اول" سمجھنا چاہیے، البتہ یہ بات ضرور ہے، کہ وہاں کے نباتات اعلیٰ و اشرف قسم کے ہوں، کیونکہ جو بات (زندگی کے متعلق) ان نباتات میں نظر آتی ہے، یہ اسی عالم کے نباتات کی حیاتی کیفیت کا نتیجہ ہے، لیکن اس کے ساتھ یہ بات بھی ہے، وہاں کے نبات میں زندگی کی جو کیفیت پائی جاتی ہے، وہ صرف ایک کلی امر ہے، اور یہاں کے نباتات میں

جو مختلف زندگیاں پائی جاتی ہیں یہ سب اسی کے متعلقات میں سے ہیں، اور ظاہر ہے، کہ یہاں کے نباتات میں زندگی کی یہ کیفیتیں بہت سی مختلف شکلوں میں ہیں، اور یہ سب جزئی رنگ میں ہیں، الغرض اِس عالم کے سارے نباتات جزئی ہیں، اور اسی نبات کلی سے ان کا وجود موجود ہوا ہے، وہاں، جب کوئی شخص کسی نبات کو تلاش کرے گا، تو اسی "کلی نبات" میں اس کو وہ مل جائے گا، اور اگر واقعے کی شکل یہی ہے، تو پھر میں کہتا ہوں کہ یہ نباتات اگر زندہ ہیں تو وہاں کے نبات کا زندہ ہونا بدرجۂ اولیٰ ضروری ہے، کیونکہ اصل نبات تو وہی "نبات اول حق" ہے، اور یہاں کے نباتات تو دوسرے تیسرے درجے کے نباتات ہیں، کیونکہ یہ تو اسی "نبات اول" کے صنم ہیں، اور یہاں کے نباتات اسی لیے زندہ ہیں کہ وہاں کا نبات اپنی زندگی سے اس کو فیض پہنچاتا رہتا ہے،

باقی رہی وہ زمین جو وہاں ہے، آیا زندہ ہے، یا مردہ، تو اس کا جاننا اس پر موقوف ہے، کہ پہلے یہ جاننا چاہئے کہ خود یہ ہماری زمین کیا ہے، جب یہ زمین اسی زمین کا صنم ہے، تو میں کہتا ہوں کہ اس زمین میں بھی ایک خاص قسم کی زندگی ہے، اور اس میں بھی ایک ایسی بات ہے، جو یہاں کارفرما ہے، پس اگر یہ محسوس زمین جو بجائے صنم کے ہے، زندہ ہے، تو پھر اس عقلی زمین کو بدرجۂ اولیٰ زندہ ہونا چاہیے اور اسی کو "ارض اولیٰ" "پہلی زمین" قرار دینا چاہئے، اور یہ کہ ہماری یہ زمین اس زمین کے اعتبار سے دوسرے درجے کی زمین ہے اور اُس زمین کے ساتھ مشابہ ہے،

نیز جتنی چیزیں عالم اعلیٰ میں ہیں، وہ سب کی سب صرف روشنی اور ضیا ہیں، کیونکہ وہ "ضوءِ اعلیٰ" اور "نورِ برتر" میں ہیں اور اسی لیے وہاں ہر ایک ہر شے کو اپنے مقابل والے رفیق میں دیکھتا ہے، اور اسی لیے ایک سب سب میں ہیں اور سب ایک میں ہیں، اور وہی ایک "کل" ہے اور وہی وہ "نور" ہے جو سب پر گزرتا ہے،

اس کی کوئی حد و نہایت نہیں ہے' اور اسی لیے ان میں ہر ایک "عظیم"
اور "بڑا" قرار پایا"

یہ ہیں ارسطو کے شریف کلمات جن کو عبد المسیح بن عبد اللہ الحمصی نے نقل کیا' اور یعقوب بن اسحاق کندی' نے جن کی تصحیح کی' ظاہر ہے' کہ اس میں "مثل افلاطونیہ" کی تصریح واضح اور صاف لفظوں میں کی گئی ہے' اور یہ کہ تمام کونی اشیا جو اس عالم میں پیدا ہوتے رہتے ہیں' ان کی عالم عقل میں نوری صورتیں ہیں' اور انسان جب کلی معقولات کا ادراک کرتا ہے' تو اس کی رسائی ان ہی نوری ہستیوں تک ہو جاتی ہے' اگرچہ بدن کے ساتھ متعلق ہونے کی وجہ سے تاریکیوں اور کدورتوں کی بدولت ان کا ادراک ناقص قسم کا ہوتا ہے' جس طرح ہماری آنکھ کسی ایسی چیز کو دیکھے جو دور ہوتے کے ساتھ ابر آلود اور غبار آلود فضا میں ہو' اور اسی لیے آدمی ان عقلی امور کو جو صرف انیات اور نری ہستیاں ہیں' اور جو بذات خود تشخص پذیر ہیں' اور جو صرف انوار ہیں اور بذات خود واضح و روشن ہیں لیکن اسے وہ کچھ مبہم مبہم سی کلی رنگ میں نظر آتی ہیں' یعنے بہتوں پر صادق آنے کی صلاحیت ان میں پاتا ہے' جیسے دور سے کوئی ڈھانچہ یا پیکر نظر آئے' تو آدمی اس کے متعلق کبھی انسان کبھی گھوڑا کبھی درخت ہونے کا خیال کرتا ہے' لیکن چونکہ اس ڈھانچے یا پیکر کا محل وقوع متعین ہوتا ہے' اس لیے اس کے متعلق ان مختلف چیزوں میں سے بجز ایک کے اور کوئی بات سوچ نہیں سکتا' بخلاف ان عقلی امور اور معلومات کے کہ ان کو عدد کے اعتبار سے کثیر تصور کر سکتا ہے' اسی لیے جائز قرار دیتا ہے' کہ کثیرین پر وہ صادق آئے' کیونکہ یہاں جگہ اور وضع معین نہیں ہوتی۔

خلاصہ یہ ہے' کہ کلیت اور عموم کا سارا دارومدار وجود کے ضعف پر مبنی ہے' اور یہ بات کبھی تو اس لیے ہوتی ہے' کہ وہ شے پیکری اور شبحی وجود رکھتی ہے' خواہ اس کی یہ کیفیت ذات کے لحاظ سے ہو' یا ماہیت کے اعتبار سے' اور کبھی یہ بات اس لیے ہوتی ہے کہ جاننے والے کے سامنے "معلوم" کا تحصل اور اس کی یافت مادی رنگ کے سوا اور کسی ذریعے سے کامل طور پر محسوس نہیں ہوتی'

اور یہ جاننے والی قوت کی کمزوری اور ضعف کا نتیجہ ہوتا ہے، اور اسی کا یہ نتیجہ ہے کہ ایسے وجودی امور جو نورانی اور عقلی چمک دمک والے ہوتے ہیں، اُن کے بلا حجاب ادراک سے یہ قوت قاصر ہوتی ہے، اور ان کو بغیر کسی شک کے پردے کے وہ دیکھ نہیں سکتی کہ اس قوت کا تعلق مادّے اور ہیولیٰ کے ظلمات و تاریکیوں سے ہوتا ہے،

اجمالی بیان کے ذریعے سے مباحث کی تکمیل

قدیم حکماء اور ان کے گروہ میں یہ دعویٰ پایا جاتا ہے کہ عالم محسوس کے تمام انواع جوہری ہوں یا عرضی ان کے بالمقابل عالم عقلی میں ایک اور عقلی و مثالی دنیا ہے اب اس دعوے کی بعضوں نے یہ تعبیر کی کہ یہ لوگ مثالی پیکروں کے قائل تھے جو مقدار بھی رکھتے ہیں، اور بعضوں نے یہ خیال کیا کہ اس سے ان کا اشارہ ان علمی صورتوں کی جانب ہے جو حق تعالیٰ کے علم میں قائم ہیں، جیسا کہ مشائیوں کا مسلک مشہور ہے، وہ یہ کہتے ہیں کہ قدیم حکماء سے جو یہ بات روایت کی جاتی ہے، کہ یہ صورتیں بذات خود قائم ہیں، اس کا مطلب یہ ہے کہ یہ صورتیں حق تعالیٰ کی ذات کے ساتھ قائم ہیں، اور ظاہر ہے، کہ ان صورتوں کو جتنا قرب ذات حق سے ہے، اور ان کا ٹھیراؤ جس قدر خدا کی ذات سے ہے، ایسا تعلق خود ان کو اپنی ذات سے بھی نہیں ہے، اس لیے کہ انکی نسبت اپنی ذات کیطرف امکان کی ہے، اور اپنے قیوم یعنے حق تعالیٰ سے ان کو وجوب کی نسبت ہے

اور بعضوں کا خیال ہے، کہ ان حکمائے قدیم کی مراد 'رب النوع' ہے، جو طلسم کا صاحب ہوتا ہے، کیونکہ ہر جرمی نوع 'اور برزخی طلسم' کے لیے ایک عقل ہوتی ہے، جو اس جرمی نوع اور برزخی طلسم کو سنبھالے ہوئے اور تھامے ہوئے ہوتی ہے، اور ان کے لیے ایک نور ہوتا ہے، جو ان کی تربیت و پرداخت کرتا ہے، اور اس عقل اور نور کی کلیّت کے معنے یہ نہیں ہیں، کہ وہ بہتوں پر صادق آتا ہے، کیونکہ وہ اجرام کے، جزئیات اور برزخوں کے اشخاص پر صادق نہیں آتا، اس لیے کہ وہ تو مادّے سے پاک نوری ہستیاں اور عقول مقدسہ ہیں، پس ان کی کلیّت کے فقط یہ معنے ہیں کہ نوعی طلسم کے تمام اشخاص اور افراد کے ساتھ ان کے فیض اور بخشش کا تعلق مساوی ہے،

اور بعضوں نے یہ توجیہ کی ہے، کہ ان کا مقصد ان عقلی صورتوں سے

اس عالم کی یہی مادی اور ہیولانی صورتیں ہیں، لیکن انھی مادی اور ہیولانی صورتوں کو عقلی صورتیں ایک خاص شرط اور اعتبار کی بنیاد پر قرار دیا جاتا ہے، یعنے مبدء اول (حق تعالیٰ) کے سامنے ان مادی صورتوں کو جو حضور اور ظہور حاصل ہے، اور خدا کے سامنے جو یہ کھڑی رہتی ہیں، اور علم الٰہی سے ان کی ذاتیں جو کسی طرح غائب نہیں ہو سکتیں، اس اعتبار سے انھی کو عقلی صورتیں کہدیتے ہیں، کیونکہ اس اعتبار سے گویا وہ مادّے سے مجرد ہوتی ہیں، اور زمانی قیود، اور حسی ہیئتوں، مادی آلودگیوں سے پاک ہوتی ہیں، کہ اس وقت یہ چیزیں حق تعالیٰ کے آگے شہود وحضور سے مانع نہیں ہوتیں، پس یہ صورتیں حق تعالیٰ کے لیے اسی طرح کے معلومات ہیں جس طرح تمام کلیات اور مجردات خدا کے سامنے حاضر وموجود ہیں؛

میں کہتا ہوں کہ یہ ان بڑے بڑے جلیل القدر حکما، اور دنیاوی آلائشوں سے پاک برگزیدہ نفوس مخلوقات اور ان کی آفرینش کے اصل مقصد تک پہنچنے والے اصحاب نے در اصل یہ فیصلہ فرمایا ہے، کہ اشیاء سے جو صورتیں عقل حاصل کرتی ہے، مادّے سے مجرد ہو کر بذات خود قائم ہوتی ہیں اور اسی وقت ان کی یافت اہل عقل وارباب عرفان کو ہوتی ہے، یعنے مادّے سے مجرد اور پاک کر کے عقل جب ان کو حاصل کرتی ہے، تب ان کے عقول کو ان صورتوں کی معرفت حاصل ہوتی ہے، بہر حال ان صورتوں کے لیئے اس قسم کا وجود ضرور ثابت ہوتا ہے، اب یا تو ان کا قیام بذات خود ہوتا ہے، یا ہمارے کسی ادراکی وعلمی محل میں وہ پیوست اور حلول ہوتی ہیں، شق ثانی باطل ہے، ورنہ چاہئے کہ پھر یہ صورتیں اپنے محل سے یعنے نفس سے غائب نہ ہوں، خصوصاً ایسے نفوس سے جو پاک وصاف ستھرے ہوں، نیز ان کے حلول کی کیفیت بھی تو معلوم نہیں، اس پر اگر یہ کہا جائے، کہ جس وقت یہ صورتیں نفس سے غائب ہوتی ہیں، اس وقت وہ نفس میں موجود نہیں رہتیں، اور نہ اس کے ساتھ ان کا قیام ہوتا ہے، بلکہ ایسی حالت میں ان کا قیام ایک ایسے عقلی جوہر میں ہوتا ہے، جو معقولات اور معلومات کا خزانہ ہے، پھر جب نفس کو اس عقلی جوہر سے کسی قسم کا اتصال حاصل ہوتا ہے، اور نفس اس کی طرف توجہ کرتا ہے، تب اس صورت کا علم اس کو پھر حاصل ہو جاتا ہے، کیونکہ

نفس اس وقت اس صورت کے علم کا مستحق ہو جاتا ہے۔

میں کہتا ہوں کہ قطع نظر ان خرابیوں کے جو اس نظریے میں پیش آتی ہیں یعنے نفس میں صورتوں کے چھپنے کا نظریہ، جہاں اس میں وہ خرابیاں ہیں جن کا ذکر پہلے بھی آچکا ہے، اب ایک اور خرابی یہ لازم آتی ہے، کہ ایسے حقائق اور انواع جن کی ذات میں کثرت ہے، اور جو وجود میں باہم ایک دوسرے کے ہم سر ہیں، ان کی صورتوں کا نقش عقلی جوہر میں قائم ہو، کہ یہ بالکل بے بنیاد اور غلط بات ہے، اس لیے کہ عقلی مبادی میں اپنے ماتحت کی صورتوں کا منطبع ہونا، درست نہیں ہو سکتا، کیونکہ ایسی صورت میں اعلیٰ کو ادنیٰ سے فائدہ اٹھانے والا ماننا پڑے گا، اور یہ کہ اعلیٰ سافل سے اثر پذیر ہو، ادنیٰ کے ذریعے سے اعلیٰ اپنے کمالات حاصل کرے، قدما اس کے محال ہونے کا دعویٰ نہایت شد و مد سے کرتے ہیں، یہ ان قدما کا خیال ہے، جو معلم اول کے ماننے والے اور اس کے متبعین میں ہیں، پس اب یہی صورت باقی رہتی ہے، کہ جوہر عقلی پر ان صورتوں کا فیضان اوپر سے ہوتا ہے، اگر یہ تسلیم کیا جاتا ہے، تو اب یہ خرابی پیش آتی ہے، کہ " واحد حق " سے کثیر چیزوں کا صدور ہو، یا حق تعالیٰ کی ذات میں اشیا کی صورتوں کا حصول ہے، یہ ماننا پڑے گا، حالانکہ حق تعالیٰ کی ذات اس سے بلند و برتر ہے، اور یہ ساری باتیں اشراقی حکما کے نزدیک نہایت ہی ناگوار و ناجائز ہیں۔

نیز اس بنیاد پر یہ تسلیم کرنا پڑے گا، کہ جس وقت نفس ان صورتوں کی ذات کو اور ان کے حقائق کا ادراک کرے، اس وقت ان صورتوں کے محل اور ان کے حلول کی جو کیفیت ہو، وہ بھی نفس سے غائب نہ ہو، کیونکہ علم تو نام ہی اس کا ہے، کہ مجرد ذات کے سامنے سے چیز اوجھل اور غائب نہ ہو، اور جو چیز غائب نہ ہو، اس کے محل کا نہ غائب ہونا، اشراقی طور پر نہیں، بلکہ یوں بھی ضروری ہے، اور اسی طرح حلول کی جو کیفیت محل میں ہو، اس کو نہ غائب ہونا چاہئے، کہ یہ اس کے وجود اور پائے جانے کا ایک طریقہ ہے، جس طرح اس کو فرض کیا گیا ہے، (اور چونکہ ایسا نہیں ہے) اس لیے ثابت ہوا کہ یہاں ایسے کلی امور موجود ہیں، جو بذات خود قائم ہیں، یعنے ان کا وجود کسی محل میں نہیں ہے

اور وہ اپنے تمام مادی جزئیات اور کلیات پر منطبق ہیں، جب ان کلیات کو تجرد اور عدم تجرد دونوں اعتبار سے نہ لحاظ کیا جائے، اور جب جزئیات کو ان کے مادے اور شخصی قیود، اور محسوس کونی صفات سے مجرد اور پاک فرض کیا جائے، الغرض ان کلی امور کے اشتراک کی شکل وہی ہوتی ہے، جو ان صورتوں کے اشتراک کا حال ہے، جو ذہن کے ساتھ قائم ہوتی ہیں، اور ان کی کلیت اسی قسم کی ہوتی ہے، جیسے ان ذہنی صورتوں کی کلیت ہوتی ہے، اور اس طرز تعبیر پر وہ خرابیاں قطعاً پیش نہیں آتیں، باقی عام کتابوں میں جو یہ بات پائی جاتی ہے، کہ خارج میں کلی کا وجود بحیثیت کلی ہونے کے ناممکن ہے، تو انہی دلائل سے کلی کے وجود کو ذہن میں بھی ممتنع ٹھیرایا جاسکتا ہے

ایک عقدے کی گرہ کشائی

مثل اور تعلیمات کو باطل کرتے ہوئے شیخ رئیس نے الٰہیات شفا میں بھی اسی قول کا ذکر کیا ہے، جس کا خلاصہ یہ ہے "کہ اگر تعلیمی ہستیوں (یعنے مقداری موجودات) کے لیے ایک اور ایسا تعلیمی وجود فرض کیا جائے، جو اس محسوس تعلیمی وجود کے سوا ہو، تو اب سوال ہوتا ہے" کہ محسوسات میں کوئی تعلیمی وجود ہے یا نہیں، اگر کوئی محسوس شے تعلیمی نہیں ہوتی، تو اس کا لازمی نتیجہ یہ ہے کہ کوئی مدوّر (گول) مربع محسوس ہی نہ ہو، اور جب یہ محسوس ہی نہ ہوں گے، تو پھر ان کے اثبات کا آخر طریقہ کیا ہوگا، بلکہ وہ چیز بھی تو باقی نہیں رہے گی، جس کی وجہ سے ان کا خیال ہمارے اندر پیدا ہوتا ہے، کیونکہ جس شے سے ان کا تخیل پیدا ہوتا ہے، وہ تو ایسا موجود ہوتا ہے، جو محسوس ہو، بلکہ واقعہ یہ ہے کہ اگر ہم کسی ایسے شخص کو فرض کریں جس نے کسی چیز کو محسوس نہیں کیا ہو، تو قطعاً اس شخص کے متعلق ہم یہ بھی حکم لگائیں گے۔ کہ وہ نہ کسی چیز کا خیال کر سکتا ہے اور نہ کسی بات کو سمجھ سکتا ہے، ماسوا اس کے کتنی مقداری ہستیاں ہیں جن کا وجود ثابت شدہ ہے، بہر حال اگر یہ مقداری ہستیاں دائرۂ محسوسات میں بھی پائی جاتی ہیں، اور جب پائی جائیں گی، تو وہ بھی منجملہ طبائع کے ایک طبیعت ہوگی، اور اس طبیعت کی خاص حیثیت ہوگی،

اب سوال ہوتا ہے کہ اس مقداری ہستی کی ذات جو محسوسات کے ذیل میں پائی جاتی ہے' اس کو اس مقداری وجود سے جو مفارق اور عالم حس سے جدا ہے' کیا نسبت ہو گی' یعنے معنے اور حد (تعریف) کے لحاظ سے اس کے ساتھ متحد ہو گی' یا مباین اور علٰحدہ ہوگی' اگر شق ثانی کو تسلیم کر لیا جائے یعنے یہ کہ دونوں ایک دوسرے سے مختلف ہیں' تو لازم آتا ہے کہ وہ مقداری ہستیاں جو محسوس نہیں بلکہ معقول ہیں' یا ان تعلیمی امور کے بالکل مغائر ہوں' جنھیں ہم سوچتے اور سمجھتے ہیں' اور ایسی صورت میں ان کے اثبات کے لیے ایک مستقل دلیل و بحث کی ضرورت ہو گی' پھر اس کے بعد ان کے ان حالات پر نظر ممکن ہے' جو مفارقت اور تجرد کی بنیاد پر ان کو ثابت ہوتے ہیں' اور وہ طرز عمل قطعاً غلط ہو جائے گا' جو اس وقت ہے' کہ ان تعلیمی ہستیوں کے اثبات سے بے نیاز ہو کر لوگ صرف ان کی مفارقت اور تجرد کی بحث میں مشغول ہو جاتے ہیں'

اور اگر یہ دونوں تعلیمی ہستیاں حدّ (تعریف) و معنے میں مشترک اور باہم ایک دوسرے کے مطابق ہیں' تو اب سوال ہے' کہ وہ تعلیمی وجود جس کا تعلق محسوسات سے ہے' یہ تعلق اس کو کس بنیاد پر پیدا ہوا' آیا یہ اس کی طبیعت اور حدّ کا نتیجہ ہے' تو پھر ایسی چیز جس کی حد بھی وہی ہو' جو اس کی ہے' وہ عالم محسوس سے مفارق اور جدا کس طرح ہو سکتی ہے' اور اگر اس کا یہ تعلق محض کسی بیرونی سبب کا نتیجہ ہے' تو ظاہر ہے' کہ اس محسوس تعلیمی وجود کی حقیقت گویا اس صفت کی موصوف و معروض ہو گی' یعنے ماننا پڑے گا' کہ یہ ایسی حقیقت ہے' جو اس تعلق سے مانع نہیں ہے تو پھر یہ ماننا پڑے گا' کہ ان مفارقات کی ایک شان یہ بھی ہو سکتی ہے' کہ وہ مادی بن جائیں' اسی طرح ان میں جو مادی ہیں' ان کی بھی ایک شان یہ ہو کہ مفارق اور مجرد ہو جائیں'

اور یہ اس مسئلے کے خلاف ہے، جن پر حکما متفق ہوئے ہیں اور اسی مسئلے پر ان کی کل "رائے" کی بنیاد قائم ہے،

علاوہ اس کے ایک سوال یہاں اور پیدا ہوتا ہے، وہ یہ ہے کہ ان تعلیمی ہئیتوں میں جو مادی وجود ہے، یہ کسی ایسے مفارق وجود کا، جو اس کے سوا ہو، اپنی حقیقت اور طبیعت کے اعتبار سے مع اپنے عوارض کے محتاج ہے، یا نہیں، اگر محتاج ہے، تو پھر لازم آتا ہے کہ اس کا جو تعلیمی مفارق وجود ہے، وہ بھی اس مفارق کا محتاج ہو، اور اگر یہ مادی تعلیمی وجود مفارق کا محتاج اپنی حقیقت اور طبیعت کے اقتضا سے نہیں ہے، بلکہ یہ احتیاج بھی ان عوارض کا نتیجہ ہے، جو اس کو عارض ہیں، بایں معنے کہ اگر یہ عوارض نہ ہوں، تو پھر مفارق کی جانب ان کو یہ احتیاج بھی نہ ہو، بلکہ خود ان مفارقات کا بھی وجود ان کے لیے ثابت نہ ہو،

اگر یہ تسلیم کر لیا جائے۔ تو گویا یہ ماننا ہے، کہ کسی شے کی عارضی صفت ایک ایسی بات کو ضروری ٹھیراتی ہے، جو خود اس شے سے پہلے بھی ہے، اور اس سے مستغنی و بے پروا بھی ہے، نیز مفارقات کے متعلق لازم آتا ہے، کہ وہ اس عارض سے محتاج ہو جائیں، اور ایسے محتاج کہ ان کے وجود کو یہی عارض وجوب عطا کرتا ہے،

پس اگر بات یہ نہیں ہے، بلکہ واقعہ یہ قرار دیا جائے کہ یہی مفارقات اس مادی ہستی کے وجود کو وجوب عطا کرتے ہیں اور اسی کے ساتھ اس کے عارض کو بھی، پس عارض کے متعلق معلوم ہوا کہ وہ نہ غیر کو وجوب عطا کرتا ہے اور نہ خود اپنی ذات کے ساتھ یہ کرتا ہے، اور طبیعت (محسوس و مفارق) دونوں میں متحد ہیں،

اور اگر اس مادی تعلیمی ہستی کو مفارقات کا محتاج نہ سمجھا جائے، تو پھر لازم آتا ہے کہ ان مادی تعلیمی ہستیوں سے مفارقات کو کسی قسم کے سبب اور علت ہونے کا تعلق نہیں ہے، پھر ان مفارقات کا مبادی اولیٰ ہونا بے معنے ہو جاتا ہے، بلکہ یہ بھی لازم آتا ہے، کہ یہ مفارقات ناقص ہستیاں ہوں، کیونکہ ان مادی تعلیمی ہستیوں کے ساتھ جو چیز متصل ہوتی ہے، وہ اس میں مختلف قوتیں اور مختلف افعال کو پیدا کرتی ہے، اور ظاہر ہے کہ انسانی شکل کا ایک سادہ ڈھانچہ، اور ایک وہ انسان جو زندہ اور متحرک چلتا پھرتا ہے، کیا دونوں برابر ہو سکتے ہیں (ابن سینا کے بجنسہ الفاظ ختم ہو گئے)

میں کہتا ہوں کہ پہلی دلیل کا خلاصہ یہ ہے، کہ "ایک ایسی حقیقت" جس کی حد (تعریف) ایک ہی ہو، اور جس کی ماہیت بھی ایک ہی ہو، ظاہر ہے کہ ایسی حقیقت کے مختلف افراد، مادے سے مجرد ہونے یا جسم کے ساتھ متعلق ہونے یعنے تجرد و تجسم، یا (مادے) کے محتاج ہونے یا اس سے بے نیاز ہونے، یا محسوس ہونے یا معقول ہونے میں باہم مختلف نہیں ہو سکتے، کوئی شبہ نہیں ہے کہ کلی متواطی کی حد تک یہ بات درست ہو سکتی ہے، لیکن کلی مشکک کے متعلق بھی یہی دعویٰ کرنا کیسے صحیح ہو سکتا ہے، نیز یہ دعویٰ اس پر مبنی ہے، کہ پہلے یہ ثابت ہو، کہ ذات اور ذاتی بحیثیت ذات و ذاتی ہونے کے حقیقت اور ماہیت کے لحاظ سے متفاوت نہیں ہوتے، اور اس کا حال پہلے معلوم ہو چکا ہے اور واقعہ بھی یہی ہے، کہ اس مقام میں جو امر سب سے زیادہ قابل بحث اور اہمیت رکھتا ہے، وہ تو یہی مسئلہ ہے، اسی پر ساری بحثوں کا مدار ہے، متقدمین کے خدا جانے کتنے قاعدے محض اس پر مبنی ہیں کہ ان کے نزدیک کسی ایک ماہیت کا خود اپنی ذات کی حیثیت سے کامل ہونا ناقص ہونا، غنی ہونا محتاج ہونا، اس طور پر جائز ہے، کہ اس ماہیت اور اس کے فقر و غنا کمال و نقص کے درمیان میں کسی جاعل اور کاریگر کی کاریگری کو دخل نہیں ہے، بلکہ اس میں جو غنی ہے یہ غنا خود اس کی ذات کا اقتضا ہے، اور جو محتاج ہے، وہ خود اپنی ذات کی

اقتضا سے محتاج و فقیر ہے، پس جس نے فقیر کی ذات کو بنایا، اسی نے اپنے اسی جعل اور کاریگری سے اس کو فقیر بھی بنایا، یعنے فقیر کی ذات کو فقیر بنانے کے لیے کسی جداگانہ عمل کی ضرورت نہیں ہوتی، گویا ان میں جو فقیر ہوتا ہے وہ خود اپنی ذات کی جہت سے فقیر اور جاعل کا محتاج ہوتا ہے، نہ یہ کہ یہ احتیاج اس میں فقیر ہونے کی وجہ سے پیدا ہوا، یعنے فقیر کو اس ذات پر جب محمول کیا جاتا ہے، تو اس حمل میں کسی جاعل کو دخل نہیں۔

اور اس کی دوسری دلیل کا خلاصہ یہ ہے، کہ کسی ایک حقیقت کے افراد میں یہ تعلق نہیں ہوتا کہ ان میں بعض سبب ہوں، اور بعض مسبب، اور یہ کہ اگر کسی معلول کو خود اس کی ذات کے اعتبار سے اپنی ہی نوع کے کسی اور فرد کا معلول ٹھیرایا جائے گا، تو اس کا لازمی نتیجہ یہ ہے کہ جو فرد علت ہے وہ کسی دوسرے فرد کا معلول ہو، اور اسی طرح بات آگے بڑھے گی، پھر اس کا انجام یا دور یہ ہوگا، یا تسلسل پر، جو دونوں محال ہیں اور یہ دلیل بھی اس پر مبنی ہے کہ ایک ہی طبیعت تقدم و تاخر اولیت اور آخریت بے نیازی، نیازمندی یعنے فقر و غنا میں متفاوت ہو، ایسا ہونا ناممکن ہے۔

(فائدہ) یہاں پر جاننے کی یہ بات ہے، کہ افلاطون اور ایرانی فلاسفہ اور قدیم یونانی حکما سے یہ منقول ہے، کہ نوعیات مادے سے پاک اور جدا ہوتی ہیں، اور یہ کہ طبعی اجسام کے حقائق کی جوہری صورتیں مجرد ہوتی ہیں، لیکن تعلیمی اور مقداری ہستیاں، تو یہ ان کے نزدیک مادی ہوتی ہیں، اگرچہ ان کی تعریف مادے کے ذکر سے پاک ہوتی ہے، لیکن باوجود اس کے یہ ناممکن ہے، کہ کوئی بعد پایا جائے اور مادے میں نہ ہو۔

جس کی دلیل وہی ہے جو آگے آرہی ہے، جس کا خلاصہ یہ ہے، کہ اگر کوئی ایسا بعد پایا جائے گا، تو وہ متناہی ہوگا یا غیر متناہی، دوسری شق باطل ہے، کہ قار و غیر قار مقداروں کا غیر متناہی ہونا محال ہے، جیسا کہ عنقریب اس کی پوری تفصیل آگے آتی ہے، میرا مقصد یہ ہے، کہ میں اس کو محال اس بنیاد پر نہیں قرار دیتا جس بنیاد پر شفا میں اس کو محال ٹھیرایا گیا ہے، یعنے دلیل کی جو یہ تقریر

کی گئی ہے، کہ تجرد کے وقت اس بعد کا غیر متناہی ہونا کس بات پر مبنی ہے، اگر یہ اس لیے ہے کہ اپنی طبیعت اور ماہیت کے اعتبار سے وہ مجرد ہے، تو اس کا لازمی نتیجہ یہ ہے، کہ پھر ہر بعد کو غیر متناہی ہونا چاہئے، اور اگر غیر متناہی ہونے کی صفت اس بعد کو اس لیے لاحق ہوئی ہے کہ وہ مادے سے مجرد ہے، تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ حصر اور محدودیت نیز صورت کا افادہ مادّے کی جانب سے ہوتا ہے، اور یہ دونوں صورتیں محال ہیں، جیسا کہ تم جان چکے ہو، کہ یہ دلیل ان چیزوں میں نہیں چلتی، جو کمال اور نقص میں متفاوت ہوتی ہیں، اور ظاہر ہے، کہ مقداری وکیفیاتی اشیا اسی قبیلے کی چیزیں ہیں، اور پہلی صورت اس لیے بھی ناممکن ہے، کہ کسی بعد کا محدود حد میں اپنے تجرد کے وقت میں محصور اور گھرا ہوا ہونا، اور کسی خاص مقدار کی شکل کے ساتھ متشکل ہونا، یہ بات بغیر اس کے نہیں ہو سکتی، کہ خارج سے کوئی انفعال اور تاثر اس کو عارض ہو، اور انفعال و تاثر کے متعلق تم کو عنقریب یہ معلوم ہوگا کہ یہ بالذات مادّے کے عوارض و لواحق میں ہے، پس یہ بعد جس کو مجرد فرض کیا گیا تھا، مادے سے مجرد اور جدا نہ رہا، اور یہ خلاف مفروض ہے، ان دونوں مذکورۂ بالا دلیلوں کا ذکر اگرچہ شیخ نے ان لوگوں کے مقابلے میں کیا ہے، جو تعلیمی اور مقداری ہستیوں کے مجرد اور مادّے سے مفارق ہونے کے قائل ہیں، لیکن واقعہ یہ ہے، کہ یہ دونوں دلیلیں شیخ کی جانب سے مجرد و مفارق صورتوں کے باطل کرنے میں بھی جاری ہوتی ہیں، اور جو لوگ صورتوں کے مجرد ہونے کے قائل ہیں، ان کے مذہب پر ان دلیلوں سے اعتراض وارد ہوتا ہے، اور میں نے ان لوگوں کی طرف سے جو "مثل افلاطونی" اور "مجرد صورتوں" کے قائل ہیں، ان دلیلوں کا جواب بھی دیا ہے۔

روشنی بخش بیان اگر تم الٰہی اسرار کے سمجھنے کے قابل ہو، اور صحیح وحق علوم کے ادراک کی تم میں اہلیت ہے، تو تم یقین کر سکتے ہو، اور اس کو جان سکتے ہو، کہ اس عالم ادنیٰ (پست دنیا) میں جہاں کہیں بھی کوئی قوت و کمال، یا ہیئت و جمال پایا جاتا ہے، دراصل یہ سب عالم بالا و اعلیٰ کے

ظلال و سائے ہیں، یا ان کی تمثالی وعکسی صورتیں ہیں، جو اس دنیا میں آکر پست ہو گئیں، اور ان میں کدورت پیدا ہو گئی، اور جرمیت وجسمیت کا ظہور ان میں ہو گیا۔ حالانکہ وہی اس سے پہلے نہایت صاف و پاک ستھرے اور ہر قسم کے نقص اور عیوب سے پاک تھیں، ان میں کسی قسم کی کدورت، یا زنگ کا رنگ نہ تھا، ہر قسم کی آفتوں، اور کوتاہیوں، نقصان اور بگاڑ، بربادی و تباہی سے وہ منزہ ومجرد تھیں، بلکہ واقعہ تو یہ ہے، کہ ساری خلقت، اور کائنات کی ساری صورتیں، یہ وجود حقیقی کے آثار اور نور قیومی کے انوار ہیں، وہی حقیقی وجود جمال مطلق جلال اتم کا سرچشمہ ہے، اور معشوقوں کی صورتیں اور جسمانی و روحانی موجودات کے سارے محاسن اور خوبیاں، اس دریائے جمال کی نسبت سے صرف قطرے کی حیثیت رکھتی ہیں، اور عظمت وجلال کے اس آفتاب کے مقابلے میں ان کی ہستی ذرہ سے زیادہ وقعت نہیں رکھتی، اور اگر اس وجود مطلق کے انوار، اور اس کی شعاعیں، ان ظاہری موجودات میں نہ ہوتیں تو وہ جو نور الانوار ہے، یعنے وجود مطلق الٰہی ہے، اس تک رسائی نہیں ہو سکتی تھی، کیونکہ نفس انسانی کسی ایسے مجازی محبوب کے ساتھ جب مبتلا ہوتا ہے، جو ایک لحاظ سے اپنے اندر حقیقی وجہ کا پہلو بھی رکھتا ہے، تو دراصل اس وقت اس کی توجہ اس محبوب مطلق حقیقی ہی کی طرف ہوتی ہے، جو ہر شے کا صمد اور مرجع ہے، اور ہر زندے کا ٹھکانہ ہے، پس خود حضرت حق کی کریم ذات اس شخص کی سرپرست ہو جاتی ہے، وہی ذات جو تمام انوار کا سرچشمہ ہے، اور تمام آثار کا معدن ہے، اور یوں اس کی رسائی درگاہ الٰہی تک ہو جاتی ہے، اور اس کا باطن حق تعالیٰ کے نور سے روشن ہو جاتا ہے، اور اس کے بعد کلی امور کو وہ دریافت کرتا ہے، اور عقلی مجرد صورتوں کی یافت اس کو میسر ہوتی ہے، کیونکہ اب تو وہ خود ایک ایسی عقل بن جاتا ہے، جو کلیات کا ادراک کرتی ہے۔

کیا تم کو ذات حق کے ان انوار کا احساس نہیں ہوتا، اور ان کے ان آثار کو تم نہیں دیکھتے ہو جن کا (ملکوت) سے عالم ملک میں تنزل ہوا ہے،

اور اپنے عقلی و روحانی درجے سے باوجودیکہ وہ گرے ہوئے ہیں، لیکن پھر بھی جب جزئیات کی صورتوں میں ان کا ظہور ہوتا ہے اور حسن و لطافت یا ناز و ادا کی ان سے نمائش ہوتی ہے، تو باوجود اس کے کہ جسمانی تاریکیوں کی اختلاط کی بدولت مادی کثافتوں سے وہ آلودہ ہوتی ہیں، لیکن پھر بھی کس طرح عقلیں ان کو دیکھ کر دنگ ہو جاتی ہیں، اور دانش اور دانشمند دونوں بحرِ حیرت میں غوطہ کھانے لگتے ہیں، اور جن کے دل میں ان کی طلب پیدا ہو جاتی ہے، وہ بیچارے کن مصیبتوں اور فتنوں و محنتوں میں مبتلا ہو جاتے ہیں، اسی سے تم اندازہ کر سکتے ہو، کہ جمال مطلق ذاتی اور وہ الٰہی نور جو انتہائی عظمت، اور غایت کبریائی کے ساتھ چمک رہا ہے، اس کا حال کیا ہوگا، عقلوں کے لیے اس کمال میں دہشت و حیرت کا کیسا سرمایہ ہوگا، جس کا احساس قلوب کو ستر ہزار نورانی اور ظلماتی پردوں سے ہو رہا ہے، جیسا کہ خود اس کے رسول (علیہ السلام) سے مروی ہے "کہ اللہ تعالیٰ کے لیے نور اور ظلمت کے ستر ہزار حجاب ہیں، اگر اللہ تعالیٰ ان پردوں کو ہٹا دے تو اس کے چہرے کی روشنی ان تمام چیزوں کو جلا ڈالے جہاں تک اس کی نگاہ اس کی خلقت میں پہنچ سکتی ہے" اور اسی سے تم اس حدیث کا مطلب بھی سمجھ سکتے ہو، جس میں ہے کہ دنیا کی آگ جہنم ہی کی آگ سے نکلی ہے، لیکن ستر دفعہ پانی میں دھوئی گئی، تب دنیا میں اتری اور اسی پر نور کو قیاس کرو، کہ باوجود روشن ہونے اور روشن کرنے کے پھر اس کی پردہ پوشی یا حجاب کے کیا معنے ہیں، یعنے اگر اس نور کو اتنے پردوں میں پوشیدہ نہ کیا جاتا، تو پھر عالم کا وجود ہی ناممکن تھا، پھر نہ ذوق ہوتا، اور نہ شہود، کیونکہ اس نور کی اصلی چمک سے تو ساری چیزیں جل اٹھتیں، گویا جس طرح یہ جسمانی نار (آگ) جس کی حرارت و گرمی اس کی نوعی صورت کی تابع ہوتی ہے، اگر یہ اللہ تعالیٰ کے معنوی قہر کی آگ کی چنگاری ہے، جو تنزل اور پستی کے بہت سے مراتب طے کرنے کے بعد دنیا میں ظاہر ہوئی ہے، یعنے جس طرح اس معنوی آگ کا ظہور پہلے نفس کے مرتبے میں غصے کی صورت میں ہوتا ہے، کیونکہ بسا اوقات انتہائی غصے کی وجہ سے بعض اخلاط اس طرح جل جاتے ہیں، کہ گویا اتنی تیزی کے ساتھ

لکڑی بھی آگ کے شعلوں میں نہیں جلتی، حالانکہ ان اخلاط میں کافی رطوبت ہوتی ہے۔ یہاں سے ایک بات تم کو معلوم ہوئی ہوگی، یعنے ہر گرم کرنے والی چیز کے لیے ضروری نہیں ہے کہ وہ خود بھی گرم ہو۔

اسی طرح وہ سارے انوار، جو آفتاب و ماہتاب، اور دیگر ستاروں میں محسوس ہوتے ہیں، یہ دراصل اللہ تعالیٰ کے معنوی الطاف کے ظلال اور سایے ہیں اور ملکوتی درخشانیوں کے آثار، اور اس کے جمال کی یہ کرنیں ہیں، جن کی امداد، خلق کے عالم میں پہنچ کر یہ حالت ہو گئی ہے۔

عقلی بیداری گذشتہ قاعدوں، اور ضوابط میں جن لوگوں نے غور کیا ہے اور جن کے قلوب ان کے سوچنے سے روشن ہو چکے ہیں، اور ان کی عقل سے تاریکی کا ازالہ ہو چکا ہے، ان پر یہ بات پوشیدہ نہیں رہ سکتی، کہ نفوس انسانی کی سرشت میں بدن کی خوبصورتی اور جسمانی حسن کا جو عشق ودیعت کیا گیا ہے، اور مادی اشیا و اجرام کی زیبائیاں دلوں کو جو بھاتی ہیں اس کی سب سے بڑی غرض یہ ہے کہ غفلت کی نیند اور جہالت کے خواب سے لوگوں کو بیدار کیا جائے، اور یہ دراصل ایک قسم کی ریاضت اور ورزش بھی ہے جس سے مقصود یہ ہے، کہ جسمانی امور، اور مادی اصنام، اور نقلوں کے ذریعے سے روحانی خوبیوں کا ظہور ہو، اور عقلی فضائل و کمالات، الٰہی انوار اور کیفیات ان راہوں سے بے نقاب ہوں، گویا اس طریقے سے اُدھر راہنمائی کی جاتی ہے، کہ (ان جسمانی اور فانی خوبیوں سے) آدمی ان کے اصل جوہر تک رسائی حاصل کرے، اور حسن کے عنصر کی قیمت اس پر ظاہر ہو، تاکہ اس عالم کی خوبیاں اس پر واضح ہوں، اور انجام کی بہتری کی راہ نکل آئے، تفصیل اس اجمال کی یہ ہے، کہ وہ ساری خوبیاں، اور زیبائیاں، اور وہ کل چیزیں جن کی خواہش نفوس میں پیدا ہوتی ہے، جنھیں ہم مادی اجرام کے بیرونی سطح پر مشاہدہ کرتے ہیں، اور جو بدن کی کھالوں پر ہمیں نظر آتی ہیں، دراصل یہ خاص قسم کے کچھ رنگ اور نقش و نگار ہیں، جن کو انواع کے ارباب یعنے وہ فرشتے جن کے ساتھ مادے اور عناصر کی تربیت و پرداخت متعلق ہے، وہی ان انواع کے افراد میں ان چیزوں کو نمایاں کرتے ہیں،

تاکہ نفوسِ انسانی ان کو دیکھ کر ان کی طرف متوجہ ہوں، اور ان کے ساتھ ان کو دلچسپی پیدا ہو، پھر اس کے ذوق و شوق میں وہ ان کی جستجو میں مشغول ہوں اور ان امور میں غور و فکر کے بعد ان میں صلاحیت پیدا ہو کہ آلودگیوں سے پاک اور گندگیوں سے جو مصفا اور جوحسن و خوبی کا ہے، اس کو انھی جسمانی محاسن سے چھانٹ کر الگ کر سکیں، اور کثیف چھلکے کے اندر سے لطیف مغز کو نکالیں، یعنے جزئیات سے کلیات کو حاصل کریں، اور محسوسات سے عقلیات کی یافت ان کو میسر ہو، اور اس کے بعد آخرت و انجام کے لیے دنیا کو چھوڑنے پر آمادہ ہو جائیں، اور یہ سب اس لیے کیا جاتا ہے تاکہ ان خوبیوں اور ان آثار و رسوم کا بالذات تصور قائم ہو، اور نفس انسانی کو ان کے ساتھ اتصال نصیب ہو، اور وہ اس کے سامنے اپنی اصلی حالت میں نمایاں ہوں، تاکہ جب جسمانی شخصیتیں اس کے سامنے سے اوجھل ہو جائیں تو اس وقت وہی محبوب اور پیاری صورتیں نفس کے سامنے باقی رہ جائیں، اور ان کی روحانی صاف و پاک ستھری صورتیں اس کے آگے جلوہ آرائی کریں، اور نفس کو اپنے ان محبوبات و مرغوبات کے ساتھ بقائے دوام حاصل ہو، اور ان کے ساتھ اتصال میسر ہو جائے، جس کے بعد فراق کا اندیشہ باقی نہ رہے، اور نہ ان کے بدلنے بگڑنے کا کھٹکا ہو، اور اس وقت نفس بجائے سننے سنانے کے خود براہ راست ان کے مشاہدے سے سرفراز ہو، اور اس کی بد دولت وہ فانی رنگوں کے میل جول سے آزاد ہو جائے، اور تغیر و حدوث کی غلامی سے اس کو نجات ملے۔

میں جو کچھ کہہ رہا ہوں اس کی صحت و راستی کا یقین اسی شخص کو ہو سکتا ہے جو کسی کے عشق میں کبھی مبتلا ہوا ہو، اور پھر کسی وجہ سے اس کو اپنے اس عشقی اضطراب میں تسکین ہو جائے، یا کچھ دن کے لیے اس کا یہ محبوب اس کے سامنے سے غائب ہو جائے، اور پھر ایک زمانے کے بعد اسی محبوب کو اس وقت دیکھے جب اس کا سارا وہ حسن و جمال زمانے کے تغیرات سے بدل چکا ہو، جو کبھی اس جسم کے ظاہری خط و خال میں نظر آتا تھا، اور جسے اس محبوب کے بدن میں اس نے دیکھا تھا، اس وقت یہ شخص اس محبوب کی جانب سے

اپنی توجہ کو ہٹا کر اب اگر اس پر غور کرے کہ یہ سارے نقش و نگار، اور یہ صورتیں عہد قدیم سے موجود تھیں، تب وہ محسوس کرے گا کہ دراصل حسن و جمال کی یہ کیفیت اپنی اصلی حالت پر اب بھی موجود ہے، جس میں کسی قسم کا تغیر و تبدل واقع نہیں ہوا ہے، اس کے بعد وہ یہ پائے گا کہ وہ سب کچھ اب بھی بالکلیہ اسی حال میں موجود ہے، اس میں کسی قسم کا فساد اور بگاڑ پیدا نہیں ہوا ہے، کہ جو ان خوبیوں اور کمالات کی علت اور سبب ہے وہ باقی ہے، اور اسی کی بقا کے ساتھ ان کی بقا بھی ضروری ہے، وہ اپنے اس آفرید گار کے ساتھ قائم ہے، جو اپنی ذات کے ساتھ موجود ہے، اور اس صنم کا جو رب ہے اس کے ساتھ یہ ساری چیزیں اب بھی موجود ہیں، پس اب اس کو معلوم ہوگا کہ جن چیزوں کو وہ اس سے باہر ڈھونڈھتا تھا، وہ خود اس کی ذات، اور جوہر وجود کے ساتھ قائم ہیں، اس وقت وہ اس جسمانی محبوب کو چھوڑ بیٹھے گا، اور یقین کرے گا، کہ جن پیاری صورتوں، اور پاکیزہ خوبیوں کو وہ اس شخصی محبوب کی ذات کے ساتھ وابستہ سمجھتا تھا، دراصل وہ اس کی ذات کی حد تک محدود نہیں ہیں، اور خصوصیت کے ساتھ ان کا انحصار اسی شخصیت کے ساتھ نہیں ہے، بلکہ اس شخص کا جو اصلی جوہر ہے، اور اس کی جو واقعی ذات ہے، ان کا تعلق دراصل اسی سے ہے، اور اس لیے یہ سارے محاسن و کمالات ایک حال میں باقی رہتے ہیں، اور تغیر و تبدل کی ان میں گنجائش ہی نہیں ہے، جس شخص میں اس کو یہ حسن نظر آیا تھا، دراصل یہ شخص صرف اس اصلی حسن و جمال کی طرف راہنمائی کا کام انجام دیتا تھا، جیسا کہ تمام صنمی شخصیتوں کا حال ہے، کہ وہ عقلی انوار کے صرف نشانات ہوتی ہیں، اور نوری معانی کے لیے گویا وہ عنوان ہیں۔

پس جب کوئی صاحب فکر و نظر دانش مندان باتوں میں غور کرے گا، جو میں بیان کر رہا ہوں، تو اچانک وہ غفلت کی نیند سے جاگ اٹھے گا اور اپنی ذات کے ساتھ وہ استقلال حاصل کرے گا، اور اپنی حقیقت کے جوہر کو پالے گا، غیر سے وہ آزاد ہو جائے گا، اور اب غیر کی محبت و عشق میں

اسے جو دکھ اور تکلیف اٹھانی پڑتی تھی، اس سے نجات حاصل کرے گا، اور اس بدبختی سے نجات مل جائے گی، جس میں جو عموماً انسانی صورتوں، اور بدنی کیفیتوں یا درہم دینار روپے پیسے زر وجواہر زمین وجائداد، باغ وچمن پھلوں، پھولوں وغیرہ جیسی مادی اجرام یا جسمانی چیزوں کی محبت وعشق میں سرگشتہ ہونے والوں کو مبتلا ہونا پڑتا ہے، ایسی تباہ وبرباد ہونے والی فانی ہستیوں کی گرفت سے ان کا دل آزاد ہو جاتا ہے، جیسا کہ حق تعالیٰ کا ارشاد ہے والباقیات الصالحات خیر عند ربك ثواباً وخیر املا (اور جو اچھی چیزیں باقی رہنے والی ہیں، وہ تیرے رب کے پاس ثواب کے اعتبار سے اور آرزو کرنے کے لحاظ سے زیادہ بہتر ہیں)

پس جب نفس انسانی غفلت کی نیند سے چونک اٹھتا ہے اور جہالت کے خواب سے بیدار ہو جاتا ہے، اور اس کی بصیرت کی آنکھ کھلتی ہے، اور ایک دوسرا عالم اس کی آنکھ کے سامنے آتا ہے، اور اپنی ہستی کے سرچشمے کا علم اسے جو حاصل ہو جاتا ہے، اس کو اپنے انجام کا مشاہدہ ہونے لگتا ہے اس وقت اس کو یقین ہوتا ہے، کہ جسمانی لذائذ، اور مادی حسن وخوبی یہ سب دراصل عقلی کمالات کے عکس اور اس کی تصویریں ہیں، ان کی خود اپنی کوئی واقعی حقیقت نہ تھی، بلکہ روحانی انوار کے یہ خیالات اور پرچھائیاں ہیں، ان کی کوئی مستقل ذات نہ تھی، بلکہ ان کی کیفیت اس سراب کے مانند ہے، جو کسی میدان میں نظر آئے اور پیاسا اسے پانی خیال کرتا ہو، تا آیں کہ جب وہ اس کے پاس آیا تو اس کو کچھ نہیں پاتا، اور پاتا ہے خدا کو اس کے پاس، پھر وہی اس کا حساب چکاتا ہے، (اوکسراب بقیعة یحسبه الظمان ماءً حتیٰ اذا جاءه لم یجده شیئاً ووجد الله عنده فوفاه حسابه)

ایک روحانی روشنی

حضرت باری عز اسمہ نے محض اپنے لطف وکرم سے ان تمام جسمانی امور کو جو محسوس ہوتے ہیں، دراصل عقلی اور روحانی امور کی مثالیں بنائی ہیں، جو ان کی طرف راہنمائی کرتی ہیں، اور ان پر دلالت کرتی ہیں، اور جو اس کی راہیں ان عقلی امور کے جاننے کی سیڑھیاں،

اور زینے ہیں، جن کی معرفت ہی در اصل ہمارے اس وجود کا مقصد ہے، جس میں نفس کو محسوسات کی دنیا میں قید کیا گیا ہے، اور جس کی بدولت وہ مادی عالم کے افق سے طلوع ہوا ہے۔

اور جس طرح یہ سارے محسوسات جن کا ہمیں اس وقت احساس ہو رہا ہے، ان کی ذاتیں عقلی امور کی محتاج و فقیر ہیں، کیونکہ یہ سب کے سب ان عقلیات کے نور کی شعاعیں ہیں، اور ان کی روشنیوں کے پرتو ہیں، اسی طرح جسمانی محسوسات کی معرفت اور ان کا علم ہی نفس کی محتاجی اور اس کا افتقار ہے اور عقلی امور کی معرفت ہی اس کی بے نیازی غنا اور اس کی نعمت ہے۔

اور یہ اس لیے ہے کہ نفس جسمانی امور کے جاننے میں بدن اور بدنی آلات کا محتاج ہے، کہ ان ہی کے ذریعے سے جسمانیات تک اس کو رسائی حاصل ہوتی ہے، باقی روحانی امور تو جب نفس کو حواس کی راہوں سے بتوسط بدن ان کا علم ہو چکتا ہے، تو اس کے بعد پھر ان عقلی امور کی معرفت کے لیے خود اس کی جوہر ذات کافی ہو جاتی ہے، کیونکہ جب نفس کی ان امور تک رسائی حاصل ہو گئی، جس کے بعد وہ خود عقل و عاقل بن جاتا ہے، تو ظاہر ہے کہ اس کے بعد وہ حواس سے، اور بدنی تعلق کے واسطے سے بے نیاز ہو جاتا ہے۔

پس اے میرے دوست ابدی غنا اور بے نیازی کی تلاش میں تم اس جسمانی ہیکل اور اس کے آلات کے ذریعے سے کوشش کرو، قبل اس کے کہ تمھاری مقررہ مدت اور تمھاری معین عمر ختم ہو، اور اس جسمانی ہیکل سے تمھارا تعلق منقطع ہو۔

خبردار اس سے بچنے کی پوری کوشش کرنا کہ تمھارا نفس حصول لذت و نعمت و کمال میں ہمیشہ اس ہیکل کا دست نگر رہے، ایسا نہ ہو، کہ تم بھی ان لوگوں میں ہو جاؤ، جنھیں یہ کہنا پڑے گا۔

یالیتنا نرد فنعمل صالحاً غیر الذی کنا نعمل۔	کاش! ہم پھر واپس کئے جاتے تاکہ ہم نے جو کچھ کیا اس کے سوا دوسرا اچھا عمل کرتے،

یا تم کو برزخ میں اس وقت تک ٹھیرنا پڑے، جب تک کہ سب اٹھائے جائیں، اور اب ان کے لیے اس کا کہاں موقع ہے کہ جو یہ سمجھیں کہ ہم کب اٹھائے جائیں گے، جب تک کہ وہ فراموشی کی حالت میں غفلت سے سرشار ہو کر اپنی خواہشوں پر پلے ہوئے ہوں گے، اور طبیعی بناؤ سنگار میں ڈوبے رہیں گے، آرزوؤں کے دھوکے ہیں، ان کی یہ حسی زندگی مبتلا رکھے گی، جس کی رب الارباب حق تعالیٰ نے ہمیشہ مذمت فرمائی، اور اپنی کتاب عزیز کے اکثر مقامات میں اس پر ملامت فرمائی، پھر اسی کتاب میں ان لوگوں کی بھی برائی بیان کی گئی جو ان عقلی امور سے ناواقف ہیں، اور جو بتوں یا اصنام والے ہیں، اور جو برزخ میں گرفتار ہیں، خواہ ان کی یہ برزخی حالت علوی ہو، یا سفلی ہو، وہی جن کی نگاہیں حسی امور سے آگے نہ جا سکیں، اور ان کے سوا وہ اور کسی چیز کو نہ جان سکے جیسا کہ ارشاد ہے۔

ورضوا بالحیٰوۃ الدنیا واطمانوا بہا والذین ھم عن آیاتنا غافلون	اور پست زندگی کے ساتھ وہ راضی ہو گئے اور اسی کے ساتھ مطمئن ہو کر بیٹھ گئے، وہی جو ہماری نشانیوں سے غافل ہیں۔

جس کا مطلب یہی ہے کہ وہ آخرت کے امور سے اور نعمتوں کی اس دنیا سے غافل ہیں، جس کی طرف پاک لوگوں کے قدسی نفوس کا بدن چھوڑنے کے بعد عروج ہوتا ہے، جیسا کہ قرآن مجید ہی میں فرمایا گیا ہے الیہ یصعد الکلم الطیب یعنے مومن کی روح اسی کی طرف چڑھتی ہے، آگے ارشاد ہے والعمل الصالح یرفعہ یعنے عقلی معارف نفس میں اس کی رغبت پیدا کرتے ہیں، اور وہی نفس کو اس مقام تک بلندی عطا کرتے ہیں۔

مرحلۂ پنجم

وحدت و کثرت اور اس کے لواحق کی تفصیل

یعنی

ہویت اور اس کے اقسام، غیریت اور اس کے اصناف، مثلاً مشہور تقابل وغیرہ کا بیان)

فصل

"واحد و کثیر کا بیان"

معلوم ہونا چاہیے کہ وحدت (یکتائی) وجود اور ہستی کی ایسی رفیق اور ساتھی ہے کہ وجود ہی کے ساتھ وہ گردش کرتی ہے یعنے جہاں وجود ہوگا وہاں وحدت کا ہونا ضروری ہے، کیونکہ اشیا پر صادق آنے میں دونوں برابر اور مساوی ہیں، تم جس چیز کو موجود دیکھو گے، اس کو واحد کہنا بھی ناگزیر ہے اسی طرح یہ دونوں قوت و ضعف میں بھی باہم ایک دوسرے کے ہم دوش ہیں، مطلب یہ ہے کہ جس کا وجود جتنا قوی ہوگا، اس کی وحدت بھی اسی قدر مکمل اور تام ہوگی، اور صرف یہی نہیں بلکہ یہ دونوں اکثر احکام و احوال میں باہم ایک دوسرے کے ساتھی اور ہم نشین ہیں، اسی لیے بسا اوقات یہ خیال کیا جاتا ہے کہ ان دونوں الفاظ کا مفہوم ایک ہی ہے یعنے دونوں سے ایک ہی بات سمجھی جاتی ہے، اگرچہ یہ واقعہ نہیں ہے، بلکہ اصل یہ ہے کہ ذات کے اعتبار سے

یہ دونوں ایک ہیں نہ کہ مفہوم کے لحاظ سے،
بہر حال اب یہ مناسب ہے کہ میں وحدت اور اس کے مخصوص حالات کا ذکر کروں، مثلاً ھو ھویت تجانس، تماثل، توافق، تساوی، تشابہ وغیرہ کی تشریح کردں، اور اس کے بعد پھر کثرت اور اس کے احکام کے متعلق گفتگو کی جائے، مثلاً غیریت اور خلاف وغیرہ، بلکہ واقعہ یہ ہے وحدت کا جو مقابل مفہوم ہے، اس کی بحث زیادہ تفصیل طلب ہے، کیونکہ وحدت میں تو تشابہ ہے اور کثرت کی شاخیں بہت پُر پیچ ہیں،

اب ہم وحدت کے متعلق بحث شروع کرتے ہیں، جیسا کہ میں کہہ چکا ہوں کہ وحدت میں وجود کے بہت سے نمونے ہیں، اور اکثر احکام میں ایک دوسرے کے ساتھی ہیں، تو اسی کو پہلے بیان کیا جاتا ہے، ان مشابہ امور میں سے پہلی بات تو یہ ہے کہ وحدت کی تعریف اسی طرح ناممکن ہے، جس طرح ان تمام امور کا حال ہے جو اپنے عموم میں وجود کے مساوی ہیں، اور بغیر لزوم دور کے یا یہ کہ شے کی تعریف میں خود اس شے کا ذکر آجائے، اس خرابی کے بغیر ان کی تعریف نہیں ہو سکتی، یہی حال وحدت کا بھی ہے، کہ لوگ اس کی تعریف میں سرگرداں ہیں، مثلاً کبھی اس کی تعریف میں کہا جاتا ہے، کہ واحد اور ایک اس شے کو کہتے ہیں کہ جو چیز جس لحاظ سے ایک سمجھی جاتی ہے، اس اعتبار سے جس کی تقسیم نہ ہو سکے، اسی کو واحد کہتے ہیں، ظاہر ہے کہ اس تعریف میں خود اس شے کا ذکر کیا گیا ہے، جس کی تعریف مقصود ہے، نیز اس میں دور بھی لازم آتا ہے، کیونکہ جس تقسیم کا اس تعریف میں ذکر کیا گیا ہے، اس کے مفہوم میں کثرت کا سمجھنا ناگزیر ہے، پھر کثرت کی یہ تعریف کی جاتی ہے، کہ وحدات (اکائیوں) کے مجموعے کا نام کثرت ہے، اور کثرت کی یہ وہ تعریف ہے، جس میں جمع و اجتماع کا ذکر کیا گیا ہے، جو بجنسہ کثرت کا مفہوم ہے، اور یہ مفہوم "وحدات کے مجموعے" میں صراحتہً اور ضمناً ظاہر ہے کہ ماخوذ ہے، جس کا مطلب اس وقت تک سمجھ میں نہیں آسکتا، جب تک کہ کثرت کا مطلب نہ سمجھا جائے، اور جب تک وحدات کی شرح نہ کی جائے، جس کا سمجھنا خود کثرت کے سمجھنے پر مبنی ہے، الغرض

تعریف کی ان دونوں خرابیوں کا لازم آنا اس صورت میں ضروری ہے اسی پر تم ان تمام تعریفوں کو قیاس کر سکتے ہو، جو ان کے متعلق کی گئی ہیں۔

پس حق یہی ہے کہ ان کے تصور کو ایسا اوّلی تصور قرار دیا جائے، جس کی تعریف کی ضرورت ہی نہیں ہوتی، البتہ اس مقام پر قابل تنبیہ بات ایک رہ جاتی ہے، جس کا ذکر ضروری ہے، اور وہ یہ ہے، کہ کثرت کا مفہوم خیالی قوت کے سامنے زیادہ ظاہر اور معروف ہے، اسی طرح وحدت کا مفہوم خیال میں نہیں بلکہ عقل کے نزدیک زیادہ واضح اور روشن ہے، مطلب یہ ہے، کہ ذہن میں جن چیزوں کا ارتسام و انتقاش ہوتا ہے، اگرچہ ان دونوں کا شمار بھی انھی چیزوں میں ہے، لیکن کثرت کا پہلے ارتسام و انتقاش خیال میں ہوتا ہے، کیونکہ خیالی قوت میں وہی چیزیں مرتسم اور جاگزیں ہوتی ہیں، جو محسوس ہوں، اور جو چیز محسوس ہوتی ہے، وہی کثیر بھی ہوتی ہے، اور وحدت ایک عقلی امر ہے، کیونکہ معقولات یعنے جن امور کو عقل دریافت کرتی ہے، یہ عموماً امور عامہ ہوتے ہیں، اور عقل ان میں سب سے پہلے جو تصرف اور عمل کرتی ہے، وہ تقسیم کا عمل ہوتا ہے، یعنے پہلے عقل ان کو ایک امر واحد کی صورت میں سوچتی ہے، پھر ان کو اس طرح تقسیم کرتی ہے، کہ فلاں چیز ان امور کی طرف منقسم ہو سکتی ہے، اور ان امور کی طرف نہیں ہو سکتی ہے۔

الحاصل ایسی صورت میں مجھے اس کا اختیار ہے کہ ہم کثرت کی تعریف وحدت سے کریں، اور اس کی یہ تعریف عقلی تعریف ہو گی، مثلاً ہم وحدت کے متعلق یہ فرض کریں کہ بذات خود تصور میں اس کو اولیت حاصل ہے اس کے بعد اس کی تنبیہی تعریف ہم کثرت کے ذریعے سے کریں، جس کا مطلب یہ ہوگا، کہ ہم یہ بتانا چاہتے ہیں کہ اس لفظ سے یعنے وحدت سے میری مراد وہ عقلی شے ہے، جس کا حصول میری عقل میں اوّلی طور پر ہوا ہے، اور یہ کہ وحدت ایک ایسا مفہوم ہے، جو کثرت نہیں ہے، تو گویا پہلی صورت میں ایک خیالی مفہوم و معنے کی تعریف ہو گی، اور دوسری صورت میں ایک عقلی معنے پر، ایک خیالی معنے کے ذریعے سے تنبیہ کا کام لیا گیا، اور اس شکل میں دوری خرابی

مرتفع ہو جاتی ہے، اس تمہید کے بعد ہم ان تعریفوں کو اس طرح ادا کرتے ہیں یعنے واحد اس کو کہتے ہیں، کہ جو چیز جس پہلو اور حیثیت سے قابل تقسیم نہ ہو، اس لحاظ سے وہ غیر منقسم ہو، پہلو اور حیثیت کی قید اس لیے لگائی گئی، تاکہ اس تعریف میں غیر حقیقی واحد بھی داخل ہو سکے، کیونکہ اس قسم کا واحد بعض وجوہ سے قابل تقسیم ہوتا ہے ظاہر ہے کہ پھر اس پر واحد کی یہ تعریف، کہ جو قابل تقسیم نہ ہو، وہ واحد ہے، صادق نہ آتی، پس جب تک اس قید کا اضافہ نہ کیا جائے، اس قسم کے غیر حقیقی واحد کا اندراج تعریف میں ممکن نہ ہوگا، اور جب یہ قید لگ گئی، تو اب اس کا اندراج بھی ہو جاتا ہے کیونکہ بعض حیثیتوں سے ایسے واحد بھی ناقابل قسمت ہیں، الغرض اسی قید کی بدولت غیر حقیقی واحد کا بھی اس تعریف میں اندراج ہو جاتا ہے۔

اب معلوم ہونا چاہیے، کہ جس واحد کی تعریف کی گئی، کبھی ایسا واحد بجنسہ وحدت کا مرادف اور عین ہوتا ہے، یعنے عین وحدت ہی کو واحد کہتے ہیں، اور یہ وہ واحد ہے، جو واحد ہونے کی حیثیت سے واحد ہو، جیسے موجود ہونے کی حیثیت سے جب وجود پر موجود کے لفظ کا اطلاق کیا جاتا ہے، وحدت کا اطلاق جن چیزوں پر ہوتا ہے ان میں اس اطلاق کا استحقاق سب سے زیادہ اسی کو ہے، اور کبھی واحد وحدت کا عین نہیں بلکہ غیر ہوتا ہے، جس کی دو قسمیں ہیں، حقیقی اور غیر حقیقی، غیر حقیقی واحد کے یہ معنے ہیں کہ چند ایسی چیزیں جو کسی ایک بات میں مشترک ہوں، اور یہی امر مشترک اس کی وحدت کی جہت اور اس کے ایک ہونے کی وجہ ہوتا ہے، پھر یہ امر مشترک جو وحدت کی جہت ہوتی ہے، اس کے مختلف حالات ہوتے ہیں، یعنے ان متعدد چیزوں کی کبھی یہ جہت مقوم ہوتی ہے، اور کبھی مقوم نہیں بلکہ ان کو عارض ہوتی ہے، اور کبھی یہ صورت بھی ہوتی ہے، کہ نہ مقوم ہی ہے اور نہ عارض بلکہ صرف ایک قسم کی نسبت کی حیثیت اس جہت کی ہوتی ہے، مثلاً بدن کے ساتھ نفس (جان) کا معاملہ، یا ملک اور شہر کے ساتھ بادشاہ کی حیثیت، کہ محض اضافی نسبت کی وجہ سے ان متعدد اشیاء میں وحدت محسوس ہوتی ہے، پھر جہاں وحدت کی اس جہت کو مقوم کی حیثیت حاصل ہوتی ہے، اس کی بھی چند شکلیں ہوتی ہیں، کبھی وہ ان متعدد چیزوں کی جنس ہوتی ہے، اس کا نام واحد بالجنس ہے جیسے

انسان، اور گھوڑا کہ یہ متعدد اور مختلف چیزیں حیوان جوان کی جنس سے ہے اس میں واحد ہیں، اور کبھی اس کی حیثیت نوع کی ہوتی ہے اس کو واحد بالنوع کہتے ہیں، اور اسی کا ہمقدم وہ اتحاد ہے، جو فصل کی راہ سے پیدا ہوتا ہے مثلاً زید اور عمرو کا انسانیت اور ناطقیت میں متحد ہونا، اور جس کی مقوم کی نہیں بلکہ عارض کی حیثیت ہوتی ہے، اس کے بھی چند حالات ہوتے ہیں، کبھی وہ محمول ہوتا ہے، اس کو واحد بالمحمول کہتے ہیں، جیسے سفید کا لفظ روئی اور برف کی وحدت کی جہت ہے، اور ان دونوں پر محمول ہوتا ہے، اور کبھی وہ موضوع ہوتا ہے، جیسے کاتب اور ضاحک کہ انسان (جو ان کی وحدت کی جہت ہے) اس کے یہ محمول ہیں، اور تیسری قسم (یعنی محض کسی نسبت کی بنیاد پر جو وحدت پیدا ہوتی ہے) اس کا نام وحدت بالاضافہ ہے، پھر یہ ساری وحدتیں، یا اتحاد، خواہ عرضی اوصاف کی بناء پر حاصل ہوتی ہوں، یا ذاتی صفات کی بنیاد پر، ان کے نام ان مختلف چیزوں کی وجہ سے جن کی طرف یہ منسوب ہوتی ہیں، مختلف ہوتے ہیں، مثلاً نوع کے لحاظ سے جب محمول میں اتحاد ہو، تو اس کا نام مماثلت ہے، اور جب جنس میں ہو، تو اس کو مجانست کہتے ہیں، جب کیف اور چگونگی میں وحدت ہو تو اس کا نام مشابہت ہے، مقدار میں ہو، تو اس کو مساوات وضع میں ہو، تو اس کو مطابقت، اضافت میں ہو، تو اس کو مناسبت کہتے ہیں۔

اور یہ ظاہر بات ہے، کہ غیر حقیقی واحد میں جو چیز اس کی وحدت کی جہت ہوتی ہے، دراصل وہی حقیقی واحد ہوتی ہے اور اس مقام پر حقیقی واحد اس کو کہتے ہیں، جس کی وحدت کی جہت خود اس کی اپنی ذات ہو، اگرچہ اس لحاظ سے حقیقی واحد کا اطلاق صرف اسی پر ہو سکتا ہے، جو کسی قسم کی تقسیم و انقسام کو قبول نہ کرے مثلاً واجب تعالیٰ کی ذات، (لیکن یہ حقیقی واحد کے خاص معنی ہیں) باقی عام معنی کے اعتبار سے جو حقیقی واحد ہے، وہ کبھی واحد جنسی ہوتا ہے، اور کبھی نوعی واحد اور کبھی عددی یعنی شخصی واحد ہوتا ہے۔ پھر شخصی واحد کی حالت کبھی یہ ہوتی ہے کہ خارج میں اس کی تقسیم نہیں ہو سکتی، اور کبھی تقسیم کو قبول کرتا ہے پھر اگر وہ قابل تقسیم ہو، تو کبھی وہ واحد بالاتصال ہوتا ہے، جس کا مطلب یہ ہے کہ اس میں بالذات صلاحیت اور قوت اس بات کی ہوتی ہے کہ

ایسے اجزاء کی طرف اس کی تقسیم ہو جو باہم اپنی پوری حقیقت میں واحد ہوں، مثلاً مقدار کی جو حالت ہے، اور کبھی خود اس میں بالذات اس تقسیم کی صلاحیت نہیں ہوتی، بلکہ غیر کے توسط سے قابل انقسام ہوتا ہے، مثلاً پانی ہوا وغیرہ اجسام جو بالفعل واحد بسیط ہیں، کہ یہ تقسیم کو اس مقدار کے توسط سے قبول کرتے ہیں، جو ان اجسام میں پائی جاتی ہے، اور ان اجسام میں قسمت پذیری کی صلاحیت وقوت مادہ کی جانب سے پیدا ہوتی ہے، اور کبھی یہ تقسیم قبول کرنے والا واحد واحد بالترکیب ہوتا ہے، یعنی اس میں بالفعل کثرت پائی جاتی ہے، لیکن ان کثرتوں کی اکٹھے ہونے کی وجہ سے اس کو واحد کہتے ہیں، اسی کا نام واحد بالاجتماع بھی ہے، پھر اس واحد بالاجتماع کی بھی چند صورتیں ہوتی ہیں، اگر اس کے وہ سارے اجزاء جن کا حصول اس کے لئے ممکن تھا، مجتمع ہو جائیں، تو اس کا نام واحد بالتمام ہے، اور اگر سارے ممکن الحصول اجزاء اکھٹے نہ ہوئے ہوں، تو پھر یہ کثیر ہے، اور عوام الناس اس کی تعبیر غیر واحد کے لفظ سے کرتے ہیں، یعنی وہ واحد کا غیر ہے،

پھر واحد بالتمام کی تمامیت کبھی اصطلاح اور وضع کی رو سے ہوتی ہے جیسے کسی روپے کا واحد ہونا، یا کاریگری اور صناعت کے اعتبار سے یہ تمامیت حاصل ہوتی ہے، جیسے کوئی پورا بنا یا مکان.. کبھی طبیعت کے لحاظ سے یہ تمامیت حاصل ہوتی ہے، مثلاً ایسا آدمی جس کے کل اعضا درست ہوں، باقی خط مستقیم تو چونکہ اپنی استقامت میں پھر زیادتی کو ہمیشہ قبول کر سکتا ہے، اس لئے اس کو تام اور کامل ہونے کے لحاظ سے کبھی واحد نہیں کہا جا سکتا، بخلاف خط مستدیر (گول دائرہ) کے جب مرکز کا وہ ہر جانب سے احاطہ کرلے تو وہ واحد بالتمام بن جاتا ہے،

رہی واحد کی وہ پہلی قسم یعنی جو خارج کے اعتبار سے قطعاً ناقابل قسمت ہو، مطلب یہ ہے کہ تقسیم کے قبول کرنے کی اس میں نہ استعداد وصلاحیت ہو، مثلاً جو واحد متصل کا حال ہے، اور نہ بالفعل اس میں کسی قسم کی تقسیم پائی جاتی ہو، جیسے اجتماعی واحد کی حالت ہوتی ہے بہر حال اس قسم کا واحد یا وضع (مکان میں

رہنے کی وجہ سے جو ہیئت حاصل ہوتی ہے) اس صفت کے ساتھ موصوف ہوتا ہے یہ نقطۂ واحدہ کا حال ہے اور کبھی وضع کی صفت سے پاک ہوتا ہے۔ اور یہ ان اشیاء کا حال ہے، جو مادے سے مفارق اور جدا ہیں، مثلاً شخصی عقل یا شخصی نفس،

یہ یاد رکھنا چاہیئے کہ ہر موجود کی شرافت و بزرگی کا معیار صفت وحدت کے غلبہ وعدم غلبہ پر مبنی ہے۔ اگرچہ اسی کے ساتھ یہ بھی ضروری ہے، کہ کوئی موجود یا کوئی ہستی کسی نہ کسی قسم کی وحدت ضرور رکھتی ہے، ان میں کوئی وحدت سے خالی نہیں ہو سکتا، حتیٰ کہ دس کا عدد اپنے دس ہونے کی وحدت رکھتا ہے اور جو چیز کثرت سے جس حد تک دور ہوگی، اسی حد تک اس میں شرف وکمال زیادہ ہوگا، اور جہاں کہیں جس حد تک کثرت کے عدد میں اضافہ ہوگا، وحدت کے مقام سے اسی درجے وہ گر جائے گا،

بہرحال وحدت کی صفت کا پہلا استحقاق واحد حقیقی کو ہے، پھر واحد حقیقی میں بھی اس کا حق اس قسم کو سب سے زیادہ حاصل ہے جو تقسیم کو کسی حیثیت سے قبول نہ کرتی ہو، یعنی نہ مقدار کی حیثیت سے نہ حد کی حیثیت سے اور نہ بالقوۃ نہ بالفعل، اور یہ کہ اس کا وجود کسی ماہیت سے متاثر واثر پذیر نہ ہو، اس کے بعد اس کا حق اس قسم کو پہنچتا ہے، جو مقدار کے اعتبار سے قطعاً ناقابل تقسیم ہو، یعنی نہ بالفعل قسمت کو قبول کرے اور نہ بالقوۃ قبول قسمت کی اس میں صلاحیت ہو، اگرچہ ذہنی طور پر، اس کی حد (تعریف بالذاتیات) کی تقسیم اجزاء کی طرف ہوتی ہو، جیسا کہ عقل اور نفوس کا حال مشائیوں کے نزدیک ہے، پھر جس کی تقسیم جزئیات اور افراد کی طرف نہ ہوتی ہو، وہ اس کے اعتبار سے وحدت کی زیادہ مستحق ہے، جس میں یہ تقسیم جاری ہوتی ہو، مثلاً انسانی نفوس کے مقابلے میں عقل مجرد وحدت کا زیادہ استحقاق رکھتی ہے، اس کے بعد واحد بالاتصال کا درجہ ہے، جیسے خط اور پانی وغیرہ کہ ان سب کی تقسیم ایسے اجزاء کی طرف ہوتی ہے، جو حد اور حقیقت میں باہم متحد ہیں، پھر اسی قسم میں بعض ایسی چیزیں بھی داخل ہیں، جو شکست وبرید کی تقسیم کو قبول نہیں کرتیں جیسے فلک، ظاہر ہے کہ ایسی چیزیں وحدت کا استحقاق ان امور کے لحاظ سے زیادہ رکھتی ہیں، جن میں

ایسی تقسیم جاری ہوتی ہو، جیساکہ عنصری متصلات کا حال ہے کہ جسم اور مقدار دونوں اعتبار سے ان میں تقسیم جاری ہوتی ہے، انھی میں بعض چیزیں ایسی بھی ہیں جنمیں وہ تقسیم تو جاری نہیں ہوتی جس کو قسمت الکلی الی الجزئیات کہتے ہیں یعنی کلی کی تقسیم جزئیات و افراد کی صورت میں نہیں ہوتی، لیکن مادے اور صورت کی شکل ہیں وہ منقسم ہوتی ہیں، جیساکہ فلکیات کا حال ہے، بہرکیف اس قسم کی چیزیں وحدت کی مستحق ان امور سے زیادہ ہیں جن میں یہ دونوں قسم کی تقسیم جاری ہوتی ہو، مثلاً عنصریات مرکبہ کی جو حالت ہے نیز جن میں کلی کی تقسیم جزئیات کی طرف والی تقسیم جاری نہ ہوتی ہو، لیکن مادے اور صورت کی شکل میں وہ تقسیم کو قبول کرتی ہوں، یہ بھی وحدت کا استحقاق ان اشیاء سے زیادہ رکھتی ہیں، جن کا معاملہ بالعکس ہو، یعنی مادے و صورت والی نہیں بلکہ کلی و جزئیات والی تقسیم ان میں جاری ہوتی ہو، جیساکہ ایک لحاظ سے مقداروں کا حال ہے،

ان سب کے بعد پھر وحدت کا استحقاق اس واحد کو حاصل ہے، جو واحد بالاجتماع ہو، پھر واحد بالاجتماع میں بھی جس کا اجتماع طبعی ہے، وہ اس میں پہلا حقدار ہے جیسے انسان کا حال ہے جو ایک قوی ذات والے نفس (روح) اور اس بدن سے مرکب ہے، جو مختلف اخلاط و اعضاء کھال ہڈی وغیرہ سے تیار ہوتا ہے اور اس بدن کی وحدت دراصل نفس کی وحدت کا پرتو ہے، جس طرح بدن کا وجود بھی اسی کا ظل ہے جیساکہ ماہیت کی بحث میں اس کی تفصیل گذر چکی، اس کے بعد عددی واحد نوعی واحد کے مقابلے میں وحدت کا زیادہ حقدار ہے، کیونکہ نوعی واحد کی وحدت ذہنی وحدت ہے لیکن نوعی واحد کو جنسی واحد کے مقابلے میں اس کا زیادہ استحقاق ہے، کیونکہ جنسیت میں ابہام اور عمومیت زیادہ ہوتی ہے اور پھر ذہنی بھی ہے اور یہی حال تمام جنسوں کا ہے، کہ جس قدر شخصی واحد سے ان کو دوری ہوگی اسی قدر وحدت کی نسبت کمزور پڑتی جائے گی،

گذشتہ بالا تفصیلات سے تم اب یہ جان سکتے ہو کہ واحد کا اطلاق اپنے ماتحتوں پر تشکیکی طور پر ہوتا ہے، جو وجود کا حال ہے (یہ تو واحد کی تفصیل تھی)

باقی کثیر تو ہر واحد کے مقابلے میں جو کثیر ہو گا، اس کا مفہوم مقابل کے ذریعے سے متعین کیا جا سکتا ہے،

اب تم کو یہ بھی معلوم ہونا چاہیئے، کہ وحدت کی حالت بالکل وجود کی سی ہے، کہ جس طرح وجود سے کسی ماہیت کی تقویم نہیں ہوتی، اور نہ وہ کسی کا مقوم واقع ہوتا ہے، یہی حال وحدت کا بھی ہے، میری مراد یہ نہیں ہے کہ وحدت کسی شئے کی انیت (ہستی) کی بھی مقوم نہیں ہے، کیونکہ میرے خیال میں وحدت، وجود سے کوئی زائد شئے نہیں ہے، اور یہ اس لئے ہے کہ مثلاً جب تم انسان کے مفہوم کو سوچو، اور اسی طرح واحد کے مفہوم کو بھی تو پھر کیا ضروری ہے کہ تمہارے دل میں انسان کے واحد ہونے کا خیال بھی پیدا ہو؟

بہر حال اس سے یہ امر واضح ہوتا ہے کہ واحدیت انسان کی مقوم نہیں ہے، بلکہ اس کا شمار لوازم میں ہے جس کا مطلب یہی ہوا، کہ وحدت انسان کو عارض ہوتی ہے، لیکن با ایں ہمہ تم کو چاہیئے کہ وجود کے عروض کی حالت ماہیت کے ساتھ کس طور پر ہے، میں نے اس کے متعلق پہلے جو کچھ لکھا ہے اس پر پھر غور کرو، تاکہ تم پر یہ واضح ہو جائے کہ ماہیت پر وحدت کے زائد ہونے کی کیا صورت ہے چاہیئے کہ اس مسئلے پر خوب غور کرو، اور غافلوں میں نہ بنو،

ایک مسئلے کی صفائی

وحدت اور وجود میں جتنی مشابہتیں ہیں ان میں ایک مشابہت یہ بھی ہے، کہ واحد کو جب دہرایا جائے تو اس کے اعادے و تکرار سے عدد کا ظہور ہوتا ہے، یہ بات اس کی مثال بن سکتی ہے کہ اسی طرح اشیاء کی صورتوں میں ظہور فرما کر حق تعالی نے مخلوقات کو ایجاد کیا، اور جس طرح عدد کے تفصیلات واحد ہی کے مراتب ہیں، اسی طرح تم اس مثال سے سمجھ سکتے ہو کہ حق تعالی نے اپنے وجود، اور اپنے جمالی و کمالی صفات کو موجودات میں کس طرح ظاہر فرمایا، اور جیسے واحد دو کا نصف ہے، تین کا ثلث ہے، چار کا ربع ہے، یہی حال مخلوقات کی ان نسبتوں کا ہے، جو حق تعالی سے ان کو حاصل ہیں، اور معدود (یعنی جو چیز گنی جاتی ہے) کی شکل میں

جس طرح عدد کا ظہور ہوتا ہے، اسی طرح تم اس مثال سے سمجھ سکتے ہو کہ امکانی وجودوں کا ظہور ماہیتوں کی شکل میں کس طرح ہوتا ہے، اور جیسے وجود اور ماہیت کے سلسلے میں بعض چیزیں محسوس ہوتی ہیں، اور بعض کے ادراک و علم کا تعلق حس سے نہیں بلکہ صرف عقل سے ہے، یعنی ان میں بعض صرف عقلی ہوتی ہیں، اسی طرح معدودات میں بھی بعضوں کا تعلق صرف حس سے ہے اور بعضوں کا صرف عقل سے

اسی کے متعلق ایک اور لطیفہ قابل ذکر یہ بھی ہے کہ عدد باوجودیکہ وحدت سے ایک بالکل جداگانہ اور مستقل حقیقت رکھتا ہے، اور اس کا ہر مرتبہ و درجہ اپنی ایک استقلالی حیثیت کا مالک ہے، اور ایسے صفات سے موصوف اور ایسی خصوصیتوں کا حامل ہے، جو اس کے سوا دوسرے میں نہیں پائے جاتے۔ لیکن بایں ہمہ جب اعداد اور ان کے ہر درجہ کی تم تحلیل کروگے، اور ان کے اصل حال کا پتا چلاؤ گے، تو عدد اور اس کے مختلف مرتبوں میں بجز واحد اور اکائی کے اور کسی چیز کو نہ پاؤ گے، بلکہ تم کو اس کے ہر مرتبے میں اسی چیز کو ثابت کرنا ہوگا، جس کی دوسرے درجے میں نفی کروگے، مثلاً ایک کے متعلق جیساکہ عامہ محققین اہل حساب کا خیال ہے، تم کہو گے کہ اس کا شمار عدد میں نہیں ہے مگر باوجود اس کے ایک بجنسہ عدد ہے، کیونکہ اسی ایک کے دہرانے اور تکرار و اعادے سے اعداد پیدا ہوتے ہیں اور پھر اس کے بعد اس کے ہر مرتبے میں خاص قسم کے لوازم و خصوصیات پیدا ہو جاتے ہیں، اسی طرح تمہارے لئے یہ جائز ہے کہ عدد کے ہر مرتبے کے متعلق کہو کہ وہ اکائیوں اور احاد کے مجموعے کے سوا اور کچھ نہیں ہے اور اسی کے ساتھ پھر یہ بھی کہہ سکتے ہو کہ وہ فقط اکائیوں کا مجموعہ نہیں ہے کیونکہ اکائیوں کا مجموعہ ہونا، یہ عدد کے ہر مرتبے کے لئے جنس ہے، اور اس کا ہر مرتبہ ایک ایسی مستقل حقیقت ہے، جو ایسے خواص اور صفات کے ساتھ موصوف ہے جنھیں ہم دوسرے مرتبے میں نہیں پا سکتے پس ضرور ہے کہ مجموعۂ احاد ہونے کے سوا عدد کے ہر مرتبے میں ہمیں کوئی اور بات بھی ثابت کرنی پڑے گی۔

الغرض عدد کے ہر مرتبے میں اسی چیز کو ثابت کرنا ہوگا، جس کی اس مرتبے میں نفی کی گئی، اور جس کی نفی کی گئی، اسی کو ثابت کرنا ہوگا اور بعینہ یہ اسی قسم کی عجیب بات ہے، جو حق تعالیٰ کے متعلق عارفوں کو پیش آتی ہے یعنی حق تعالیٰ کو امکان کے تمام عیوب ونقائص سے منزہ اور بری بھی کہتے ہیں اور نہ صرف عیوب ونقائص ہی بلکہ مخلوقات کے کمالات سے بھی ذات حق کو پاک قرار دیتے ہیں لیکن اسی کے ساتھ ان کو یہ بھی کہنا پڑتا ہے، کہ حق بجز اس خلق کے جو حق سے مشابہ ہے اور کچھ نہیں ہے، اگرچہ خلق اپنے عیوب ونقائص اور خالق اپنے وجوب وشرافت کی بناء پر باہم ایک دوسرے سے ممتاز ہیں،

ایک وہم پر تنبیہ ان لوگوں کی باتوں پر کان نہ رکھنا چاہیئے، جو کہتے ہیں کہ وحدت کا شمار اعتباری امور میں ہے اور یہ کہ اس کا تعلق ان عقلی مفہومات سے ہے جنھیں ذہن دوسرے درجے میں تصور کرتا ہے یعنی معقولات ثانیہ کے ذیل میں وحدت کو بھی داخل کرتے ہیں، اور اس پر دلیل یہ پیش کرتے ہیں کہ اگر وحدت بھی واقعی طور پر موجود ہوگی تو پھر اس وحدت کے لئے بھی وحدت ہوگی، اور اس طرح یہ مرحلہ غیر متناہی سلسلے کی شکل اختیار کرے گا،

تم ان کے اس مغالطے کا ازالہ اسی قاعدے کی رو سے کرو، جس کا ذکر پہلے آچکا ہے، یعنی کہنا چاہیے کہ وحدت واقعۃً اپنی واحدیت اور یکتائی میں کسی دوسری وحدت سے بے نیاز ومستغنی ہوتی ہے، زیادہ سے زیادہ اگر اس کی کوئی ضرورت محسوس بھی ہو تو وہ محض عقلی اعتبار تک محدود ہوگی ایسا عقلی اعتبار جو واقعی وحدت سے مرتبے میں متاخر ہوگا، یعنی عقل کے لئے یہ جائز ہے کہ وہ وحدت کے لئے بھی وحدت کا تصور کرے اور پھر اس وحدت کے لئے ایک اور وحدت ثابت کرے عقل یونہی اس سلسلے کو دراز کرسکتی ہے اور ظاہر ہے، عقل کے خطرات، وخیالات کسی حد پر نہیں ٹھہرائے جاسکتے، لیکن اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ واقع میں یہ سلسلہ لامتناہی حدود تک دراز ہے، اور ان دونوں باتوں میں جو فرق ہے، سو ظاہر ہے کیونکہ پہلی بات محال نہیں ہے

بخلاف دوسرے مسلے کے،

خلاصہ یہ ہے، کہ وحدت کے لفظ کا اطلاق اصطلاحی طور پر دو معنوں پر ہوتا ہے، ایک تو اس کا وہ انتزاعی اور مصدری معنی ہے یعنی کسی شئے کا واحد ہونا، ظاہر ہے کہ یہ بالکلیہ ایک ایسی عقلی اور ذہنی چیز ہے جس کا خارج میں قطعاً تحقق نہیں ہوتا، اور دوسرے معنی اسی وحدت کے یہ ہیں، کہ بالذات کوئی چیز جس امر کی وجہ سے واحد اور ایک سمجھی جاتی ہے، اور جس کی بدولت کثرت کی شرکت اس میں جائز نہیں رہتی، وحدت کی یہی وہ حقیقت ہے کہ کثرت کی نفی جس کے لوازم میں ہے، بخلاف پہلے معنے کے کہ وہ خود کثرت کی نفی کے لوازم میں سے ہے، اور اس کا انتزاعی معنے در اصل اس حقیقی اور واقعی وحدت کا پرتو اور ظل ہوتا ہے اور اس حقیقی وحدت کی ذات سے عقل اس مفہوم کو پیدا اور انتزاع کرتی ہے، بلکہ اور جس چیز سے بھی وحدت کا مفہوم حاصل کیا جاتا ہے، اس کا اصلی منشاء اور سبب یہی حقیقی وحدت ہوتی ہے، یعنی حقیقی وحدت سے جب کسی چیز کو ربط اور تعلق پیدا ہوتا ہے۔ اس وقت عقل اس کے واسطے سے وحدت کے مفہوم کو اس شئے سے حاصل کرتی ہے،

بہرحال ان تمام مباحث سے تم نے سمجھ لیا ہوگا، کہ حقیقی وحدت، اور شخصی ہویت اور حقیقی وجود یعنی انتزاعی وجود نہیں، یہ سب کے سب ذات کی رو سے ایک ہی چیزیں ہیں، ان میں مغائرت صرف اعتباری ہے جیسا کہ بار بار اس کا ذکر پہلے بھی آتا رہا ہے،

ایک شک اور اس کی تحقیق

اس مقام پر تم یہ نہیں کہہ سکتے، کہ وحدت اور ہویت شخصیت یہ دونوں باہم مغائر اور علیحدہ چیزیں ہیں، یعنی یہ سوچکر کہ ایسا جسم متصل جس پر ابھی کسی تقسیم نے کسی قسم کا عمل نہیں کیا ہو، وہ تقسیم سے پہلے یقیناً ایک شخص واحد کی حیثیت میں رہتا ہے پھر جب اس کی تقسیم کر دی جائے، اور اس کے چند ٹکڑے کر دیئے جائیں گے تو اب بجائے ایک ہونے کے وہ کثیر اور متعدد ہو جائے گا، ایسی صورت میں ظاہر ہے کہ ہویت تو اس جسم کی باقی ہے، اور اس کی وحدت غائب ہو گئی

اور باقی کا غائب سے مغائر ہونا ایک بدیہی بات ہے پس ثابت ہوا کہ وحدت اور ہویت دو علیحدہ علیحدہ چیزیں ہیں، ہم اس کے جواب میں یہ کہتے ہیں کہ اتصالی جوہر کی اتصالی وحدت ہی، بلکہ اس کی ہویت بھی ہوتی ہے یعنی جب اتصالی جوہر کی اتصالی وحدت غائب ہوگی، اسی کے ساتھ اس اتصال کی ہویت بھی باطل ہو جائے گی اور اب نئے سرے سے دو مستقل اتصالوں کا ظہور ہوگا، بلکہ میرے خیال میں تو اتصالی وحدت کا ازالہ و بطلان اس شے کی ہویت کا بطلان ہے، جو بالذات متصل ہوتی ہے، تم اس پر اگر پلیٹ کر یہ شبہہ کرو، کہ ایسی صورتیں بالفرض اگر یہ مان بھی لیا جائے کہ اتصالی صورت معدوم ہو جاتی ہے، لیکن ابھی اس مادّے کے متعلق گفتگو کا میدان خالی ہے، جو فصل و وصل یعنی توڑ اور جوڑ دونوں حال میں باقی رہتا ہے، پس کہا جا سکتا ہے کہ وہی مادہ کبھی وحدت کو قبول کرتا ہے اور کبھی کثرت کو، اور وجود کی ان دونوں حالتوں میں وہ باقی رہتا ہے۔

میں اس کے جواب میں یہ کہتا ہوں کہ جسمانی ہیولیٰ اور مادّہ صرف ایک ایسا جوہر ہے، جو محض قابل ہوتا ہے یعنی قبول و پذیرائی، اور استعداد و صلاحیت کے سوا اس کی ہویت اور کچھ نہیں ہوتی، اور اسی پر اتصالی وحدت بھی طاری ہوتی ہے اور وہ کثرت بھی جو اس کی مقابل ہے، اور خود اپنی ذات کے لحاظ سے وہ نہ اتصالی وجود سے موصوف ہوتا ہے، اور نہ اتصالی وحدت سے، اور جس طرح ان سے متصف نہیں ہوتا، اسی طرح جو باتیں ان کی ضد اور مقابل ہیں ان سے بھی نہیں، اور جب یہ واقعہ ہے، تو ان میں سے کسی ایک کے معدوم ہونے سے وہ معدوم نہیں ہوتا جیسا کہ امتدادی جوہر معدوم ہو جاتا تھا، بلکہ یہ مادہ اپنی ذات کی حد تک صرف استعدادی وجود اور محض قابلیت و پذیرائی کی وحدت سے موصوف ہوتا ہے، اور ان کا ازالہ کسی حال میں بھی نہیں ہوتا، بلکہ تمام مراتب و حالات اور وضع و شکل میں یہ باقی رہتے ہیں، اور اسی ذریعے سے اس کی وہ وحدت جو اس کی لازمی ہویت ہے، محفوظ رہتی ہے، اور جسم کی وحدت و کثرت اسی پر طاری ہوتی رہتی ہے، کیونکہ مادہ ان کے ساتھ محض بالعرض موصوف ہوتا ہے نہ کہ بالذات، اور میرا خیال تو یہ ہے کہ کوئی سلیم الفطرت اس میں شک نہیں کر سکتا کہ

شے کی خود اپنی ذات ہی کی وحدت اور کثرت کی محل نہیں ہو سکتی، کیونکہ شے کی ہویت اور شخصیت تعدد کو قبول نہیں کر سکتی،

ایک خاص روشنی

شائد تم ان مشہور باتوں کی بنیاد پر جو فن کی کتابوں خصوصاً شفا وغیرہ میں پائی جاتی ہیں یعنی یہ کہ وحدت اور وجود باہم ایک دوسرے سے علیحدہ اور مغائر ہیں کیونکہ کثیر بحیثیت کثیر ہونے کے موجود ہوتا ہے، اور یہ بھی ظاہر ہے کہ کثیر بحیثیت کثیر ہونے کے ایک اور واحد نہیں ہو سکتا، نتیجہ یہ نکلا، کہ موجود کے لئے بحیثیت موجود ہونے کے واحد ہونا ضروری نہیں ہے پس ثابت ہوا کہ وحدت، وجود سے ایک جداگانہ امر ہے، ہاں! کثیر کو کبھی وحدت اور خصوصیت بھی عارض ہوتی ہے، لیکن اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ کثرت بھی اسی حیثیت سے عارض ہوتی ہے جس حیثیت سے وحدت عارض ہوتی ہے،

تم سے اس کے جواب میں یہ کہا جائے گا، کہ ان دونوں مقدموں میں تم نے جس حیثیت کا ذکر کیا ہے، اس سے کیا مراد ہے، اگر اس سے وہ حیثیت مقصود ہے جس کا ذکر ماہیت کے مباحث میں عرضی اور ذاتی میں باہم تمیز پیدا کرنے کے لئے کیا جاتا ہے، تو ایسی صورت میں صغریٰ کو ہم منع کرتے ہیں اور نہیں مانتے، کیونکہ اس اعتبار سے کثیر نہ موجود ہی ہوتا ہے اور نہ معدوم اور اگر تمھاری مراد یہ ہے کہ جو چیز کثرت سے موصوف ہوتی ہے وہ واقع میں موجود ہوتی ہے، تو پھر کبریٰ ناقابل تسلیم و ممنوع ہے، کیونکہ اس شکل میں کثیر اگر موجود ہوتا ہے، تو پھر اس کا واحد ہونا بھی ناگزیر ہے، اس لئے کہ جو چیز بھی ہوگی اس کے لئے کسی نہ کسی قسم کی وحدت کا ہونا بھی ضروری ہے،

مگر اس موقع پر کہنے والا یہ کہہ سکتا ہے کہ ہم آخری شق کو مان کر یہ کہتے ہیں کہ وحدت کثرت ہی کو عارض ہوتی ہے، لیکن اس حیثیت سے نہیں جس حیثیت سے اس کو کثرت عارض ہوتی ہے، پس اس صورت میں دونوں کے موضوع بدل جاتے ہیں مثلاً دس کا عدد جسم کو عارض ہوتا ہے اور دس کو حیثیت دس ہونے کے وحدت عارض ہوتی ہے، الغرض یہاں دو چیزیں ہیں ایک تو

کثرت اور دوسرا اس کا موضوع، پس کثرت تو موضوع کے لئے ثابت ہوتی ہے اور وحدت خود اس کثرت کے لئے ثابت کی جاتی ہے، اور کثرت کی یہ وحدت اس کثرت سے متصادم نہیں ہوتی، کیونکہ دونوں کا موضوع ایک نہیں ہے، بخلاف کثرت کے موضوع کی جو وحدت ہے کہ یہ اس کی کثرت کے منافی ہے، جبکہ زمانہ بھی دونوں کا ایک مانا گیا ہے، لیکن موضوع کے وجود کے یہ منافی نہیں ہے الحاصل وحدت اور وجود میں مغائرت ثابت ہوگئی،

لیکن اس کے بعد بھی یہ کہا جا سکتا ہے کہ وجود کی طرح وحدت کی بھی مختلف صورتیں ہیں، اور وحدت کی خاص خاص صورت کے مقابلے میں اسی قسم کی کثرت واقع ہوتی ہے اسی طرح مطلق وحدت کی مقابل مطلق کثرت ہے جس طرح خاص ذہنی وجود اور خارجی وجود کا مقابل وہ عدم ہوتا ہے، جو اس کا ہم جنس ہو (یعنی ذہنی وجود کا مقابل ذہنی عدم ہوتا ہے اور خارجی کا خارجی عدم) اور عدم مطلق کا مقابل وجود مطلق ہوتا ہے، اس کے بعد اب ہم کہتے ہیں کہ ہمارا دعویٰ یہ ہے کہ کسی قسم کی وحدت ہو، کسی نہ کسی قسم کے وجود سے جدا نہیں ہو سکتی، خواہ وحدت کو کس اعتبار سے بھی فرض کیا جائے، جب یہ بات ذہن نشین ہو چکی،

تو اب ہم کہتے ہیں کہ تم نے جو باتیں بیان کیں ان سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ مطلق وحدت وجود کی مغائر ہے کیونکہ کثیر جو اس کا مقابل ہے، اس کا کوئی وجود ہی نہیں ہوتا اس لئے کہ ہر وہ چیز جو موجود ہو اس کے لئے کسی نہ کسی طرح کی وحدت کا ہونا ناگزیر ہے خواہ وہ اعتباری ہی کیوں نہ ہو، بہر حال اس مقام کی تحقیق یہ ہے کہ کثرت کا موضوع مثلاً دس آدمی بحیثیت دس ہونے کے ان کا وجود بجز احاد اور اکائیوں کے وجود کے اور کچھ نہیں ہے، ہاں! یہ ہو سکتا ہے کہ عقلی طور پر کوئی اعتبار پیدا کر لیا جائے (ارباب تحقق کی یہی رائے ہے) کیونکہ ہر خارجی موجود کے لئے کسی خارجی وحدت کا ہونا لابدی ہے، آخر وہ پتھر جو کسی انسان کے پہلو میں رکھا ہوا ہے اگر اس کو خارج[1] میں موجود سمجھا جائے تو پھر دنیا کی

[1] کتاب میں جو عبارت ہے اس کا ترجمہ یہی ہو سکتا ہے لیکن صرف اتنی بات غلط ہی نہیں مہمل بھی ہے اس لئے

کوئی تقسیم کسی ضابطے کے تحت باقی نہیں رہ سکتی، اور اگر خارجی وحدت کا اعتبار نہ کیا جائے گا، تو مقولات بھی دس کے عدد میں منحصر نہیں رہ سکتے، کیونکہ جوہر اور کیف کا مرکب، نہ جوہر ہی ہے، اور نہ کیف: لامحالہ اس کو ایک مستقل مقولہ قرار دینا پڑے گا، اسی طرح کیف اور این کا مرکب ان دو مقولوں میں سے ایک بھی نہیں ہے پس وہ اور مقولہ ہوگا، یوں ہی مقولات کا شمار بڑھتا چلا جائے گا، یعنی ان میں سے دو دو کے مرکبات تین تین کے مرکبات چار چار کے مرکبات، تا این کہ دس دس تک چلے جائیے اور اس طرح ان کی تعداد بہت دور تک پھیل کر بڑھ جائے گی، اور یوں ہی کلی کی تقسیم جو جنس و نوع وغیرہ کی شکل میں کی جاتی ہے ان کا بھی یہی حال ہوگا۔

پس یہ معلوم ہوا کہ کثیر کا بحیثیت کثرت کے بجز اعتباری نقطۂ نظر کے اور کسی قسم کا وجود نہیں ہوتا اور جس طرح عقل کے لئے یہ جائز ہے کہ کثیر کو موجود فرض کرے، اسی طرح اس کو حق ہے کہ اس کو شے واحد بھی قرار دے، یہاں اس دعوے کی گنجائش نہیں ہے، کہ کہنے والا یوں کہے کہ ہم نے جو کہا تھا اس سے میری مراد قضیے و صیغے کا مفاد ہے، یعنی یہ کہ کثیر بشرط کثرت کے کسی نہ کسی طرح موجود ہوتا ہے، اور ایسی صورت میں اس وحدت کے ساتھ اس کا اتصاف نہیں ہو سکتا، جو اس کا مدمقابل ہے کیونکہ دونوں میں باہم منافاۃ ہے پس ثابت ہوا کہ کثیر واحد نہیں ہو سکتا، اس کا حاصل یہ ہے، کہ وحدت کی صفت تو کثرت کے منافی ہے لیکن وجود اور کثرت میں منافات نہیں ہے،

میں جواباً کہتا ہوں، کہ تمھاری مراد اگر یہ ہے کہ کثرت مطلقہ اس وحدت مطلقہ کے منافی ہے جو اس کی مقابل ہے تو ہم صغریٰ کو نہیں مانتے، اور اگر وحدت خاصہ مراد ہے، تو اس صورت میں نتیجے میں جو حکم لگایا گیا ہے اس کا تعلق اس کثرت کی منافات سے ہوگا، جو وحدت کی مقابل ہے، نہ کہ خاص کثرت اور اس وحدت کے درمیان منافات ثابت ہوتی ہے، جس کو کسی اور حیثیت سے اعتبار کیا گیا ہو، پس اس دلیل سے اگر مغائرت ثابت بھی ہوتی ہے تو صرف

بقیہ مضمون حاشیہ صفحہ گذشتہ:۔ مطلب یہ ہوگا کہ "پتھر اور انسان" دونوں کو ایک قرار دینا، اور ان کی اس وحدت کو خارجی صفت سمجھنا یہ درست نہیں ہے ۱۲

وجود کی ایک خاص قسم اور وحدت کی ایک خاص نوعیت کے درمیان، اور یہ بات ہمارے لئے مضر نہیں ہے، اور یہی حکم اس وقت بھی باقی رہتا ہے جب یہ کہا جائے کہ کثرت کی صفت وجود کے ساتھ متصف ہونے کے منافی ہے۔ چاہئے کہ اس کو خوب سمجھو، ایسا نہ ہو کہ جمنے کے بعد تمہارا قدم اکھڑ جائے۔

فصل

ہُوَ ہُوَ (وہ وہی ہے) اور جو اس کا مقابل مفہوم ہے اس کے بیان اور تشریح میں

تم یہ جان چکے ہو، کہ وحدت کی بعض قسمیں ایسی بھی ہیں جو مختلف باتوں میں سے کسی ایک بات میں مشترک ہونے کی وجہ سے کثیر کو بھی عارض ہوتی ہیں، اب اس کے بعد تم کو جاننا چاہئے، کہ "ھُوَ ھُوَ" یعنی "وہ وہی ہے" کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ دو چیزیں وجود میں باہم متحد اور ایک ہیں یعنی کسی اور پہلو سے ان دونوں میں مغائرت ہو لیکن خارجی یا ذہنی وجود میں اتحاد ہو، پھر اس وجودی اتحاد کی مختلف صورتیں ہوتی ہیں کبھی تو یہ وجودی اتحاد بالذات ہوتا ہے، یعنی ان دونوں میں سے کسی ایک کا ایسے وجود کے ساتھ موجود ہونا، جو دوسرے کی طرف بالذات منسوب ہو ایسی صورت میں یہاں حمل اور اطلاق بالذات پایا جائے گا، مثلاً "زید انسان ہے" یہاں جس وجود کو زید کی طرف منسوب کیا گیا ہے، بعینہ وہی وجود انسان کی جانب بھی منسوب ہے۔

اور کبھی ان دونوں میں اتحاد ذاتی نہیں بلکہ عرضی ہوتا ہے، اور یہ اس مقام پر ہوتا ہے، جہاں پہلی صورت نہ ہو، پھر ان دونوں میں سے خواہ کوئی ایک ذاتی وجود کے ساتھ موجود ہو، اور دوسرا اسی وجود کے ساتھ بالعرض موجود ہو مثلاً ہمارا یہ قول کہ "انسان کاتب ہے" ظاہر ہے کہ ان دونوں (انسان و کاتب) کے درمیان اتحاد کا جو رشتہ ہے، وہ ایک وجود ہی ہے، لیکن موضوع (انسان) کی طرف اس وجود کا انتساب ذاتی ہے اور محمول (کاتب) کی جانب بالعرض ہے علاوہ ان صورتوں کے کبھی یہ بھی ہوتا ہے کہ ان دونوں میں سے کوئی ایک بھی بالذات موجود نہیں ہوتا، بلکہ دونوں کے دونوں کسی ایسی چیز کے وجود کے ساتھ بالعرض موجود ہوتے ہیں، جو ان دونوں کی غیر ہوتی ہے، جیسے "کاتب متحرک ہے" کہ اس جملے میں کاتب اور متحرک کے درمیان اتحاد کا رشتہ ایسا وجود واقع ہوا ہے،

جو نہ بالذات کاتب کی طرف منسوب ہے اور نہ متحرک کی طرف بلکہ ان دونوں کے سوا تیسری چیز یعنی انسان کی طرف اس کا ذاتی انتساب ہے،

بہر حال گذشتہ بالا تقریر سے یہ ثابت ہوا کہ اتحاد کی جہت اور اس کا رشتہ "ھو ھو" کی ترکیب میں کبھی تو خود طرفین ہی میں ہوتا ہے کبھی کسی ایک میں ہوتا ہے اور کبھی ایسی چیز کے ذریعے سے ہوتا ہے جو دونوں سے خارج ہوتی ہے،

تنبیہ تم کو یہ بتایا جاچکا ہے، کہ اتصالی وحدت، حقیقی وحدت کی ایک قسم ہے، پس اس کا لازمی نتیجہ یہ ہے کہ جو چیز اتصالی وحدت رکھتی ہے، اس کو موضوع کے اعتبار سے بھی واحد ہی ہونا ضروری ہے یعنی اس کی تقسیم مختلف صورتوں کی طرف نہیں، بلکہ ایسے اجزاء کی طرف ہونی چاہیے، جو اپنی حقیقت میں متحد ہوں اور جن کا وجود بالفعل نہیں، بلکہ بالقوۃ ہوتا ہے، جیسا کہ عنقریب اس کی بحث آئے گی اور چونکہ یہ بھی ایک بدیہی مقدمہ ہے، کہ جس میں وحدت بالفعل ہوگی، اس کی کثرت بالقوۃ ہوگی، اس کے بعد یہ دعویٰ کہ جس چیز کی وحدت اتصالی ہوتی ہے، ایسے وحدانی متصل کے اجزاء کا صورتوں کے لحاظ سے مختلف ہونا ممکن ہے نہایت بیہودہ بات ہے،

لیکن یہاں کہنے والے کے لیے اس کی گنجائش ہے، کہ وہ اس پر یہ اعتراض کرے کہ "ھو ھو" کے جو معنی تم نے بیان کئے ہیں اس کی بنا پر یہ لازم آتا ہے، کہ ایسی مقداری ہستی جو متصل واحد ہو، اس کے اجزاء کا باہم ایک دوسرے پر اور کل پر حمل درست ہو، اور اس کے بعد یہ کہا جا سکتا ہے، کہ مثلاً ایک آدھا (ج) دوسرا نصف (ب) ہے اور یہ کہ وہی آدھا (ج) کل گز بھی ہے کیونکہ حمل مواطاۃ کے لئے موضوع اور محمول میں وجوداً اتحاد کافی ہے، خواہ وہاں اعتباری یا وہمی یا فرضی کثرت بھی پائی جاتی ہو،

اس کے جواب میں کبھی یہ کہا جاتا ہے، کہ حمل میں جس بات کا ہونا ضروری ہے، وہ یہ ہے کہ ایسی دو چیزیں جو معنی اور مفہوم کے لحاظ سے باہم ایک دوسرے سے متغائر ہوں اور وجوداً ان میں اتحاد ہو تب ان

دونوں میں سے ایک کا دوسرے پر حمل درست ہو سکتا ہے، اور کسی معین و متصل جزو کی جزئیت کی بنیاد شخصی تعین پر مبنی ہے ماہیت کے اتحاد کے ساتھ اس جزئیت کو کوئی تعلق نہیں ہوتا، کیونکہ امتداد اور پھیلاؤ میں تعین اتصالی ماہیت کی طرف سے پیدا نہیں ہوتا اور جب تک یہ نہ ہوگا، اس وقت تک اس میں، اس کی صلاحیت پیدا نہیں ہو سکتی، کہ اس سے کوئی ایسا جزء منتزع ہو سکے جو دوسرے جزء کا غیر ہو،

مگر اس جواب کو رد کر دیا گیا ہے کیونکہ شخصی خصوصیات میں بھی باہم حمل کا عمل کیا جاتا ہے مثلاً کہا جاتا ہے کہ "زید عمر کا بیٹا ہے" یا یہی زید خاص کاتب ہے،

اور کبھی اس اعتراض کا جواب جیسا کہ بعض ارباب تحقیق نے ذکر کیا ہے، یہ دیا جاتا ہے، کہ حمل کے لئے اگرچہ صرف وجوداً اتحاد واقع کے لحاظ سے کافی ہے، لیکن باوجود اس بات کے خاص تعارف نے اس میں کچھ خصوصیت بھی پیدا کر دی ہے جیسا کہ ابتداء حمل کے لیے صرف اتحاد کو کافی خیال جاتا تھا لیکن پھر "وجوداً اتحاد" کے ساتھ اس قاعدے کو مخصوص کر دیا گیا، اور یہ کہ (حمل کے طرفین میں باہم) کسی نہ کسی قسم کی دوئی، اور کسی نہ کسی طرز کی وحدت بھی ضروری ہے، کیونکہ اگر دونوں میں محض وحدت ہی وحدت ہوگی تو حمل کا تحقق ہی نہ ہوگا، اور اگر محض کثرت ہی کثرت ہوگی، تو حمل صادق نہیں ہوگا،

بعض بزرگوں نے (خدا ان کی بزرگی کو عزت نصیب کرے) چاہا ہے، کہ اس جواب کو غلط قرار دیں اور اس پر انہوں نے چند اعتراضات کئے ہیں پہلا اعتراض تو یہی ہے کہ فلسفے کی راہ میں اس قسم کی عامیانہ تخصیصوں کی گنجائش نہیں ہے، اور دوسرا اعتراض یہ ہے، کہ یہاں گفتگو اس میں نہیں ہے کہ ان کی اصطلاح اور عرف میں لفظ حمل کا اطلاق کس پر ہوتا ہے، تا اینکہ اس کے جواب میں یہ راہ اختیار کی جائے، بلکہ یہاں دعویٰ یہ کیا گیا ہے، کہ ایسی مقداری ہستی جو متصل ہو، لازم آتا ہے، کہ وہ اپنے جزء کی عین خارجی طور پر ہو جائے۔ اور یہ لزوم اس بنیاد پر ضروری ہے کہ ان میں وجوداً اتحاد ہے، اور یہ بھی لازم آتا ہے کہ جہاں کہیں "ھو ھو" کی ترکیب ہوگی وہاں یہ بات پائی جائے کیوں کہ ہویت تو

بجنسہ وجود ہی ہے، اور الھو ھویت" داس کا مری ہونا بھی تو وجودی اتحاد کی تعبیر ہے، پس ثابت ہوا، کہ وجودی اتحاد پر حمل کے حصول کو جو مبنی کیا گیا ہے، یہ کوئی عام عرفی بات نہیں ہے، بلکہ اصل وجہ یہ ہے کہ وحدت کی جتنی بھی صورتیں اور قسمیں ہیں ان میں اس کی صلاحیت ہی نہیں ہے، کہ ذات اور وجود کے اعتبار سے جو حمل پیدا ہوتا ہے اس حمل کی تصحیح ان کے ذریعے سے ہو سکے بلکہ صرف وہ حمل جو وحدت کی بنیاد پر پیدا ہوتا ہے، محض اس کی تصحیح ان سے ہو سکتی ہے

پھر انھی صاحب نے اس معمے کی گرہ کشائی میں خود یہ تقریر فرمائی ہے کہ ذاتیات کے حمل کا معیار یہ ہے کہ اس کی طرف جس کی وہ ذاتی ہے اس کے وجود کا انتساب بالذات ہو یعنی اس حیثیت سے نہیں کہ کسی امر واحد موجود کے وہ اجزاء ہیں) اور عرضیات میں حمل کا معیار یہ ہے کہ ان کی طرف معروض کے وجود کا انتساب بالعرض ہو یعنی اس حیثیت سے نہیں کہ وہ معروض کے اجزاء ہیں (داب ہم کہتے ہیں) کہ مقداری اجزاء کا ہونا یعنی ان اجزاء کی موجودیت یقیناً شے متصل واحد ہی کا موجود ہونا ہے، لیکن اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ مقداری اجزاء براہ راست خود استقلالی وجود رکھتے ہیں) اور اتفاقاً یہاں ان کا وجود اس متصل واحد کا وجود بن گیا ہے، جیسا کہ ان حقائق اور طبائع کا حال ہوتا ہے، جو محمول واقع ہوتے ہیں، بہر حال مقداری اجزاء کا وجود بجنسہ متصل واحد کا وجود اس حیثیت سے ہوتا ہے کہ وہ ایک واحد ہستی اور موجود کے اجزاء ہیں، پس وجود کے لحاظ سے یہاں کسی قسم کی مغائرت نہیں ہے اور جب مغائرت نہیں ہے، تو حمل بھی نہیں ہے" بزرگ ممدوح (خدا ان کی عظمت کو دوبالا کرے) کی بات ختم ہوئی، لیکن مجھے ابھی اس میں کچھ کلام ہے، اور وہ یہ ہے کہ کسی شے کا دوسری شے کا جزء ہونا یہ اس بات کو مقتضی ہے کہ ان دونوں کا باہم ایک دوسرے پر حمل درست نہیں ہو سکتا، لیکن اس کا سبب یہ نہیں ہے کہ ان دونوں میں باہمی عینیت کا رشتہ اس درجہ قوی ہو جاتا ہے، جو ان کو امتیاز سے خارج کر دیتا ہے، جس کا ہونا جواز حمل کے لئے ضروری ہے، بلکہ واقعہ یہ ہے کہ یہاں دونوں میں ایسی غیریت ہوتی ہے، جو اس وحدانیت اور اتحاد کے منافی ہے،

جس کی جوازِ حمل میں ضرورت ہوتی ہے، کیونکہ الھوھویت " کے لئے طرفین میں وجوداً اتحاد، اور مفہوم کے اعتبار سے دوئی و اثنینیت کا ہونا ضروری ہے خواہ یہ دوئی اعتباری ہی کیوں نہ ہو، اور یہاں معاملہ بالعکس ہے، کیونکہ جزو ہونا، اور کل ہونا یہ ایسی دو باتیں ہیں، جو جزو اور کل کے درمیان جدائی اور مباینت کو لازم ٹھیراتے ہیں، اس لئے کہ جزو کے وجود کا کل کے وجود پر مقدم ہونا ناگزیر ہے۔

پس صحیح جواب جو قابلِ فہم ہوسکتا ہے، اس اعتراض کا یہ ہے، کہ ایسی چیز جو ایک متصل ہستی کی شکل رکھتی ہو، جب تک اس میں کسی قسم کی تقسیم عمل نہ کرے گی، خواہ خارجی تقسیم کاٹ کر کے یا توڑ کر کے جاری کی جائے، یا وہمی و عقلی طور پر اس پر ذہنی تقسیم کا عمل کیا جائے، یا دو مختلف اعراض و صفات کی راہ سے ان کو بانٹا جائے، بہرحال جب تک اس کی تقسیم نہ ہوگی خواہ کسی طرز کی تقسیم ہو اس وقت تک اس میں کسی قسم کی مغائرت نہیں پائی جاسکتی، اور جب تک مغائرت پیدا نہ ہوگی، اس وقت تک شے کا حمل شے پر جائز نہیں ہوسکتا، خواہ مغائرت اعتباری ہی کیوں نہ ہو، اور جب اس میں کسی قسم کی بھی تقسیم جاری کردی جائے، جس کا مفاد ایک ہویت کا باطل کرنا، اور دو متصل ہویتوں کا پیدا کرنا ہے، جیسا کہ آیندہ بیان کیا جائے گا، تو ایسی صورت میں وجوداً بھی دوئی اور اثنینیت پیدا ہو جائے گی، واقعہ تو یہ ہے اس کے بعد غور کرنا چاہئے کہ یہاں کوئی ایسی ہویت ہی کہاں ہے جو دو چیزوں کی طرف منسوب ہے جس پر جوازِ حمل کا دارومدار ہے۔

فصل

"دو چیزوں کا اتحاد محال ہے"

مطلب یہ ہے، کہ دو ذاتوں کا ایک ہونا ناممکن ہے، کیونکہ اتحاد کے بعد بھی اگر دونوں موجود ہیں، تو وہ ایک نہیں بلکہ دو ہی ہیں اور اگر ان میں سے صرف ایک ہی موجود ہے، تو پھر اس شکل میں یہ ایک کا زوال اور دوسرے کی بقا ہے اور اگر ان دونوں میں سے کوئی بھی باقی نہ رہا، تو پھر یہ دونوں ہی کا زوال ہے، اور تیسری چیز کی پیدائش ہے، بہرحال ان تمام حالات میں وہ "اتحاد" جو فرض کیا گیا، وہ ثابت نہ ہوسکا، دو چیزیں کبھی ایک ہو جاتی ہیں، بعضوں کو اس کا خیال محض اس مغالطے کی بنیاد پر پیدا ہوا، کہ انھوں نے

چند اجسام کو خواہ وہ باہم ایک ہی حقیقت رکھتے ہوں یا مختلف ان کو اتصال یا آمیزش وغیرہ کی وجہ سے انھوں نے دیکھا کہ ایک جسم ہو جاتے ہیں، مثلاً کسی برتن میں مختلف پانیوں کو جمع کر دیا جائے، یا سرکے کے ساتھ شکر گھول دی جائے تو وہ سکنجبین بن جاتی ہے، یا گرم ہو کر پانی ہوا بن جاتا ہے اس کون و فساد، اور انقلاب کا ان کو مشاہدہ ہوا، یا ایک ہی جسم جس میں دو قسم کی کیفیتیں تھیں، استحالہ وغیرہ کے ذریعے سے ایک ہی کیفیت ان میں باقی رہ جاتی ہے الغرض انھی باتوں کو دیکھکر ان کو اتحاد کا مغالطہ ہوا، حالانکہ ان کو یہ نہیں معلوم ہوا کہ ان تمام حالات میں کبھی بھی دو چیزیں حقیقۃً ایک نہیں ہوتیں، البتہ عام بول چال میں ان پر ایک ہونے کا اطلاق کیا جاتا ہے گویا مجازی طور پر بعض دفعہ عام بول چال میں شے کے مادے کی جگہ خود شے کو قائم مقام بنا دیا جاتا ہے،

اور بعض قدیم حکماء کی طرف جو یہ بات منسوب کی گئی ہے کہ نفس انسانی کے متعلق ان کا یہ نظریہ تھا، کہ حصول کمالات کے بعد وہ عقل فعال کے ساتھ متحد ہو جاتا ہے، یا صوفیہ کی جانب یہ عقیدہ منسوب ہے کہ عارف انجام کار حق کیساتھ متصل ہو جاتا ہے، تو اس سے مراد ایک روحانی حالت ہے جس کا تعلق محض ان ہستیوں سے ہے، جو مادے سے پاک اور مفارق ہیں ورنہ یہ مطلب ان لوگوں کا قطعاً نہیں ہے کہ ان صورتوں میں جرمی اور جسمانی اتصال یا آمیزش پیدا ہوتی ہے اور نہ یہ غرض ہے کہ دو ہویتوں اور شخصیتوں میں سے کوئی ایک ہویت یا شخصیت باطل و معدوم ہو جاتی ہے، بلکہ یہاں جو واقعہ پیش آتا ہے، تم کو اس کی تفصیل اسی کتاب میں وہاں ملے گی، جو اس بحث کے لئے موزوں ہے

فصل

وحدت اور کثرت کے بعض احکام

وحدت خود عدد نہیں ہے، اگرچہ عدد کی ترکیب وحدت ہی سے ہوتی ہے، وجہ یہ ہے کہ عدد ایک ایسی مقداری حقیقت ہے، جو انقسام کو قبول کرتی ہے، اور وحدت ناقابل تقسیم ہے، باقی جن لوگوں نے وحدت کا شمار بھی عدد کے ذیل میں کیا ہے تو ان کی مراد اس وقت عدد سے یہ ہے کہ جو شمار اور گنتی کے نیچے درج ہو، ظاہر ہے کہ یہ ایسی نزاع ہے،

جس کا خاتمہ صرف لفظی اختلاف پر ہوتا ہے،

اور واقعہ یہ ہے کہ وحدت دراصل عدد کا مبدا اور نقطۂ آغاز ہے، کیونکہ عدد کی حقیقت کا قوام وحدت ہی سے تیار ہوتا ہے وحدت کے سوا کسی اور عدد سے اعداد کی ترکیب کا خیال مثلاً دس کو بجائے وحدات (اکائیوں) سے مرکب ماننے کے اگر کسی اور عدد سے مرکب تسلیم کیا جائے، تو ترجیح بلا مرجح لازم آتی ہے فرض کیجئے کہ دس کو پانچ پانچ سے مرکب اگر مانا جائے۔ تو کیا وجہ ہو سکتی ہے کہ اس کو چھ اور چار سے مرکب نہ مانا جائے یا سات اور تین سے وہ کیوں مرکب نہیں ہو سکتا، آخر ان میں سے کسی ایک کو دوسرے پر ترجیح کی کیا وجہ ہو سکتی ہے، اور ہر ایک سے اس کو مرکب ماننا ظاہر ہے، کہ یہ ناممکن ہے اور نہ یہ ماننا پڑے گا، کہ ماہیت کے اجزاء میں تکرار ہو، جس کا لازمی نتیجہ یہ ہے کہ شے خود اپنے ذاتیات سے مستغنی ہو جائے اس لئے کہ ان میں سے ہر ایک اس کی تقویم اور ساخت کے لئے کافی ہے، پس ایک کے سوا اور سب سے استغنا ناگزیر ہے، اور اگر یہ مانا جائے کہ ان سب سے دس کی تقویم ان کی خصوصیتوں کے بنیاد پر نہیں ہوتی بلکہ اس قدر مشترک کے اعتبار سے تقویم ہوتی ہے جو ان سب میں مشترک ہے۔ تو یہ اسی بات کو مان لینا ہے، جو میرا مقصود ہے، کیونکہ ان سب میں وحدتوں کے سوا اور کیا چیز قدر مشترک ہے اس دعوے کی توثیق کے لئے ایک اچھی شہادت یہ بھی ہو سکتی ہے، کہ ہر عدد کے کنہ ذات کا تصور اس طور پر ممکن ہے کہ اس وقت دوسرے اعداد کا خیال بھی نہ گذرے، اس سے معلوم ہوا کہ عدد کی حقیقت میں ان اعداد میں سے کوئی چیز داخل نہیں ہے، الغرض واقعہ یہی ہے، کہ عدد کے ہر مرتبے میں وحدت متکررہ (دہرائی ہوئی اکائیوں) کے سوا اور کچھ نہیں ہوتا، یعنی ایک وحدت کے ساتھ جب دوسری وحدت جوڑ دی جاتی ہے، تو مثلاً دوئی پیدا ہوتی ہے اور یہ عدد کی ایک قسم ہے، پھر اس کے ساتھ ایک اور وحدت ملا دی جائے تو یہ تین بن جاتا ہے، اور یوں ہی لا انتہا ہی اقسام و انواع عدد کے حاصل ہوتے جائیں گے یعنی ایک کے ساتھ ایک کو لامحدود طریقے سے بڑھاتے جا سکتے ہیں اور یوں بڑھاتے چلے جانے کا

اختیار ظاہر ہے کہ کسی ایسی حد پر رک نہیں سکتا، کہ اب اس کے آگے اضافہ ناممکن ہو، پس معلوم ہوا کہ عدد کے انواع و اقسام کسی ایسی نوع پر ختم نہیں ہو سکتے، جس کے اوپر کوئی نوع نہ ہو، یا کسی نوع کا ہونا ممکن نہ ہو،

باقی یہ مسئلہ کہ عدد کے تمام مراتب اپنی اپنی حقیقتوں کے لحاظ سے باہم مختلف ہوتے ہیں، جیسا کہ جمہور کا خیال ہے تو اس کی بنیاد ان مختلف لوازم پر اور اوصاف پر قایم ہے، جن کا ان مختلف مراتب سے تعلق ہوتا ہے، یعنی ان اعداد میں سے کسی کے لئے صمم[1] کسی کے لئے منطقیت کسی کے لئے تشارک کسی کے لئے تبائن اسی طرح عادیت معدودیت تجذیر مالکیت تکعیب وغیرہ مختلف لوازم وصفات ثابت ہوتے ہیں، اور ظاہر ہے، کہ لوازم کا اختلاف ملزومات کے اختلاف کو مستلزم ہے، اور اس سے بھی میرے اس خیال کی تائید ہوتی ہے، جو وجود کے متعلق میں نے اختیار کیا ہے، یعنی وجود کے مختلف حقائق کا اختلاف محض ان حقائق کے مختلف مراتب کا نتیجہ ہے، گویا جس طرح کسی عدد کا "دو" کے بعد واقع ہونا، تین کی بس یہی حقیقت ہے کہ محض اس مرتبے کی وجہ سے تین کے ساتھ ایسے لوازم لپٹ جاتے ہیں، جو نہ اس کے اوپر کے کسی عدد کو ثابت ہو سکتے ہیں نہ نیچے کے عدد کو اسی طرح وجود کا ہستی کے کسی مرتبے میں واقع ہونا ہی چند ایسے لوازم کو سمیٹ لیتا ہے، جو کسی ایسے وجود میں نہیں پائے جاتے جس کا تعلق اس مرتبے سے نہیں ہے، گویا لابشرط شئے کے مرتبے میں وحدت کا تصور بجنسہ ایسا ہے کہ وجود کو اطلاقی مرتبے میں فرض کیا جائے اور خالص وحدت جس کو تمام عددی مراتب پر تقدم حاصل ہے، وجود میں اس کی نظیر وہ واجبی وجود ہے، جو بلا واسطہ اور باواسطہ ہر ہستی اور وجود کا سرچشمہ و مبدا آغاز ہے اور عدد کے ہر مرتبے سے جن خاص محمولات کا انتزاع بالذات خود اس مرتبے سے ہوتا ہے، ان کے مقابلے میں وہ ماہیتیں پیش کی جا سکتی ہیں جو وجود کے ہر ہر مرتبے کے ساتھ متحد ہوتی ہیں، اور جس طرح عدد کا یہ حال ہے، کہ اس کے مختلف مراتب کے باہمی اختلاف کی بنیاد

---

[1] علم حساب کے یہ عربی اصطلاحات ہیں ۱۲

جس امر پر قائم ہے، وہی بجنسہ باہمی اتحاد و انفاق کا بھی سرمایہ ہے، اسی طرح وجودوں میں تفاوت و اختلاف انھی ہویتوں سے پیدا ہوتا ہے، جو واقعی موجود ہونے کے وصف میں باہم ایک دوسرے کے ساتھ متحد ہوتی ہیں، بہر حال میں نے جو تقریر کی اس کے بعد اعداد کے مختلف مراتب کے درمیان نوعی اختلاف کا دعویٰ کیا جا سکتا ہے، بایں معنی کہ ان میں باہمی اختلاف کی بنیاد ان امور پر مبنی ہے، جو خود اعداد کے ان مراتب کی نفس ذات سے بالذات منتزع ہوتے ہیں، اور جن کا حال عددی مراتب کے ساتھ وہی ہے، جو وجودوں کے اندر ان ماہیتوں کا ہے جو باہم مختلف ہوتی ہیں اور ان وجودوں سے ان کا انتزاع بالذات ہوتا ہے، اور جس طرح میری تقریر کی بنیاد پر نوعی اختلاف کا دعویٰ ممکن ہے، اسی طرح کوئی چاہے، تو اسی بنیاد پر یہ دعویٰ بھی کر سکتا ہے کہ اعداد کے ان مختلف مراتب میں نوعی اختلاف نہیں ہے، بایں معنی کہ اعداد کے ان مختلف مراتب میں تفاوت محض وحدتوں (اکائیوں) کی کمی و بیشی قلت و کثرت پر مبنی ہے اور صرف اجزاء کی کمی بیشی کا تفاوت یہ کوئی ایسی چیز نہیں ہے، جس پر نوعی اختلاف کی بنیاد قائم کی جائے، اور یہ سمجھا جائے کہ اسی شئے کے افراد میں نوعی اختلاف ہے باقی لوازم کے اختلاف کو ملزومات کے اختلاف کی دلیل بنانا، تو سچی بات یہ ہے کہ نوعی اختلاف، اور وہ اختلاف جو قوت و ضعف اور کمال و نقص کی وجہ سے پیدا ہوتا ہے ان دونوں میں جو قدر مشترک ہے اسکے ثبوت میں یہ بات پیش کی جا سکتی ہے، جس کی تحقیق پہلے گذر چکی،

فصل

تقابل کے بیان میں

میں اس کی طرف اشارہ کر چکا ہوں کہ وحدت ہو یا کثرت ہر ایک کے لئے کچھ ذاتی اعراض ہیں اور ان کو مخصوص صفات لاحق ہوتے ہیں، جس طرح ان میں ہر ایک کے لئے کچھ مشترک عوارض بھی ہوتے ہیں، جو خود ان میں اور ان کے مقابل میں مشترک ہوتے ہیں، مثلاً وحدت اور اشتراک، حلول اور کسی محل کی طرف ان کو خاص قسم کا انتساب، مثلاً اس میں پایا جانا پھر جیسے محل کی طرف انتساب یہ صفت ان کو عارض ہوتی ہے، اسی طرح اپنے

بد مقابل سے بھی ان کو ایک خاص قسم کی نسبت ہوتی ہے، یعنی دونوں میں مثلاً تقابل کی نسبت پائی جاتی ہے، گویا جس طرح وحدت کی ذاتی عوارض میں "الھوھویت" کی صفت ہے، یعنی اس کو عام معنی کے لحاظ سے جب اعتبار کیا جائے، جس کا مآل کار یہ ہے، کہ کسی قسم کے اتحاد اور اشتراک پر "الہوہویت" کا جب اطلاق کیا جائے، تو یہی اس کا عام معنی ہے، پس وحدت کو "الہوہویت" کی صفت مثلاً جب عارض ہوتی ہے، تو وحدت کی مقابل صفت کثرت کو بجائے "الہوہویت" کے غیریت کی صفت عارض ہوگی، اور اسی سلسلے میں تقابل کا معاملہ بھی داخل ہے یعنی اپنی چاروں قسموں کے ساتھ، میری مراد سلب وایجاب، ملکہ وعدم ملکہ، تضادین اور متضایفین کی تقابلی نسبت ہے،

باقی یہ مسئلہ کہ (وحدت کے مقابل یعنی کثرت) میں تقابل اور اس کے اقسام کا تحقق کس طرح ہوتا ہے تو اس کی تفصیل یہ ہے کہ "الہوہویت" (یعنی یہ وہ ہے "مثلاً آب ہے" اس حکم کا مقابل غیریت ہی ہو سکتا ہے (یعنی یہ اس کا غیر مثلاً آب کا غیر ہے) پھر غیریت کبھی جنس کے اعتبار سے ہوتی ہے، کبھی نوع کے لحاظ سے، اور یہی نوعی غیریت بعینہ وہ غیریت ہوتی ہے، جو فصل کی راہ سے حاصل ہوتی ہے، پھر اسی طرح کبھی یہ غیریت بالعرض بھی ہوتی ہے، اور جیسے غیریت کی یہ چند صورتیں ہیں اتحاد کی بھی انھی معنوں کے اعتبار سے مختلف شکلیں پیدا ہوتی ہیں، لیکن غیر کو جب اس صفت کے لحاظ سے تصور کیا جائے کہ ذات کا غیر ہے، تو مخالف کے لفظ سے اس کا اطلاق خصوصیت پذیر ہو جاتا ہے (یعنی ذات کے غیر کے لئے ضروری نہیں ہے کہ اس کو مخالف بھی کہا جائے اسی طرح جو غیریت تشخص اور عدد کے اعتبار سے پیدا ہوتی ہے اصطلاحاً اس کا خاص نام رکھا جاتا ہے جس طرح "الہوہو" سے (خاص اصطلاح میں) صرف مادی وجود کا اتحاد مراد لیا جاتا ہے۔ لو کھی) دو چیزوں میں سے ایک کا دوسرے کے غیر ہونا، اور ایک چیز کا دوسری چیز کے مد مقابل ہونا، ان میں ثانی الذکر یعنی تقابل غیریت کے مفہوم سے خاص ہے، اس لئے کہ دو چیزوں میں مغائرت ہوئی یا دو چیزوں میں مماثلت ہوئی، یہ ایک لحاظ سے غیریت ہی کی قسمیں ہیں، بلکہ

مجانست، مشاکلت اور ان کے نظائر، یہ بھی غیریت ہی کے اقسام ہیں، کیونکہ دراصل یہ سب کثرت کے عوارض وصفات ہیں اگر کثرت کا وجود نہ ہو، تو ان میں سے کوئی بات کیا پائی جا سکتی ہے؟ پس ان کو کثرت کے عوارض میں شمار کرنا زیادہ مناسب ہے، کیونکہ اتحاد کا جو رشتہ ان سب میں پایا جاتا ہے، اس کی بنیاد تماثل پر مبنی ہے، اس لئے کہ دو ہم مثل ہی چیزیں کسی ایک حقیقت میں متحد ہو سکتی ہیں، جب ان کو ہم مثل تصور کیا جائے، مثلاً آدمی اور گھوڑے بحیثیت آدمی اور گھوڑے ہونے کے ہم مثل نہیں ہیں بلکہ حیوانیت کے اشتراک کی وجہ سے ان کو باہم متجانس سمجھا جاتا ہے اور ان دونوں کی حیوانیت ان میں سے ہر ایک میں پائی جاتی ہے اور دونوں ایک نوعی حقیقت میں باہم مشترک ہیں الغرض تجانس کا مآل کار حقیقت کے کسی جزء کی مماثلت ہے، اور یہ وہی جزء ہوتا ہے جس کو جنس کہتے ہیں جب اس کو لا بشرط شے کے طور پر تصور کیا جائے، اور تم کو یہ معلوم ہو چکا ہے کہ جنسی طبیعت کو جب ان فصلوں سے مجرد کر کے تصور کیا جائے، جن کی وجہ سے اختلاف پیدا ہوتا ہے، تو پھر یہی جنسی طبیعت نوعی حقیقت بن جاتی ہے ایسی صورت میں اس کے افراد باہم ایک دوسرے کے مماثل ہو جاتے ہیں، اور یہی حال غیر حقیقی واحد کے تمام اقسام کا ہے۔

الحاصل کیف میں جب مماثلت واقع ہوتی ہے، تو اس کا نام مشابہت رکھا جاتا ہے، اور جب کم (مقدار) میں مماثلت ہوتی ہے، تو اس کی تعبیر مساوات سے کی جاتی ہے، اسی طرح وحدت میں جو مماثلت پیدا ہوتی ہے، تو اس کا مآل یہ ہوتا ہے کہ اشخاص کو مادی آلودگیوں سے پاک کر کے جب تصور کیا جائے، تو اس وقت جو ایک کلی معنیٰ ان سے پیدا ہوتا ہے اسی کلی معنی کی ذہنی وحدت اس مماثلت کی بنیاد ہوتی ہے جسے وحدت والی مماثلت کہتے ہیں، ظاہر ہے کہ ایسی صورت میں وحدت کی جہت بہت کمزور اور ضعیف ہوتی ہے بخلاف کثرت کی جہت کے کہ وہ خارجی چیز ہوتی ہے، اور تقابل غیریت کے اعتبار سے خاص ہے، کیونکہ اگر دو چیزوں میں مغائرت جنس اعلیٰ کی وجہ سے پیدا ہوتی ہے، تو یہ مغائرت جو جنس اعلیٰ کی وجہ سے پیدا ہوئی ہے، صرف یہ بات اس کے

منافی نہیں ہے کہ ان دونوں غیروں کا اجتماع کسی ایک مادے میں ہو جائے (امور تقابل میں ضرور ہے کہ دونوں متقابل جن میں تقابل کی نسبت ہوتی ہے خواہ کسی قسم کی ہو اس نسبت کے لحاظ سے ایک محل میں جمع نہیں ہو سکتے) باقی وہ مغائرت جو ایسے انواع کی راہ سے پیدا ہوتی ہے، جو جنس اعلیٰ میں نہیں بلکہ اس سے نیچے کے کسی جنس میں باہم متفق ہیں، تو ان کا کسی ایک محل اور موضوع میں اکھٹا ہونا ناممکن ہے۔

(بہر حال ان تمہیدی مقدمات کے بعد) اب معلوم ہونا چاہیے کہ ایک زمانے میں ایک ہی جہت کے رو سے دو مخالف چیزوں کا ایک محل اور موضوع میں جمع ہونے سے انکار کرنا، اور رکنا، اسی کو تقابل کہتے ہیں، اس تعریف میں "مخالف" کے لفظ سے مماثل اشیاء نکل گئے، اور "جمع ہونے سے انکار کرنا اور رکنا" اس قید سے وہ مغائرت خارج ہو گئی، جو گرمی اور سفیدی میں ہے، کہ ان دونوں کا ایک محل میں اکھٹا ہونا ممکن ہے، "ایک محل" اور "موضوع" کی قید سے وہ تقابل اس تعریف کے دائرے میں داخل ہو گیا جو سیاہی اور سفیدی کے درمیان ہے یعنی وہ ساری چیزیں جن کا وجوداً اجتماع جائز ہے (لیکن محلاً نہیں) مثلاً حبشی کی سیاہی، اور روئی کی سفیدی ظاہر ہے کہ وجوداً دونوں جمع ہو سکتے ہیں اور جمع ہیں اور "جہت کی وحدت" کی قید سے وہ تقابل اس تعریف کے احاطے میں باقی رہا جو ابوت (یعنی باپ ہونے) اور بنوۃ (یعنی بیٹے ہونے) کے صفات میں پایا جاتا ہے، یعنی وہ سارے اضافی صفات جو دو حیثیتوں اور جہتوں سے ایک ہی محل میں جمع ہو سکتے ہیں، اور زمانے کی وحدت کی قید کے متعلق یہ کہا جاتا ہے کہ اس کے ذریعے سے وہ تقابل تعریف میں داخل رہتا ہے، جو باہم ایسی دو ضدوں کے درمیان ہوتا ہے، جن کا ایک ہی موضوع اور محل پر گذر دو مختلف وقتوں میں ممکن ہے، اور جو "واقعہ" اور "دہر" کے حساب سے اسی محل میں اکھٹے بھی ہیں، کیونکہ "واقعہ" کے افق اور "دہر" کے ظرف میں اکھٹا ہونا یہ اس کے منافی نہیں ہے کہ زمانے کے اعتبار سے ان میں سے ایک کا دوسرے کے بعد آنا ضروری ہو، یعنی دہری اجتماع زمانی تعاقب کے منافی نہیں ہے، جیسے مکانی اجتماع اگر دو چیزوں کے درمیان

ممکن نہ ہو، تو اس کے یہ معنی نہیں ہیں، کہ ان میں کسی اور ظرف مثلاً زمانے وغیرہ کے اعتبار سے بھی اجتماع نہ ہو سکے، اس کے بعد بعضوں کا یہ کہنا کہ تقابل کی تعریف میں "زمانے کی وحدت"، کی قید بے فائدہ ہے، اس لئے کہ اجتماع تو نام ہی اس کا ہے کہ ایک وقت میں اجتماع ہو، لیکن اس قید کا جو فائدہ اوپر بیان کیا گیا، اس سے ثابت ہوا، کہ عدم افادے کا دعوی غلط ہے، ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اس بیچارے کی عقل اس کے وہم کی مانند زمانے کے قید خانے اور حدوث کے خندق سے باہر نہ نکل سکی،

اور میں نے متقابلوں کی تعریف کو چھوڑ کر جیسا کہ عام دستور ہے، خود تقابل کی تعریف اس لئے کی کہ عام کتابوں میں جو اس طرح کیا جاتا ہے، کہ باہم دو متقابل ان دو چیزوں کو کہتے ہیں کہ کسی ایک شئے میں ایک وقت میں ایک حیثیت اور جہت سے ایک حال میں یہ دونوں جمع نہ ہوتے ہوں، اس تعریف میں "دو چیزوں" کا لفظ بہ ظاہر یہ چاہتا ہے، کہ ان دونوں کے لئے کسی نہ کسی قسم کی ذات کا ہونا ضروری ہے، حالانکہ عدم وملکہ اور ایجاب وسلب میں، ان دونوں کے لئے ذات کب ثابت ہوتی ہے۔ اگرچہ یہ عذر ان کی جانب سے پیش ہو سکتا ہے، کہ اس قسم کے الفاظ سے ایسے مقامات میں مراد صرف یہ ہوتا ہے، کہ جن کو ذہنی تصور کے لحاظ سے ذات اور چیز کہہ سکتے ہیں، اور سلوب یا اعدام ظاہر ہے کہ ذہنی مفہوم کے رو سے ایک چیز ضرور ہیں، پس اس تعریف میں باہم دو متقابل سے مراد، ایسی دو تصورات وخیالات ہیں جو ایک حال میں ایک جہت اور حیثیت سے کسی ایک چیز پر صادق نہ آتے ہوں۔

رہی یہ بات کہ تقابل کی یہ چار قسمیں کس طرح پیدا ہوتی ہیں، تو اس کی تقریر یہ ہے، کہ باہم دو چیزوں میں جب تقابل کی نسبت ہوتی ہے، تو وہ دو حال سے خالی نہیں ہو سکتیں، ان میں سے کوئی ایک دوسرے کا عدم ہوگا، یا نہ ہوگا، پہلی صورت میں پھر دیکھنا چاہیئے کہ عدم جس کی طرف مضاف ہے، مثلاً عدم البصر میں بصر کی طرف عدم کی اضافت کی گئی ہے) اس کے قبول کرنے کی صلاحیت کا بھی لحاظ اس تقابل میں کیا گیا ہے یا نہیں، اگر کیا گیا ہے، تو اس کا نام عدم وملکہ ہے، (مثلاً بصر وعدم بصر میں یہی نسبت ہے، کہ عدیم البصر یا نابینا اسی کو کہہ سکتے ہیں

جس میں بینائی کی صلاحیت ہو، ورنہ دیوار اور پتھر کو کون اندھا کہہ سکتا ہے) اور اگر یہ نسبت نہ پائی جاتی ہو، تو اس کا نام ایجاب وسلب ہے، (یہ دو صورتیں تو اسکی ہیں کہ متقابلوں میں ایک عدمی اور دوسرا وجودی ہے) لیکن اگر ایسا نہ ہو (یعنی ہر دو وجودی ہوں) تو پھر دیکھنا چاہیے، کہ ان میں سے ایک کا مفہوم دوسرے کے مفہوم کو پیش نظر رکھنے سے سمجھ میں آتا ہے؟ تو ایسے دو متقابل مفہوموں کو متضائفان کہتے ہیں، اور اس تقابل کا نام تضائف ہے، اور اگر یہ بات نہ ہو، تو یہ دونوں "متضادین" کہلاتے ہیں، اور اس تقابل کا نام "تضاد" ہے۔

ان اقسام کو عقلی گرفت میں لانے کے لئے کبھی تو مذکورۂ بالا تقریر کی جاتی ہے، اور کبھی اسی کی تقریر یوں بھی کرتے ہیں، کہ ان دونوں متقابلوں میں ہر دو وجودی ہوں گے یا نہیں، پہلی صورت میں ان میں ہر ایک کا مفہوم دوسرے کو سامنے رکھنے سے سمجھ میں آتا ہے، تو اس کو "متضائفین" کہتے ہیں، ورنہ ان کا نام "متضادین" ہوگا، اور دوسری صورت میں دیکھنا چاہیے، کہ ان میں سے کوئی ایک وجودی اور دوسرا اگر عدمی ہے، تو عدمی میں اگر ایسے محل کا لحاظ کیا گیا ہے جو وجودی کا قابل ہو، یعنی وجودی کے قبول کرنے کی اس میں صلاحیت ہو، تو اس کا نام عدم وملکہ ہے، ورنہ یہ دونوں ایجاب وسلب کے نام سے موسوم ہوں گے۔

لیکن اس پر اعتراضات واقع ہوتے ہیں، پہلا اعتراض یہ ہے کہ ممکن ہے، کہ ان میں ہر دو عدمی ہوں مثلاً عمی (اندھاپن) اور لاعمی (اندھاپن کا نہ ہونا) کہ ان دونوں میں ایجاب وسلب کا تقابل ہے، اس اعتراض کا جو یہ جواب دیا جاتا ہے، کہ لاعمی (اندھاپن کا نہ ہونا) یہ تو بجنسہٖ بصر (بینائی) ہے، اور اس لئے ان دونوں میں عدم وملکہ کا تعلق ہے، تو یہ جواب غلط ہے، کیونکہ بینائی کا تصور اس کے عدم اور نفی کے تصور پر موقوف نہیں بخلاف بینائی کی نفی کی نفی کا تصور کہ یقیناً یہ بینائی کی نفی (یعنی نابینائی) کے تصور پر موقوف ہے پس مفہوماً ان میں اتحاد باقی نہ رہا، اگرچہ صادق آنے میں باہم ایک دوسرے کے لازم ضرور ہیں، غلطی کا منشا یہاں یہ ہے کہ جو چیز بالذات ہے، اور جو بالغیر ہے، ان میں فرق نہیں کیا گیا،

دوسرا اعتراض یہ ہے کہ مثلاً لازم کا عدم ملزوم کے وجود کا مقابل ہوتا ہے،

جیسے فرض کیجئے، کہ وہ حرکت جو کسی جسم میں پائی جاتی ہو اس کا وجود یقیناً اس گرمی کی نفی وعدم کا مقابل ہے، جو جسم متحرک کے لئے ضروری ہے، (یعنی متحرک جسم کا گرم ہونا ضروری ہے) حالانکہ حرکت اور عدم حرارۃ میں نہ عدم وملکہ کا تقابل ہے، اور نہ ایجاب وسلب کا، کیونکہ تقابل کی ان دونوں قسموں میں جو عدمی ہوتا ہے، اس کے لئے ضروری ہے، کہ وہ وجودی کا عدم ونفی ہو،

اس کا جواب یوں دیا جاسکتا ہے کہ ما بالذات اور ما بالعرض میں جو فرق ہے، اس کو یہاں بیان کر دیا جائے، (یعنی ایک نسبت مقابلے کی خود دو چیزوں کی ذات میں ہوتی ہے، اور دوسری یہ نسبت جب کسی غیر کے واسطے سے دو مفہوموں میں پیدا ہو ان دونوں میں بڑا فرق ہے) پس اس بنیاد پر یہ کہا جاسکتا ہے، کہ مذکورہ بالا مثال میں بالذات تقابل پہلے گرمی اور عدم گرمی میں ہے، لیکن گرمی کی نفی کو چونکہ حرکت کی نفی بھی لازم ہے اس لئے بالعرض حرکت اور گرمی کے عدم اور نفی میں بھی تقابل کی نسبت پیدا ہو گئی،

بہرحال تم کو یہ معلوم ہونا چاہیئے، کہ تقابل کا اطلاق اپنے مختلف اقسام پر تشکیک کے رنگ میں ہوتا ہے پس اس کا شدید ترین اطلاق وہ ہے، جو ایجاب وسلب پر ہوتا ہے، کیونکہ کسی شئے کے منافی ہونے کی دو صورتیں ہوتی ہیں، یعنی ایک منافاۃ تو شئے اور اس کے عدم ورفع کے درمیان ہوتی ہے، مثلاً انسان اور عدم انسان کے درمیان جو منافاۃ ہے، یہ منافات بالذات منافات کی شکل ہے اور دوسری صورت اس منافات کی یہ ہے، کہ شئے اور جو مفہوم اس کے عدم ورفع کو مستلزم ہے، اس کے ساتھ منافات ہو، مثلاً انسان اور عدم ضاحک میں جو منافات ہے، کہ عدم ضاحک ہونا عدم انسان کے لئے لازمی ہے، بہرحال منافات کی بھی دو شکلیں ہیں، ان کے سوا اور جتنے مفہوم ہیں، ان کے ساتھ شے کا اجتماع ممکن ہے،

منافات کی ان دونوں شکلوں میں جو پہلی شکل ہے، ظاہر ہے کہ یہ بالذات منافات کی صورت ہے، اسی لئے اس منافات کے سمجھنے کے لئے صرف شے اور اس کے عدم کا لحاظ کافی ہے، بہ مجرد اس لحاظ کے یہ

منافات سمجھ میں آجاتی ہے، یعنی تفصیلاً ہو یا اجمالاً بجز شئے وعدم شئے کے اس منافات کے سمجھنے کے لئے کسی اور بات کی قطعاً ضرورت نہیں ہوتی، بخلاف دوسری شکل کے کہ اس کی حالت یہ نہیں ہوتی، بلکہ پہلے شئے اور عدم شئے کے منافات کا تصور کیا جاتا ہے اس کے بعد پھر اس عدم کے لوازم کا خیال آتا ہے اور اس کے بعد سمجھا جاتا ہے کہ جس طرح شئے اور عدم شئے میں منافات ہے اسی طرح اس عدم کے جو لوازم ہیں ان میں بھی شئے کے ساتھ منافات کی نسبت پائی جاتی ہے گویا یہاں بالذات نہیں بلکہ طفیلی منافات جو ذاتی منافات کی تابع ہے، وہ پائی جاتی ہے اور ظاہر ہے کہ ذاتی منافات دراصل صرف ایجاب وسلب کے درمیان ہی پائی جاتی ہے اس کے سوا اور جہاں کہیں منافات محسوس ہوتی ہے، تو وہ دراصل اسی ذاتی منافات کی تابع ہوتی ہے، پس معلوم ہوا کہ ایجاب وسلب کا تقابل، تقابل کی تمام قسموں میں سب سے زیادہ کڑی اور سخت قسم ہے، یہ تقریر یوں ہی کی گئی ہے لیکن اس میں ایک بات ابھی قابل بحث ہے، یعنی ذاتی منافات کی جو تعریف اس تقریر میں کی گئی ہے اگر غور کیا جائے تو اس قسم کی منافات دنیا کی دو چیزوں میں کبھی نہیں پائی جاسکتی، کیونکہ سلب وایجاب میں سے ایک طرف یعنی سلب تو بلا شبہہ ایجاب کا بایں معنی منافی بالذات ہے، مگر ایجاب کو بھی سلب کا بایں معنی منافی قرار دینا صحیح نہیں ہے، یعنی ایجاب سلب کا منافی بالذات نہیں ہے، بلکہ بالذات منافی سلب کا سلب السلب ہے، اور سلب السلب کو چونکہ ایجاب مستلزم ہوتا ہے، اس لئے اس میں بھی منافات پائی جاتی ہے۔ اور مناسب یہ ہے، کہ یہاں سلب اور رفع سے مصدری معنی مراد لیا جائے، یعنی ایسا مصدری معنی جو مطلق ہو، اور اس کو فاعل یا مفعول یہ دونوں کا لباس پہنایا جاسکتا ہو،

فصل

تقابل کے اقسام بلکہ ہر قسم کے احکام بھی اس فصل میں بیان کئے جائیں گے

تقابل کی تمام قسموں میں سے (جیسا کہ گذر چکا) ایک قسم ایجاب وسلب کی بھی ہے، اور اس سے کبھی مراد وہ بات ہوتی ہے، جس کی تعبیر قضیئے کے باب میں منطقی لوگ تناقض سے کرتے ہیں جس کے لئے یہ ضروری ہے، کہ جن دو قضیوں میں

یہ نسبت پائی جائے گی، ان کا اجتماع نفس الامر اور واقع میں نہ صدقاً ہو سکتا ہے، اور نہ کذباً (یعنی نہ دونوں کسی ایک چیز پر صادق آسکتے ہیں، اور نہ یہ ممکن ہے کہ دنیا کی کوئی چیز ان دونوں سے خالی ہو) مثلاً زید گورا ہے، اور زید گورا نہیں ہے، ان دونوں میں تقابل کی جو نسبت ہے اس کا یہی حال ہے، (کہ نہ دونوں سچے ہو سکتے ہیں نہ دونوں جھوٹے) اور کبھی اس تقابل سے مراد وہ نسبت ہوتی ہے، جو (قضیوں میں نہیں) بلکہ مفردات میں پائی جاتی ہے مثلاً کسی ایک مفہوم اور اس کے عدم میں جو نسبت ہوتی ہے، جیسے بیاض اور لابیاض میں جو تقابل ہے، یا خود کسی مفہوم اور اس کے عدم میں نہیں) بلکہ اس مفہوم کو کسی چیز کی طرف حمل کے طور پر منسوب کریں، مثلاً زید ابیض ہے زید لاابیض ہے،

اور اس کا کلیہ یہ ہے کہ جب کسی مفہوم کو مثلاً فرض کیا جائے اور اس کے ساتھ کوئی ایسی چیز جوڑی جائے، جو حرف لا ونفی کا مفاد ہو، تو ظاہر ہے کہ اس عمل سے ایک ایسا مفہوم حاصل ہوگا، جس کو پہلے مفہوم کے حساب سے انتہائی بعد اور دوری ہوگی، اگرچہ ابھی ان دونوں مفہوموں کے متعلق یہ تصور نہیں کیا گیا ہے، کہ کسی چیز پر وہ صادق آتے ہیں یا نہیں صادق آتے ہیں، اور جب ان کو کسی شئے پر محمول کیا جائے، خواہ حمل بالمواطاۃ کے طور پر، یا حمل بالاشتقاق کی شکل میں تو یقیناً اس مفہوم کو کسی کے لئے ثابت کرنا یہ اس مفہوم کی تحصیلی صورت ہوگی، اور اس مفہوم کے سلب کو ثابت کرنا یہ محمول کے سلب کا ایجاب ہوگا، اور ان دونوں میں جو منافات ہوگی، وہ بعض صدق کی حد تک محدود ہوگی باقی کذباً منافات یعنی دونوں جھوٹے بھی نہیں ہو سکتے، یہ ضروری نہیں ہے، کیونکہ یہ بالکل ممکن ہے کہ بہ یک وقت دونوں کا رفع ہو جائے، مثلاً ایسی صورت میں جب موضوع ہی مفقود ہو، اسی لئے شیخ نے شفاء میں لکھا ہے کہ

> ایجاب وسلب والے دو متقابلوں میں اگر صدق کا احتمال نہ ہو تو ان کو بسیط کہتے ہیں، جیسے فرسیت (گھوڑا ہونے) لافرسیت (نہ گھوڑا ہونے) میں جو تقابل ہے، ورنہ پھر وہ مرکب کے نام سے موسوم ہوگا، مثلاً یہ کہنا کہ زید گھوڑا ہے، اور زید گھوڑا نہیں ہے، کیونکہ ان دونوں مفہوموں کا کسی ایک موضوع پر اطلاق ایک ہی زمانے میں ناممکن ہے،

شیخ ہی نے یہ بھی لکھا ہے، کہ

کسی معنی کا وجود خواہ یہ وجود خود اس کا اپنا آپ ہو اور اپنے لئے ہو، یا دوسرے کے لئے ہو، اس کو ایجاب کہتے ہیں، اور کسی معنی کا سلب، خواہ یہ وجود کا نہ ہونا خود اپنے لئے ہو، یا کسی غیر کے لئے ہو، اسی کو سلب کہتے ہیں"۔

بہرکیف گذشتہ بیان سے یہ بات واضح ہوگئی، کہ تقابل کا مفہوم اس تناقض سے عام ہے، جس کی تعریف ایجاباً و سلباً یا اثباتاً و نفیاً دو قضیوں کا فلاں فلاں بات میں مختلف ہونا" سے کی جاتی ہے، کیونکہ تقابل کے متعلق معلوم ہو چکا کہ یہ نسبت مفردات میں پائی جاتی ہے، بخلاف تناقض کے کہ اس کے لئے قضئے کا ہونا ناگزیر ہے، اس کے بعد تم سمجھ سکتے ہو، کہ اس شخص کو سہو ہوا جس نے کہا کہ تناقض وہی ایجاب وسلب کا تقابل ہے، اسی طرح تجرید کی یہ عبارت بھی غلط ہے کہ سلب وایجاب کے تقابل کا مآل وہی قول اور عقد (قضیہ) کا والا تقابل ہے آخر جب بات یہ ہے کہ دو قضیوں میں جو تقابل واقع ہوتا ہے تو یہ تقابل اس حیثیت سے ان میں نہیں پایا جاتا کہ وہ دو قضیے ہیں اور نہ ان دونوں قضیوں کے موضوع سے اس تقابل کو تعلق ہوتا ہے بلکہ ایک ہی شئے کی طرف ایجاب وسلب کو منسوب کرنے کی وجہ سے تقابل کی یہ نسبت حاصل ہوتی ہے پس واقعہ یہ ہے کہ تقابل فی الحقیقت نفی و اثبات ہی کے درمیان ہوا کرتا ہے، پھر بالعرض یہی نسبت قضیوں میں بھی پیدا ہو جاتی ہے، اس عبارت کی توجیہ بہ مشکل یہ کی جا سکتی ہے جیسا کہ تجرید کی بعض شرحوں میں اس کی تاویل اس طرح کی گئی ہے "یہاں ایجاب وسلب سے مراد وقوع اور لاوقوع کا ادراک لیا جائے، اور ظاہر ہے کہ یہ دونوں باتیں خود عقلی ہیں، اور جس پر وارد ہوتی ہیں وہ بھی عقلی ہیں یعنی نسبت جو خود ایک ذہنی امر ہے، پس جب دونوں کا حصول عقل میں ہوتا ہے، تو یقیناً وہ عقد ہی ہوں گے، یعنی عقد سے مراد اعتقاد لیا جائے، اور جب ان کی تعبیر الفاظ سے کی جائے گی، تو ان میں ہر ایک کی لفظی تعبیر کو ظاہر ہے کہ قول ہی کہیں گے" میں نے جو یہ تحقیق کی کہ قضایا کے تقابل میں بالذات یہ تقابل نفی اور اثبات کے درمیان ہوتا ہے پھر قضیوں کے درمیان یہ نسبت بالعرض پیدا ہوتی ہے، میرے اس بیان سے وہ اعتراض اٹھ جاتا ہے جو اس طرح کیا جاتا ہے، کہ بعض لوگوں نے تقابل کے مفہوم میں عدم اجتماع کے متعلق

بجائے محل کے موضوع کا لفظ استعمال کیا ہے (یعنی بجائے یہ کہنے کے کہ دونوں ایک محل میں اکھٹے نہیں ہو سکتے یہ کہد یا گیا کہ ایک موضوع میں اکھٹے نہیں ہو سکتے اور اس بنیاد پر ان لوگوں نے تصریح کی ہے کہ جوہری صورتوں میں تقابل نہیں ہوتا، کیونکہ ان کے لئے موضوع ہی نہیں ہوتا، کیونکہ موضوع نام اس محل کا ہے، جو اپنے حال سے یعنی جس چیز کا اس میں حلول ہوا ہو اس سے بے پروا اور مستغنی ہو، اور جوہری صورتوں کا محل تو وہ مادہ ہوتا ہے جو اپنے تقوم میں خود ان صورتوں کا محتاج ہے، بعضوں نے اس اجتماع میں مطلقاً محل کا لفظ استعمال کیا، اور اس بناء پر وہ عنصری نوعی صورتوں کے درمیان تقابل ثابت کرتے ہیں، بہر حال فریقین کا یہ سارا جھگڑا، کہ ایجاب وسلب کا مورد موضوع ہے یا محل یہ اس پر مبنی ہے، کہ تقابل کی تعریف میں جو یہ کہا جاتا ہے، کہ دونوں کا اجتماع نہیں ہو سکتا، اس عدم اجتماع سے ان لوگوں کے نزدیک صدق کے اعتبار سے نہیں بلکہ حلول کے لحاظ سے عدم اجتماع مراد ہے، حالانکہ یہ معلوم ہو چکا کہ تقابل کی ایک شکل وہ بھی ہے، جو قضیوں میں بھی پائی جاتی ہے، یعنی تناقض و تضاد جن قضیوں میں پائے جاتے ہیں یقیناً یہ تقابل ہی کی ایک شکل ہے مثلاً ہر انسان حیوان ہے، قطعاً یہ قضیہ بعض حیوان انسان نہیں ہیں کا نقیض ہے اور کوئی حیوان انسان نہیں ہے یہ اس قضیے کا ضد ہے، جیسا کہ شفا میں شیخ نے لکھا ہے،

> کلیۂ سالبہ کلیۂ موجبہ کا مقابل تناقض کی بنیاد پر نہیں ہے بلکہ کلیۂ سالبہ میں چونکہ محمول کا سلب اور اس کی نفی کی جاتی ہے، اس لئے کلیۂ سالبہ کو کلیۂ موجبہ کا مقابل قرار دیا جاتا ہے اور یہ تقابل کی ایک اور قسم ہے، ہم اس کا نام تضاد رکھتے ہیں یعنی جب ایسے دو قضیے باہم متقابل ہوں جن کا صدقاً اجتماع تو ناممکن ہو، یعنی دونوں صادق اور سچے تو نہ ہو سکتے ہوں، لیکن دونوں کا جھوٹا ہونا ممکن ہو یعنی کذباً کبھی دونوں جمع ہو سکتے ہیں، جیسا کہ خارجی اور عینی امور (مثلاً سیاہی سفیدی) میں اضداد کا حال ہوتا ہے اسی کے ساتھ یہ بات بھی پیش نظر رہنا چاہئے کہ قضیوں میں جو احکام وارد

کئے جاتے ہیں، ان کی بنیاد حلول پر قطعاً نہیں ہوتی، الغرض جس شخص نے یہ بات کہی ہے، اس کی گفتگو میں یقیناً کچھ خلط مبحث ہوگیا ہے، کیونکہ جس اختلاف کو اس نے یہاں بیان کیا ہے یہ بات عموماً خاص کر کے تضاد کے سلسلے میں کہی جاتی ہے اُسی میں کہا جاتا ہے کہ ان دو چیزوں میں جو باہم ایک دوسری کی ضد ہوں اس کا اعتبار بھی کیا جاتا ہے کہ کسی ایک موضوع یا محل پر ان کا تعاقب بھی ممکن ہو یعنی ایک کے زائل ہونے کے بعد دوسرے کا اس محل میں آنا ممکن ہو، لیکن تقابل جس کی تعریف یہ کی جاتی ہے، کہ دو چیزوں کا اس طرح پر ہونا کہ شئے واحد میں ان کا اجتماع ممکن نہ ہو، تقابل کی اس تعریف میں عدم اجتماع کا جو یہ حکم لگایا جاتا ہے، اس عدم اجتماع کے لئے یہ بالکل ضروری نہیں ہے کہ یہ وجوداً و تحققاً ہو، یا حمل اور صدق کے اعتبار سے یہ اجتماع ناممکن ہو، آخر سوچنے کی بات ہے کہ تقابل میں اگر اسی قسم کے اختلاف کا ہونا ضروری قرار دیا جائے گا، تو فرس اور لافرس (یعنی گھوڑا، اور غیر گھوڑے) میں پھر تقابل کی نسبت یقیناً باقی نہ رہے گی، اور اس کی دلیل بجنسہ وہی بیان کی جاسکتی ہے جس کا میں نے ذکر کیا، کیونکہ ظاہر ہے کہ گھوڑا ایسی حقیقت نہیں ہے جو اپنے وجود کیلئے محل کا خواہاں ہو حالانکہ یہ بات قطعاً غلط ہے۔

ایجاب وسلب کے احکام میں سے ایک بات یہ بھی ہے، کہ یہ تقابل دراصل ذہن ہی میں واقع ہوتا ہے، اور مجازاً لفظ میں بھی اس کو ثابت کر سکتے ہیں، لیکن خارج سے اس کا کوئی تعلق نہیں ہے دلیل اس کی یہ ہے کہ تقابل ایک قسم کی نسبت کا نام ہے، اور نسبت اس وقت تک پائی نہیں جاسکتی، جب تک کہ اس کے دونوں اطراف یعنی منتسبین نہ پائے جائیں، اور ظاہر ہے کہ ایجاب وسلب کے تقابل میں ایک طرف سلب ہے، اور سلوب و اعدام محض عقلی اعتبارات ہوتے ہیں، جن کی تعبیر الفاظ سے کی جاتی ہے، پس ثابت ہوا کہ ان دونوں کے درمیان جو نسبت ہے، وہ محض عقلی ہے، رہا عدم ملکہ تو تقابل کی اس قسم میں تحقق وجود کا ایک رنگ پایا جاتا ہے، یعنی بایں لحاظ کہ ملکہ کا عدم بھی اگرچہ عدم ہی ہوتا ہے لیکن وہ ایک ایسے وجودی امر کا عدم ہوتا ہے جس میں اپنے مقابل وجودی امر کے لباس پہننے کی صلاحیت ہوتی ہے اور خارجی طور پر اس نسبت کے

تحقق کے لئے اتنی بات کافی ہے، کیونکہ ہر شئے کے لئے وجود کا ایک خاص مرتبہ ہوتا ہے اور نسبت کو وجود کا یہ مرتبہ صرف اس سے حاصل ہو جاتا ہے کہ ایسے امور جو خارج میں پائے جاتے ہیں، ان سے یہ نسبت منتزع ہوتی ہے، خواہ ان خارجی امور کا تحقق کسی رنگ میں ہو، مثلاً ذاتیات کے سلسلے میں انسانیت اور حیوانیت کا جو حال ہے اور عرضیات میں مشی (چلنا)، وکتابت (لکھنا) کی جو حالت ہے ایجاب وسلب ہی کے احکام میں سے ایک بات یہ بھی ہے، کہ واقع میں موضوع (محل) ان سے خالی نہیں رہ سکتا لیکن اس سے یہ مطلب نہیں ہے کہ واقع کے تمام مراتب میں خالی نہیں ہو سکتا، اس لئے کہ جن چیزوں کے درمیان ذاتی رشتہ اور علاقہ نہیں ہے، ان میں ہر ایک اپنے وجود کے مرتبے میں دوسرے سے خالی ہوتا ہے، یعنی اس مرتبے میں دوسرے کے معدوم یا موجود ہونے کا خیال نہیں کیا جاتا ہے اسی طرح جب ماہیتوں کو خود ان کی اپنی ذات کے حساب سے سامنے رکھا جائے یعنی ہی ہی کے مرتبے میں ان کو تصور کیا جائے تو اس مرتبے میں عرضیات کا بھی یہی حال ہوتا ہے، جیسا کہ تم کو بتایا جا چکا ہے، اسی تقابل کے احکام میں سے ایک حکم یہ بھی ہے، کہ قضایا میں یہ تقابل اس وقت تک واقع نہیں ہو سکتا، جب تک کہ علاوہ آٹھ مشہور وحدتوں کے ایک اور وحدت نہ پائی جائے، یعنی طبعی قضایا میں حمل کی وحدت کا ہونا بھی ضرور ہے، کیونکہ بعض ایسے مفہوم بھی ہیں جن کو حمل متعارف کے طور پر خود اپنی ذات پر حمل کرنا غلط ہوتا ہے لازماً ایسی صورت میں اس کی نقیض کا صادق ہونا ضروری ہے، لیکن اگر اسی مفہوم کو خود اپنی ذات پر حمل اولی ذاتی کے طور پر حمل کیا جائے، تو وہ صحیح ہوتا ہے جیسا کہ تمام مفہومات کا حال ہے، یہ شرط تو طبعی قضایا کے لئے ہے، اسی طرح محصورات میں یہ ضروری ہے کہ دونوں متقابل قضایا میں اختلاف کمیت (یعنی کلیہ جزئیہ ہونے) کے اعتبار سے ہو، اس لئے کہ بسا اوقات تمام وحدتوں کے پائے جانے کے بعد بھی اگر دونوں کلیے ہوں تو ممکن ہے کہ دونوں غلط اور کاذب ہوں مثلاً ہر حیوان انسان ہے، یہ بھی غلط ہے، اور کوئی حیوان انسان نہیں، یہ بھی جھوٹ ہے پس ثابت ہوا کہ

یہ دونو قضئے باہم ایک دوسرے کے نقیض نہیں ہیں، بلکہ ایک دوسرے کی ضد ہیں، جیساکہ پہلے بیان کیا جاچکا ہے، اور دو ضدوں کے لئے یہ ممکن ہے، کہ دونوں کاذب اور غلط ہوں، اور یہ بھی ممکن ہے کہ دونو سچے ہوں مثلاً بعض حیوان انسان ہیں، اور بعض حیوان انسان نہیں ہیں، اور قضایا موجہات میں اس اختلاف کا ہونا ضروری ہے، جو بجائے خود ثابت ہوچکا ہے ورنہ پھر تناقص نہ پایا جائے گا اس لئے کہ امکان کے مادے میں دونوں ممکنے صادق اور دونوں ضروریے کاذب ہوجاتے ہیں، حالانکہ اور تمام شرائط پائے جاتے ہیں

اسی تقابل (یعنی ایجاب وسلب) کی خصوصیتوں میں سے ایک خصوصیت یہ بھی ہے، کہ اس لحاظ سے جو دو چیزیں باہم متقابل ہوں گی، ان کے درمیان واسطے کا پایا جانا محال ہے، اور یہ کہ دونوں کا اجتماع نہ صدقاً ہوسکتا ہے اور نہ کذباً، پس دنیا کی کوئی چیز مثلاً گھوڑے ہونے یا نہ گھوڑے ہونے سے خالی نہیں ہوسکتی، لیکن اس کے سوا تقابل کی اور جتنی شکلیں ہیں، ان میں ممکن ہے، کہ کوئی شئے طرفین سے خالی ہو، اسی طرح اسی تقابل کی ایک خصوصیت یہ بھی ہے کہ تقابل کی نسبت جن دو چیزوں میں ہوتی ہے، ان دونوں میں سے کوئی معدوم پر صادق نہیں آسکتا، بجز ایجاب وسلب والے تقابل کے کہ اس کے دونوں مقابلوں میں کوئی ایک معدوم پر صادق آتا ہے،

تقابل کے اقسام میں سے ایک قسم وہ بھی ہے جس کو تضائف اور اس کے اطراف کو متضائفین کہتے ہیں، اس تقابل کے دونوں اطراف وجودی ہوتے ہیں اور ان میں ایک دوسرے کو پیش نظر رکھنے سے سمجھ میں آتا ہے، جیسے ابوۃ (باپ ہونا) بنوۃ (بیٹا ہونے) کے مفہوموں کا جو حال ہے، ظاہر ہے کہ یہ دونوں کسی ایک ذات پر ایک ہی حیثیت اور جہت سے صادق نہیں آسکتے، اور ایک کا مفہوم دوسرے کے لحاظ سے سمجھ میں آتا ہے،

ایک وہم پر تنبیہ

ممکن ہے کہ تم کو شبہہ ہو کہ تضائف کو تقابل کی قسم قرار دینا، اور تضاد کا قسیم ٹھیرانا، آخر اس کی وجہ کیا ہے، حالانکہ تضائف ایک ایسی عام بات ہے کہ یہ نسبت تقابل و تضاد، اور تماثل وغیرہ سب ہی میں پائی جاتی ہے، بلکہ اس کو تو ان دونوں کی جنس ہونا چاہیے،

اور اس بنیاد پر لازم آتا ہے کہ شئے اپنی قسم کی قسم بھی ہو جائے اور اس کی قسیم بھی اس کا جواب کبھی یہ دیا جاتا ہے، کہ وہ تقابل اور تضاد جو اپنے اقسام کو عارض ہوتے ہیں تضائف کا مفہوم ان سے بیشک عام ہے، لیکن یہ بات اس کے منافی نہیں ہے، کہ تقابل کا معروض وموصوف تضائف سے عام ہو اور تضاد کا معروض وموصوف تضائف کا مخالف اور مباین ہو، الغرض تقابل وتضاد کا مفہوم بلاشبہہ تضائف سے نیچے درج ہے لیکن اپنے افراد پر جب تضائف صادق آتا ہے تو اس وقت تقابل اس کا ایک ایسا فرد بن جاتا ہے جو تضائف سے عام ہے اور تضاد اس کا جن میں سے ایک فرد اس سے عام ہے، اور دوسرا اس کا مباین اور ایک ایسا فرد قرار پاتا ہے جو تضائف کا مخالف اور مباین ہے، اور ایسا ہونے میں کوئی منافات نہیں ہے دوسرے پیرائے میں اسی کا جواب یہ بھی دیا جاتا ہے، کہ تضائف کا مفہوم خود اپنی ذات کی حساب سے تقابل کے مفہوم سے عام ہے، اور بایں خیال کہ یہی تضائف تقابل کے ایک حصے کا معروض موصوف بھی ہے۔ وہ تقابل سے خاص ہے، ٹھیک اس کی مثال کلی کی ہے کہ کلی خود اپنی ذات کے حساب سے یعنی بحیثیت کلی ہونے کے جنس کے مفہوم سے عام ہے، اور بایں حیثیت کہ جنس کے مفہوم کا کلی بھی معروض ہے، وہ اس سے خاص ہے۔

مگر اس کا صحیح جواب یہ ہے، کہ پہلے شئے کے مفہوم میں اور جس چیز پر شئے صادق آتی ہے ان دونوں باتوں میں جو فرق ہے اس کو اچھی طرح سے سمجھ لیا جائے، اور اس کے بعد کہا جائے کہ تضائف کا مفہوم اگرچہ تقابل کے مفہوم کی ایک قسم ہے، لیکن خود تقابل کا مفہوم ان امور میں سے ہے، جن پر تضائف صادق آتا ہے، اور ایسا ہوتا ہے، کہ شئے کا مفہوم ایسا ہو کہ اس پر اس شئے کی کوئی قسم یا نوع صادق آتی ہو، مثلاً کلی کا مفہوم کہ جنس کے مفہوم کے جو افراد ہیں، ان میں سے ایک وہ بھی ہے، اور واقعہ یہ ہے، کہ ذہنی امور اور عقلی عوارض میں بکثرت یہ بات پیش آتی ہے، کہ شئے کا مفہوم خود اس شئے کا فرد یا فرد کا فرد واقع ہو جائے، جس طرح وہ اپنے مقابل کا فرد ہوتا ہے جیسے جزئی

جو کلی کا ایک فرد بھی ہے اور اس کا مقابل بھی ہے، لیکن یہ دونوں باتیں دو مختلف اعتبارات کے نتائج ہیں،

اور تقابل کی ایک شکل وہ بھی ہے، جو متضاد چیزوں میں پائی جاتی ہے مشائیہ کی اصطلاح میں باہم دو متضاد چیزیں ان دو وجودی چیزوں کو کہتے ہیں جن میں باہم تضائف کا علاقہ نہ ہو، اور ایک موضوع (محل غیر محتاج) پر ان کا ورود و تعاقب یعنی (یکے بعد دیگرے) کے طور پر ہوتا ہو، اور اس موضوع میں ان کا اجتماع ممکن نہ ہو اور یہ کہ باہم ان دونوں میں انتہائی اختلاف و بعد ہو اس کے متعلق اشارہ پہلے بھی کر دیا گیا ہے، کہ جنسی طبیعتوں میں تقابل واقع نہیں ہوتا، بلکہ جیسا کہ استقراء سے معلوم ہوتا ہے، یہ بات صرف ان نوعوں تک محدود ہے جو آخری انواع کہلاتے ہیں، اگرچہ بعضوں کا یہ بھی خیال ہے کہ جنسوں میں بھی تضاد واقع ہو سکتا ہے، وہ کہتے ہیں کہ خیر و شر میں تضاد کا علاقہ ہے، پھر ان میں سے ہر ایک کے نیچے بکثرت انواع واقع ہوتے ہیں، لیکن یہ خیال دو وجہ سے غلط ہے پہلی وجہ تو یہ ہے، کہ خیر و شر میں تضاد کا علاقہ ہی نہیں ہے، کیونکہ ان میں ایک دوسرے کا عدم ہے کیونکہ خیر یا وجود کو کہتے ہیں یا کمال کو، اور شر وجود کے عدم یا کمال کے عدم کی تعبیر ہے،

اور دوسری وجہ یہ ہے، کہ یہ دونوں جنس بھی نہیں ہیں، کیونکہ اس سے مراد اگر وہ خیر و شر ہے جو واقع میں خیر و شر ہے، تو تم جان چکے ہو کہ اس خیر و شر کا مآل وجود و عدم ٹھیرتا ہے، اگر اس سے مراد وہ خیر و شر ہے، جو انسانی طبیعت کے اعتبار سے خیر و شر ہو گویا جو باتیں انسانی فطرت کے مناسب، اور اس کے لئے خوشگوار ہیں، ان کا نام خیر رکھا جائے، اور جو اس کی فطرت و طبیعت کے مخالف اور اس کے لئے ناگوار ہوں ان کو شر سمجھا جائے ظاہر ہے کہ ایسی صورت میں خیر و شر کی بنیاد موافقت اور مخالفت پر قائم ہو جاتی ہے، اور موافقت مخالفت کی حقیقت بجز اس کے اور کیا ہے، کہ یہ محض چند ایسی نسبتوں اور ایسے اعتبارات کا نام ہے، جو ماہیت کے واقعی احوال کے دائرے سے خارج ہیں، پس ثابت ہوا کہ جن چیزوں کیلئے

خیر وشر صفات واقع ہوں گے، ان کے لئے یہ جنس نہیں بن سکتے، اور اگر صرف موافقت اور مخالفت کا لحاظ اس طور پر کیا جائے کہ اس لحاظ میں ان کے معروضات اور موصوفات کا خیال سامنے نہ ہو، تو ایسی صورت میں ان میں ہر ایک نوعی ماہیت بن جائے گی، اور اس لحاظ سے بھی ان دونوں کا باہمی تضاد وہ تضاد نہ ہوگا، جو دو متضاد جنسوں کے درمیان ہوتا ہے بہر حال منجملہ اور شرائط کے تضاد کی ایک شرط یہ بھی ہے کہ جو آخری نوعیں تضاد سے موصوف ہوں، ان کے لئے ضرور ہے کہ وہ کسی ایک جنس قریب کے نیچے مندرج ہوں اور یہ دعوی کہ شجاعت کی صفت فضیلت کے نیچے درج ہے، اور تہور (یعنی حد سے متجاوز دلیری) کا شمار رذائل (اخلاق) کے تحت کیا جاتا ہے اور اس بنیاد پر مذکورۂ بالا قاعدہ ٹوٹ جاتا ہے، صحیح نہیں ہے، اس لئے کہ ان صفات میں ہر ایک دراصل نفسانی کیفیت ہے باقی ان کا فضیلت ہونا، یا رذیلت ہونا، یہ عارضی صفات ہیں جو اس نفسانی کیفیت کو عارض ہوتے ہیں، نہ کہ ان صفات سے اس نفسانی کیفیت کی تقویم ہوئی ہے، اور وہ اس کے مقوم ہیں الحاصل فضیلت یا رذیلت ہونا، یہ نفس کے اخلاقی فضائل ورذائل کی جنس نہیں ہے۔ علاوہ اس کے شجاعت بجائے خود نہ تہور کی ضد ہے، اور نہ جبن (بزدلی)، کی، کیونکہ شجاعت کی حیثیت تو ان دونوں صفات کے درمیان واسطے کی ہے، البتہ یہ دونوں کنارے یعنی تہور اور بزدلی، چونکہ باہم ایک دوسرے سے انتہائی بعد پر واقع ہوئے ہیں، اس لئے یہ دونوں یقیناً ایک دوسرے کے ضد ہیں، بلکہ واقعہ یہ ہے کہ شجاعت کا ان دونوں سے تضاد، ایک قسم کا عارضی تضاد ہے کیونکہ شجاعت دراصل ایک مستقل ماہیت ہے اس کو ایک صفت فضیلت ہونے کی عارض ہوتی ہے، اسی طرح تہور اور جبن یہ دونوں بھی مستقل ماہیتیں ہیں جن کو رذیلہ ہونے کی صفت عارض ہوتی ہے، پس اگر غور کیا جائے تو واقع میں تضاد ان عوارض اور صفات میں ہے، پھر ان کے ذریعے سے بالعرض یہ تضاد ان کے معروضوں اور موصوفوں میں بھی پیدا ہو جاتا ہے، باقی خود تہور اور جبن میں جو تضاد ہے، یہ وہ تضاد نہیں ہے، جو فضیلت اور

رذیلت کے اعتبار سے پیدا ہوتا ہے بلکہ اس تضاد کی نوعیت ہی دوسری ہے،
تضاد کے احکام میں جو یہ بات بیان کی گئی، کہ باہم دونوں ضدوں میں انتہائی بعد
ہونا چاہیے اسی سے یہ حکم بھی پیدا ہوتا ہے، کہ ایک چیز کی ضد ایک ہی شے ہو سکتی
ہے کیونکہ اس لحاظ سے ضد کا مطلب یہ ہوا، کہ جس کے پائے جانے کا لازمی
نتیجہ دوسری ضد کا عدم و زوال ہو، اب اگر کوئی وحدانی شے ہے اور اس شے
واحد کے اضداد مختلف ہوں، تو سوال ہوتا ہے، کہ ان ضدوں کی مخالفت
اس شے واحد سے آیا کسی ایک پہلو اور جہت سے ہے، یا مختلف جہات کے
اعتبار سے ہے، اگر یہ مخالفت ایک ہی جہت کے رو سے ہے، تو درحقیقت
یہاں ضد چند چیزیں نہیں بلکہ شے واحد کی ضد شے واحد ہی ہے (یعنی وہی جہت)
حالانکہ فرض یہ کیا گیا تھا، کہ شے واحد کے اضداد ایک نہیں بلکہ چند ہیں، اور اگر
اس شے واحد، اور ان متعدد اضداد کے درمیان مخالفت کی جہتیں بھی مختلف
ہیں، تو پھر یقیناً جو چیز واحد اور ایک فرض کی گئی تھی وہ واحد باقی نہیں رہتی مثلاً
انسان کو گرم کا ضد اس لئے فرض کیا جائے کہ وہ ٹھنڈا ہے اور ٹھنڈے کا ضد
اس لئے مانا جائے کہ وہ گرم ہے، اور اسی طرح انسان کو مختلف چیزوں کی
ضد اس لئے قرار دیا جائے کہ اس میں ان مختلف چیزوں کے اضداد پائے جاتے
ہیں، ظاہر ہے کہ ایسی صورت میں تضاد دراصل گرمی اور سردی، سیاہی و سفیدی میں
ہوگا، اور ان میں ہر ایک کی ضد دراصل ایک ہی ہے مثلاً گرم اور سرد میں تضاد بالعرض
ہے کیونکہ قاعدہ یہ ہے کہ جب دو چیزوں میں حقیقی تضاد ہوگا، تو جو ان دونوں ضدوں
کے محل ہوں گے، یا محل ہونے کی حیثیت سے ان میں بھی عارضی تضاد پایا جائے گا،
پھر بعض ضدیں ایسی ہوتی ہیں، کہ جن کے درمیان مختلف واسطے واقع ہوتے ہیں،
اور بعضوں میں یہ وسائط نہیں ہوتے، پھر ان واسطوں میں بعض واسطے حقیقی ہوتے
جیسے گرم و سرد کے درمیان گنگنا پن یا نیم گرم کا حال ہے اور کبھی یہ واسطے
غیر حقیقی ہوتے ہیں، جس کا مآل یہ ہوتا ہے، کہ تضاد کے دونوں طرفین کی جنس
سے وہ خالی ہے مثلاً نہ ہلکا ہونا، نہ بھاری ہونا کہ گنگنا پن اسی کیفیت کا نام ہے
جو گرمی اور سردی سے بالکل باہر نہیں ہو سکتی (بلکہ کچھ گرمی و سردی کے ملنے سے

یہ کیفیت پیدا ہوتی ہے بخلاف اس کیفیت کے جس کی تعبیر اس سے کی جائے کہ نہ وہ ہلکا ہے اور نہ بھاری، مثلاً افلاک کے متعلق جو کیفیت ثابت کی جاتی ہے، کبھی ان دو ضدوں میں سے کوئی ایک ضد کسی خاص محل اور موضوع کے ساتھ لزومی خصوصیت رکھتی ہے، یعنی اس کے لیے لازم ہوتی ہے، مثلاً سفیدی برف کی لازمی صفت ہے، اور سیاہی ڈامر (تارکول) کی لازمی حالت ہے، اور کبھی یہ لزوم نہیں ہوتا، پھر محل کا ان دونوں سے خالی ہونا کبھی محال ہوتا ہے، مثلاً بدن انسانی کے ساتھ مرض وصحت کی جو نسبت ہے، اور کبھی ممکن ہوتا ہے، مثلاً ہلکاپن اور بھاری پن میں جو نسبت ہے کہ فلک کو ان دونوں صفات سے خالی فرض کیا گیا ہے، اس اصطلاح کی بنیاد پر باہم جواہر کے درمیان تضاد کا تعلق نہیں پیدا ہو سکتا، الا یہ کہ وہی عارضی رنگ میں یعنی جواہر کو جو عوارض لاحق ہوتے ہیں ان کے ذریعے سے خود ان جواہر میں بھی تضاد کا علاقہ ثابت کر دیا جائے لیکن متقدمین کی جو اصطلاح ہے، اس کے لحاظ سے ان مادی صورتوں کے درمیان بھی حقیقی تضاد ہے جو ایک محل پر دوسرے کے بعد وارد ہوتی ہیں، اسی طرح ان کے نزدیک یہ بھی جائز ہے کہ کسی شئے واحد کی ضدیں متعدد وکثیر ہوں، کیونکہ تضاد کے لئے ان کے خیال میں انتہائی اختلاف غیر ضروری ہے، گویا جس طرح سیاہی سفیدی کی ضد ہے اسی طرح سیاہی سرخی کی بھی ان کے مسلک کے رو سے ضد ہے، اور ان کی اصطلاح میں ان باتوں کی گنجائش ہے،

ایک شک اور اس کی تحقیق

یہاں ایک سخت مشکل پیش آتی ہے، اور وہ یہ ہے کہ مقولات عالیہ (قاطیغوریاس عشرہ) کے متعلق یہ معلوم ہو چکا ہے کہ باہم ان کے درمیان تضاد نہیں ہے، کیونکہ کسی ایک جسمانی جوہر میں ان کا اجتماع ممکن ہے، نیز جنس بعید میں اشتراک اس کے لئے کافی نہیں ہے، کہ جو چیزیں جنس بعید میں مشترک ہوں ان میں تضاد کا علاقہ ہو مثلاً مزہ سیاہی کے ساتھ جمع ہو سکتا ہے (یعنی ہو سکتا ہے کہ کسی سیاہ چیز کا مزہ مثلاً میٹھا ہو) حالانکہ دونوں ایک ہی مقولے کے نیچے درج ہیں، پس دو متضاد چیزوں کے لئے ضروری ہے کہ وہ کسی جنس قریب کے نیچے مندرج ہوں اور اسی کے ساتھ

فصل کے ذریعے سے ان میں اختلاف و امتیاز بھی پیدا ہو چکا ہو، ایسی صورت میں ان میں جو تضاد ہو گا، وہ جنس کی راہ سے نہیں بلکہ فصل کے ذریعے سے ہو گا، گویا بالذات تضاد دراصل فصلوں ہی کے درمیان ہو گا، لیکن حال یہ ہے کہ باہم دو فصلیں کسی جنس قریب میں مشترک نہیں ہو سکتیں، کیونکہ ظاہر ہے کہ جنس کا ان دونوں کی حقیقتوں سے خارج ہونا ضروری ہے۔ حالانکہ فرض یہ کیا گیا تھا کہ جو دو چیزیں باہم ایک دوسرے کی ضد ہوں گی ان کو جنس قریب کے نیچے مندرج ہونا چاہئے، ھف (یعنی یہ خلاف مفروض ہے) ماسوا اس کے تضاد کی ایک شرط یہ بھی ہے کہ کسی موضوع اور محل واحد پر ان کا تعاقب ممکن ہو یعنی ایک کے بعد دوسرے کو آنا چاہئے، اور ظاہر ہے کہ فصول میں یہ بات ممکن نہیں کیونکہ ان کیلئے ایسا وجود استقلالی نہیں ہوتا، جس کا انتساب کسی موضوع یا محل کی طرف کیا جا سکے، اور کسی ایک جنس پر بھی ان کا تعاقب ممکن نہیں، جیسا کہ تم جان چکے ہو، اس اشکال سے خلاصی کی ایک صورت یہ ہو سکتی ہے، کہ جنس اور فصل وجود اور جعل (ساخت) کے لحاظ سے ظاہر ہے، کہ متحد ہوتے ہیں، اور دونوں ایک ہی وجود کے ساتھ خارج میں موجود ہوتے ہیں، پس خارجی اعتبار سے ان میں کوئی مغائرت نہیں ہوتی، اسی طرح یہ دونوں خارج میں نوع کے ساتھ بھی متحد ہوتے ہیں اس لحاظ سے فصول کے صفات بجنسہ انواع کے وہ صفات ہوتے ہیں جن سے ان کی تقویم عقلی ملاخطے میں ہوتی ہے، اور تضاد کا شمار چونکہ دو ضدوں کے خارجی احکام میں ہوتا ہے، اس لئے ضروری ہے کہ تضاد کے ساتھ بالذات انواع ہی متصف ہوں، نہ کہ فصول بحیثیت فصول ہونے کے، خلاصہ یہ ہے، کہ دو چیزیں جو باہم ایک دوسری کی ضد ہوں، ان میں تضاد اگرچہ ہر ایک کی فصل ہی کی راہ سے پیدا ہوتا ہے، لیکن موضوع و محل میں حلول کے اعتبار سے تعاقب، یعنی ایک کے بعد دوسرے کا محل میں حلول ہونا، یہ بات ان اضداد کی نوعیت کا اقتضاء ہوتا ہے، کیونکہ حلول دراصل وجود ہی کا ایک رنگ اور یافت کی ایک شکل ہے، اور وجود کا تعلق اسی چیز سے ہو سکتا ہے جس کو خارجی تحصل میں استقلال بھی ہو، ظاہر ہے کہ فصول کے لئے خارج میں کسی قسم کا استقلال ثابت نہیں، اور

نوع وفصل کے خارجی صفات کے ساتھ ہر ایک کا متصف ہونا، یہ انصاف بالعرض نہیں بلکہ بالذات ہوتا ہے کیونکہ خارجی وجود میں تو دونوں متحد ہوتے ہیں، بخلاف ذہنی صفات کے کہ یہ عارض ہی اس حیثیت سے ہوتے ہیں کہ ذہنی طور پر ان میں ایک دوسرے کا غیر ہوتا ہے،

جن دو چیزوں میں تقابل کی نسبت ہوتی ہے جیسا کہ بتایا جا چکا کہ ان میں ایک قسم کا نام عدم وملکہ ہے، اور عدم وملکہ ایسی دو چیزوں کو کہتے ہیں جن میں ایک وجودی ہوتی ہے اور دوسری عدمی یعنی اسی وجودی کا عدم ہوتا ہے خواہ عدم وجودی کی شخصیت کا ہو، اسی وقت ہو، یا دوسرے وقت میں یا یہ عدم وجودی کی نوع کے لحاظ سے ہو، یا جنس کے لحاظ سے پھر جنس قریب کے اعتبار سے یا بعید کے خیال سے مثلاً نابینائی تاریکی، اور داء الثعلب کی وجہ سے بال کا جھڑنا، جو ملکہ (یعنی بال پیدا ہونے کے بعد کی صورت ہے) اور مرد دیت (یعنی سادہ رخی) جو بال نکلنے کی قبل کی حالت ہے، اور اس اندھے کی نابینائی جس کی بینائی کا امکان ہو اور عورت سے ڈاڑھی کی نفی بایں معنی کہ اس کی نوع یعنی انسان کے لئے ڈاڑھی کا ہونا ممکن ہے، یہ سب کے سب تحقیق کے رو سے ایسی عدمی چیزیں ہیں، جن میں امکان اور جانب مخالف کی صلاحیت مشروط ہے، اسی لئے مطلقاً معدوم پر ان کا اطلاق صحیح نہیں ہے، (عدم وملکہ کے متعلق یہ تو تحقیقی بات تھی) لیکن مشہور ان کے متعلق یہ ہے، کہ کسی چیز کا ملکہ فلاں میں ہے، اس کا مطلب یہ ہوتا ہے، اس شے کی قدرت اس میں ایسی ہے کہ جب چاہے اس کو کر گذرے، مثلاً دیکھنے کی قدرت یہ ملکہ ہے، اور عدم اسی قدرت کی نفی بایں شرط ہے کہ جس وقت اس قدرت کو ہونا چاہئے اس وقت اس کی قدرت اس میں نہ ہو جو اعمی (اندھے) کا حال ہے، لیکن کتے کے پلے آنکھیں کھولنے سے پہلے اندھے اس اصطلاح کی بنیاد پر نہیں کہلا سکتے، اس لئے کہ اس میں صلاحیت بینائی کی باطل نہیں ہوتی ہے، عدم وملکہ کے متعلق منطقیوں کی اصطلاح وہی ہے جو پہلے بیان کی گئی، اور متضادین کے متعلق بھی ان کی اصطلاح یہ ہے، کہ مطلقاً جن کا اجتماع ایک موضوع میں نہ ہو،

لیکن الٰہیات کے علماء ان میں سے ہر ایک کے ساتھ ایک اور قید کا اضافہ کرتے ہیں یعنی دو چیزوں میں تضاد کے علاقے کے لئے ضروری ہے کہ باہم ایک دوسرے سے انتہائی بعد اور دوری کی نسبت رکھتے ہوں، اسی طرح عدم وملکہ کے لئے چاہئے کہ عدمی وجودی کا سلب وزوال ہو لیکن بایں شرط کہ جس میں وجودی کے ہونے کی صلاحیت ہو، اسی سے عدمی کا تعلق ہو (یعنی عدمی وجودی کا سلب ایسی چیز سے ہو جس کی شان سے وجودی کے ساتھ اتصاف ہونا چاہئے تھا مثلاً اندھاپن بینائی کی عدمی ہے لیکن اندھاپن اسی نابینائی کو کہتے ہیں جس کی شان بینائی سے اتصاف کو چاہتی تھی،

بہر حال تقابل کی ان دونوں قسموں کی تفسیر دو طرح سے کی جاتی ہے، ایک تفسیر اس کی عام ہے اور اس کی وجہ سے اس کا معنی بھی عام ہو جاتا ہے، اور دوسری تفسیر اس کے مفہوم کو خاص بناتی ہے لیکن ان دونوں معنوں میں وہ نسبت ہے جو مطلق اور مقید کے درمیان ہوتی ہے، پھر جب تضاد کا استعمال مطلق اور عام معنی میں کیا جاتا ہے تو اس وقت اس کا نام تضاد مشہوری ہے کیونکہ عام فلاسفہ میں اس کے مشہور معنی یہی ہیں، اور جب مقید معنی میں اس کو استعمال کرتے ہیں، تو اس وقت اس کو تضاد حقیقی کے نام سے موسوم کرتے ہیں، اس لئے کہ حقیقی علوم میں جس تضاد کا اعتبار کیا جاتا ہے وہ یہی ہے اور عدم وملکہ کی حالت اس کے برعکس ہے، یعنی اس میں مطلق ہی کو حقیقی اور مقید کو مشہوری کہتے ہیں،

تقابل کو ان ہی چار قسموں میں منحصر کرنے کی وجہ سے جو یہ اعتراض کیا جاتا ہے کہ التحاء (ڈاڑھی والا ہونا) اور مرودت (سادہ رخ ہونے) میں باوجودیکہ تقابل ہے، لیکن تضاد کی تعریف اس پر صادق نہیں آتی یا بینائی ونابینائی میں کہا جاتا ہے کہ عدم وملکہ کا تقابل ہے لیکن بچھو اور درخت باوجودیکہ اندھے اور نابینا سمجھے جاتے ہیں، حالانکہ ان کی شان سے بینائی نہیں ہے، الغرض تضاد اور عدم وملکہ کی خاص تعبیر اور تفسیر بیان امور کے ذریعے سے جو اعتراضات وارد ہوتے ہیں ان سے بچنے کے لئے یہ طریقہ اختیار کیا گیا ہے، کہ

یہ حصر تضاد میں تو مشہور معنی، اور عدم وملکہ میں حقیقی معنی کے لحاظ سے ہے اس طریقے سے وہ ساری چیزیں ان کی تعریفوں کے دائرے میں داخل ہو جاتی ہیں، جن کے متعلق سمجھا جاتا ہے کہ حصر سے وہ باہر ہو جاتی ہیں۔

ایک بحث اور اس سے نجات

یہاں دو مشکلات پیش آتے ہیں، پہلی مشکل یہ ہے کہ منطق کی اصطلاح میں ضدین کے لئے یہ ضروری نہیں ہے کہ دونوں ہی وجودی ہوں جیساکہ شیخ رئیس وغیرہ کی تصریحات سے معلوم ہوتا ہے بلکہ یہ ہو سکتا ہے کہ ان میں ایک دوسرے کا عدم ہو مثلاً سکون وحرکت یا ظلمت و نور، گونگاپن، اور گویائی، انوثت (مادہ ہونا) ذکورة (نر ہونا) فردیت (طاق ہونا) زوجیت (جفت ہونا) وغیرہ مفہوموں کا حال ہے، اور بعض علماء کے کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ تضاد کے جو مشہور معنی ہیں اس کا اطلاق تضاد حقیقی پر بھی ہوتا ہے، اور عدم وملکہ کی بعض قسموں پر بھی، یعنی ان مقامات میں جہاں موضوع واحد پر ایک کا دوسرے کے بعد تعاقب ہوتا ہو، اور اس کی وجہ یہ ہے، کہ مشہوری تضاد کی ایک شرط یہ بھی ہے، مگر سچ یہ ہے، کہ تضاد کا اطلاق اس سے بھی عام ہے اس لئے کہ بعض صورتوں میں یہ تعاقب ممکن نہیں ہوتا، مثلاً ذکورة اور انوثت میں ایک کی جگہ دوسرا نہیں لے سکتا، اور یہی حال زوجیت وفردیت کا بھی ہے، علاوہ اس کے تحقیق سے یہ ثابت ہوا ہے، کہ زوجیت اور فردیت میں دراصل ایجاب وسلب کا علاقہ ہے، بہر حال کسی تقدیر پر، یہ صورت عدم وملکہ اور ایجاب وسلب کے تقابل کی قسم نہیں ہو سکتی، دوسری مشکل یہ ہے کہ مشہوری تضاد کی ایک شرط یہ بھی ہے، کہ باہم دونوں ضدوں میں انتہائی بعد ہو، جیساکہ حکماء کے کلام میں مثلاً شیخ رئیس وغیرہ کی کتابوں میں اس کی صراحت کی گئی ہے، اور اس بنیاد پر سیاہی اور سرخی میں جو تقابل ہے، یا زردی اور سرخی میں جو تقابل ہے، وہ تقابل کے اقسام سے خارج ہو جاتا ہے، بعضوں نے تو اس کو تسلیم کر لیا اور دعویٰ کر دیا کہ اس کا نام تعاند ہے، گویا ان کے نزدیک تقابل کی ایک پانچویں قسم پیدا ہوتی ہے اور بعضوں نے تقسیم کو تو چار ہی میں منحصر رکھا، اور اس اعتراض سے بچنے کے لئے

ایک اور تقریر کی جس کا خلاصہ یہ ہے، کہ جس طرح اضداد کے دونوں کناروں میں حقیقی تقابل ہوتا ہے، اسی طرح بیچ کے مراتب یعنی اوساط میں بھی حقیقی تقابل کی نسبت ہوتی ہے، اس لئے کہ مثلاً سیاہی کا ہر مرتبہ اور ہر درجہ اس مطلق سیاہی کی ماہیت اور طبیعت پر مشتمل ہوتا ہے، جو مشائیوں کے مسلک میں اشد و اضعف کو قبول نہیں کرتی باقی سیاہی کے خاص خاص درجے کے حساب سے تو اپنے نچلے درجے کے اعتبار سے وہ سیاہی ہوتی ہے، اور اپنے اوپر کے درجے کے خیال سے وہ سفیدی قرار پاتی ہے اسی لئے شیخ نے شفاء کے باب قاطیغوریاس میں یہ لکھا ہے کہ،

"یہی اور صادق سیاہی نہ شدت کو قبول کرتی ہے اور نہ ضعف کو بلکہ شدت وضعف وہ شئے قبول کرتی ہے جو کسی دوسرے کے اعتبار سے سیاہی ہوتی ہے"

پس جب یہ ثابت ہوگیا، تو سیاہی کے تمام درمیانی درجے خود اپنی اپنی ذاتی حیثیت کی بنیاد پر اپنے مقابل بیاض کے حساب سے طرف اور کنارے پر واقع ہوتے ہیں، کیونکہ (شدید اور ضعیف سواد و سیاہی) میں طبیعت کے اعتبار سے مشائیوں کے خیال میں کوئی تفاوت نہیں ہوتا اور اسی طرح جب اس کو اپنے نیچے درجے کی سیاہی کے لحاظ سے پیش نظر رکھا جائے، یا اس کو آخری کنارے میں واقع ہونے والی سفیدی یا درمیانی سفیدی کے لحاظ سے تصور کیا جائے اس لئے کہ اس کا کمزور وضعیف سیاہی ہونا یہ بات تو اسی وقت پیدا ہوتی ہے، جب کسی تیز تر سیاہی کے اعتبار سے اس کو خیال کیا جائے، لیکن جب اسی دھیمی سیاہی کو اس سیاہی کے مقابلے میں رکھا جائے جو اس سے بھی زیادہ پھیکی ہے، تو اس وقت وہ سیاہی ہوگی، اور یہ پھیکی سیاہی اس کے حساب سے سفیدی قرار پائے گی اور اس اعتبار سے ہر سفیدی کے آخری درجے اور اس پھیکی سیاہی (جو مقابلۃً اب سفیدی سمجھی گئی ہے) ان دونوں سفیدیوں میں سفیدی ہونے کے لحاظ سے کوئی فرق نہ ہوگا، سفیدی کے تمام مدارج اور مراتب کا یہی حال ہے الغرض یہ بات واضح ہوگئی کہ حقیقی تضاد جس طرح سے اطراف میں ہوتا ہے، اسی طرح سے

اوساط کے درمیان بھی ہوتا ہے کیونکہ اوساط میں مخالفت اور موافقت دونوں پہلو ہوتے ہیں، اور تقابل کی بنیاد مخالفت کے پہلو پر قائم ہے، پس ثابت ہوا کہ اس طریقے سے بھی تقابل کے سلسلے میں کسی مزید قسم کا اضافہ نہیں ہوتا، یہ ہے اس تقریر کا خلاصہ جسے متاخرین میں سے ایک جلیل فاضل نے کی ہے لیکن اشد و اضعف کے مسئلے میں میں نے جو مسلک حکمائے سلف کے طریقے پر اختیار کیا ہے، یہ تقریر اس کے مخالف ہے، اور اس پر یہ اعتراض بھی واقع ہوتا ہے، کہ ہر شئے کی خود ایک ایسی متحصل کامل حقیقت اور ماہیت ہوتی ہے، جس میں کسی دوسری چیز کا خیال کرنا نہیں پڑتا، ہاں! شاید کہ وہ شئے کوئی ایسی حقیقی اضافی حقیقت ہو کہ، جس کے تصور کے ساتھ ہی کسی دوسری چیز کا تصور پیش نظر ہو جاتا ہو، اور ظاہر ہے، کہ جتنے بھی رنگ اور الوان ہیں، یہ سب مقولہ اضافت کے نیچے نہیں بلکہ مقولہ کیف کے نیچے مندرج ہوتے ہیں، اس لئے ضرور ہوا کہ ان کی کوئی ایسی محصل حقیقت ہو جس میں کسی غیر کے خیال کی ضرورت نہ ہو، اور تضاد جن امور میں پیدا ہوتا ہے، وہ محض ان کی ذات کا اقتضا ہوتا ہے نہ کہ ایک کو دوسرے کے سامنے رکھنے کے بعد یہ خلاف پیدا ہوتا ہے، اور نہ کسی غیر کے اعتبار سے یہ نسبت پیدا ہوتی ہے، اگرچہ خود تضاد کا مفہوم اضافت کے افراد و جزئیات میں سے ہے اس کے بعد اب یہ بات سمجھ میں آسکتی ہے کہ سرخی اور زردی میں تقابل خود براہ راست ان کی ذات کا اقتضاء ہے، اس تقابل کے لئے ان کے اطراف کو سامنے رکھنے کی کوئی ضرورت نہیں ہوتی اور بجز تضاد کے تقابل کے اور کسی دوسری قسم کے نیچے ان کا اندراج نہیں ہو سکتا،

چارۂ کار ان مشکلات سے خلاصی کی واقعی راہ یہ ہے کہ جیسے میں مختلف مسلکوں کے رو سے میں یہاں بیان کرتا ہوں مشائیوں کی جانب سے تو یہ تقریر کرنی چاہئے، کہ تضاد در اصل بالذات سیاہی اور سفیدی کی طبیعتوں کے درمیان ہوتا ہے، جس میں افراد کے خصوصیات کا قطعاً لحاظ نہیں کیا جاتا، اس بنیاد پر سیاہی کا ہر مرتبہ سفیدی کے ہر مرتبے کا ضد واقع ہوگا بایں معنی کہ ان میں ایک مرتبہ ان دو ضدوں میں سے کسی ایک کی طبیعت پر محتوی ہوتا ہے

اسی طرح دوسری ضد کا مرتبہ بھی اس کی طبیعت پر مشتمل ہوتا ہے جس میں ان مراتب کے خصوصیات کا اعتبار نہیں جاتا، گویا اس اصول پر سرخی اور زردی جیسے وسطانی مراتب میں جو تضاد ہوتا ہے وہ اس لحاظ سے ہے، کہ ان میں سے ایک سیاہی ہوتی ہے، اور دوسری سفیدی، اور اس اعتبار سے ان دونوں میں بالذات تضاد ہے، باقی ان کی ذاتی خصوصیت یعنی ان میں سے ایک کا سرخی ہونا اور دوسرے کا زردی ہونا، تو اس لحاظ سے ان میں تضاد بالعرض ہے، الحاصل وسطانی مراتب کے تضاد کا مآل بالآخر اطراف کے تضاد پر منتہی ہوتا ہے، اور اس لئے تقابل کے اقسام چار گانہ میں مزید کسی قسم کا اضافہ نہیں ہوتا،

اور قدماء کے مذاق پر اس حل کی تقریر یہ ہو سکتی ہے کہ کسی واحد کیفیت کے مراتب میں تقابل دراصل کمال اور نقص میں تقابل ہوتا ہے، جیسا کہ کسی خاص قسم کی مقدار کے مراتب کا تقابل، باقی سیاہی کے کسی ضعیف مرتبے کا تقابل سفیدی کے کسی ضعیف مرتبے سے، تو اس کے متعلق وہی بات کہی جا سکتی ہے، جس کا ذکر دوسرے طریقے (جواب) میں کیا گیا ہے، یعنی بالذات تضاد دراصل ان دونوں کی اصل ذات اور حقیقت کے درمیان اس طور پر واقع ہوا ہے، جس میں خصوصیات سے بالکل قطع نظر کر لیا گیا ہے، (حل کی دونوں تقریر ختم ہو گئی) البتہ یہاں ایک سوال رہ جاتا ہے، کہ دنیا کے جتنے رنگ اور الوان ہیں کیا ان میں ہر ایک کا شمار اور اندراج صرف سیاہی اور سفیدی کے نیچے کرنا بجائے خود درست بھی ہے یا نہیں، ظاہر ہے کہ میں نے جو تقریر کی اس کی بنیاد اس سوال کی پہلی شق یعنی درست ہونے پر مبنی ہے، نہ کہ دوسری شق پر بہرحال اصل بات یہ ہے، کہ ان سارے مشکلات کی بنیاد صرف اصطلاحات کے اختلاف پر قائم ہے اور حقیقی علوم وعقلی فنون میں اصطلاحات کا مسئلہ بہت آسان ہے،

ایک نکتہ

یہ بات جب ثابت ہو چکی ہے کہ جتنے موجودات ہیں، ان میں ہر ایک کے لئے کوئی نسبت، یا نسبت کی نفی کا ہونا ضروری ہے اس لئے کہ کوئی سی بھی ہستی ہوگی اس کا غیر کی جانب منسوب ہونا ضروری ہے خواہ یہ نسبت علت وسبب ہونے کی ہو یا معلول ومسبب

ہونے کی، یا ان کے سوا کوئی اور نسبت ہو اسی طرح یہ بھی ضروری ہے کہ کچھ چیزوں کی نفی اور سلب بھی ہر موجود ہستی سے کی جائے۔ کم از کم اس بات کی نفی کہ وہ اپنی نقیض اور ضد نہیں ہے اور اس کلئے کا لازمی نتیجہ یہ ہے، کہ کوئی شے اور کوئی موجود حتی کہ واجب الوجود بھی تضائف کے تقابل سے خالی نہیں ہو سکتا، کیونکہ واجب الوجود تمام اشیاء کا مبدء اور سرچشمہ ہے، الغرض تضائف کی کوئی نہ کوئی صورت ہر ایک میں ضرور پائی جائے گی، اگرچہ اس تقابل کے خاص خاص جزئیات اور افراد مثلاً ابوت (باپ ہونے) نبوت (بیٹے ہونے) مجاورة (پڑوسی وہم نشین ہونے) وغیرہ سے ممکن ہے کہ کوئی خالی ہو، لیکن جنس تضائف سے کوئی ہستی خالی نہیں ہو سکتی، اسی طرح ایجاب وسلب کے تقابل کا حال ہے کہ اس تقابل سے بھی کوئی بچ نہیں سکتا، خواہ اس کو اطلاقی صورت میں فرض کیا جائے یا اس کے خاص خاص افراد کا لحاظ کیا جائے گویا اس کے تو مطلق اور خاص دونوں صورتوں سے کوئی ہستی خالی نہیں ہو سکتی، مثلاً حجریت (پتھر ہونے) لاحجریت (نہ پتھر ہونے) سے آخر کون سی چیز خالی ہو سکتی ہے، کہ (واجب الوجود پر بھی نہ پتھر ہونا صادق آتا ہے) باقی تقابل کی اور دو قسمیں یعنی تضاد اور عدم وملکہ، تو ان کی حالت یہ ہے، کہ جس طرح ان کے خاص خاص افراد سے بعض ہستیاں خالی ہوتی ہیں مثلاً برودت (سردی) حرارت (گرمی) عمی (نابینائی) بصر (بینائی) سے اکثر چیزیں خالی ہیں، اسی طرح تقابل کی ان دو قسموں سے مطلقاً بھی بعض ہستیاں خالی ہیں کیونکہ مفارقات (یعنی وہ ہستیاں جو مادے سے پاک ہیں) دونوں ضدوں سے بھی خالی ہوتے ہیں اور عدم وملکہ سے بھی، اس لئے کہ مفارقات کے لئے جو باتیں امکان عام کے طور پر ممکن ہوتی ہیں ان کا بالفعل حصول ان میں ضروری ہوتا ہے، پس معلوم ہوا کہ تقابل کی یہ دو قسمیں نہ عام شکل میں مفارقات میں پائی جاتی ہیں، اور نہ خاص شکل میں،

فصل

"واحد وکثیر میں تقابل کی نوعیت"

واحد اور کثیر کے درمیان کس قسم کا تقابل ہے؟ یہ ایسا سوال ہے، جس کے جواب میں ارباب نظر وفکر کے عقول سراسیمہ ہیں اس کا علم خصوصیت کیساتھ

ان ہی لوگوں کو ہے، جن کے قدم علم و دانش میں راسخ و مضبوط ہیں' اس حیرانی کی وجہ یہ ہے کہ واحد و کثیر میں نہ تو عدم و ملکہ کا تقابل ہے، اور نہ ایجاب و سلب کا کیونکہ واحد اور کثیر جیسا کہ ظاہر ہے دونوں کے دونوں وجودی چیزیں ہیں' اور ان میں تضاد والا تقابل بھی نہیں ہے کیونکہ ان دونوں میں وہ انتہائی بعد اور خلاف نہیں ہے جو تضاد کی شرط ہے، اور اس کی وجہ یہ ہے، کہ کوئی عدد ایسا فرض نہیں کیا جا سکتا، جس سے زیادہ بڑا عدد ممکن نہ ہو' اس شرط کے سوا، تضاد کی دوسری شرط یعنی موضوع واحد پر تعاقب (یکے بعد دیگرے آنے کا) کا امکان' وہ بھی ان میں نہیں پایا جاتا، اس لئے کہ کسی عدد واحد پر دوسرے عدد کا تعاقب نہیں ہو سکتا، باقی ہیولی اور مادے کی وہ وحدت جس پر اتصالات اور انفصالات کا تعاقب ہوتا رہتا ہے، یعنی اتصال کے بعد انفصال طاری ہوتا ہے یا اس کے برعکس، تو ظاہر ہے کہ بجائے خود ہیولی کی وحدت ایک قسم کی ظلی، اور مبہم وحدت ہے' (جو اس مقام پر قابل اعتناء نہیں ہو سکتی) نیز کثرت کی تقویم اور اس کے قوام کی تیاری وحدت اور اکائی ہی سے ہوتی ہے، اور یہ ناممکن ہے، کہ دو ضدوں میں سے ایک ضد کی حقیقت و ماہیت کا تقوم دوسری ضد سے ہو' (اس لئے بھی ان میں تضاد نہیں ہو سکتا) اور جس طرح ان میں تقابل کی یہ تین صورتیں ناممکن ہیں' اسی طرح تضائف کا علاقہ بھی واحد و کثیر کے درمیان نہیں ہو سکتا، اس لئے کہ تضائف میں کسی ایک کے تصور کے لئے دوسرے کے خیال کا سامنے رکھنا ضروری ہے حالانکہ واحد و کثیر کا یہ حال بھی نہیں ہے' وحدت کا معاملہ تو ظاہر ہی ہے، کہ اس کے تصور کا حال وہی ہے جو اس کے وجود کا ہے یعنی جس طرح وحدت کثرت کے وجود سے مجرد اور جدا ہو کر کے پائی جاتی ہے' یوں ہی اس کا تصور بھی کثرت کے تصور سے منفک اور جدا ہو سکتا ہے اور ہوتا ہے، رہی کثرت تو اس میں شک نہیں کثرت کی ذات کثرت جو بنتی ہے وحدت ہی کے سبب سے بنتی ہے' لیکن کثرت کا تصور وحدت کے خیال کو سامنے رکھنے کے ساتھ کیا جاتا ہو' واقعہ یہ نہیں ہے' اور ان دونوں باتوں میں جو فرق ہے سو ظاہر ہے' رہی یہ بات کہ کثرت کو جب وحدت کے معلول ہونے کے اعتبار سے

تصور کریں تو اس وقت وحدت کا پیش نظر ہونا ضروری ہے، تو یہ ضرورت کثرت کی خود ذات کے ساتھ متعلق نہ ہوئی، بلکہ اس کے معلول ہونے کی حیثیت وجہت سے اس کا تعلق ہوا اور کھلی ہوئی بات ہے، کہ کثرت اور معلولیت دونوں باتیں اس قوم کے قاعدے کے رو سے ایک نہیں ہیں، ماسوا اس کے ان میں جو تقابل محسوس ہوتا ہے، وہ ان کے باہمی منافات اور تمانع کا نتیجہ ہے، نہ کہ اس ربط و تعلق کا اثر ہے، جو علاقہ علیت و معلولیت کی بنیاد پر ان دونوں میں ہے، نیز کوئی شے اپنی جو اصل ذات کے حساب سے اگر کسی چیز کی طرف منسوب ہوتی ہے، تو اس کا لازمی نتیجہ یہ ہے کہ یہ چیز بھی اس شے کی طرف منسوب ہو، اب کثرت کے متعلق یہ فرض کیا جائے کہ اس کی اصل ذات اضافی اور انتسابی حقیقت ہے، تو پھر وحدت کے متعلق بھی ماننا پڑے گا کہ اس کی اصل ذات بھی اضافی وانتسابی حقیقت ہے، جن دو چیزوں میں تضائف کا علاقہ ہوتا ہے ان میں ایسا ہونا ناگزیر ہے یعنی جو حیثیت ایک کی ہوگی وہی دوسرے کی ہوگی پھر یہ بھی لازم آتا ہے، کہ وحدت وکثرت اپنے تحقق و وجود تصور و تعقل میں باہم اس بنیاد پر ایک دوسرے کے ہم زلف، اور ہم قدم بن جائیں یعنی خود اپنی اپنی نفس ذات کی بنیاد پر ان دونوں میں یہ تعلق ہو، حالانکہ یہ واقعہ نہیں ہے، بعضوں نے یہ خیال کیا ہے، کہ وحدت وکثرت میں ذاتی تقابل نہیں ہے، بلکہ ان کو تقابل کی ایک شکل یعنی تضائف کی صفت عارض ہوتی ہے، بایں معنی کہ وحدت کثرت کی مقوم ہوتی ہے اور کثرت وحدت کا معلول ہے اور اس کا تقوم وحدت ہی سے ہوتا ہے، لیکن یہ غلط بحث ہے، اس لئے کہ ہم واحد اور کثیر میں تقابل محسوس کرتے ہیں اور اس طور پر محسوس کرتے ہیں کہ ایک دوسرے کے منافی ہے، ایسا منافی کہ ایک کا وجود دوسری کی ہستی کو باطل کر دیتا ہے، اور جس وحدت کو طاری ہونیوالی کثرت باطل اور زائل کر دیتی ہے ظاہر ہے کہ یہ وحدت اس کثرت کی علت نہیں ہوتی، کیونکہ جس وحدت سے اس کثرت کا تقوم ہوتا ہے وہ دوسری وحدت ہوتی ہے، اگرچہ ہوتی ہے وہ بھی وحدت ہی کے نوع کے نیچے داخل، بہرحال کثرت جس وحدت کی مقابل ہوتی ہے، یہ وحدت اس کی علت نہیں ہوتی، بلکہ جس وحدت سے

اس کا تقوم ہوتا ہے، وہ اس کے سوا ہوتی ہے، مثلاً اتصال کی وحدت اور کثرت ہی کو لیجئے ہم جب جسم کو کسی کو دو حصوں میں بانٹتے ہیں، تو یہاں دو وحدتیں پیدا ہو جاتی ہیں، ایک وحدت تو وہ ہے، جو بانٹنے سے پہلے اس متصل وحدانی جسم کو عارض تھی، اور یہ وحدت اس اثنینیت (دوئی) کی جز نہیں ہے، جو دونوں ٹکڑوں کے مجموعے کو عارض ہوتی ہے، اور دوسری وحدت وہ ہے جو ان دونوں نصفوں میں سے ایک کو عارض ہوتی ہے، بلاشبہ یہ اس اثنینیت (دوئی) کی جز ہے جو ان دونوں ٹکڑوں کی صفت ہے، اور کوئی شبہ نہیں ہے کہ تضائف کا تقابل یہاں اس وحدت اور اثنینیت (دوئی) کے درمیان ہے، جو اس تقسیم کے بعد پیدا ہوئی ہے، اور یہاں گفتگو اس وحدت اتصالی اور نئی پیدا ہونے والی اثنینیت (دوئی) کے درمیان ہے، کہ ان دونوں میں کسی قسم کا تقابل پایا جاتا ہے اس پر اگر تم یہ کہو، کہ خود تقابل کا مفہوم اضافت و نسبت ہی کے سلسلے کی ایک چیز ہے، پس ثابت ہوا کہ وحدت و کثرت کے درمیان تضائف والا تقابل ہے میں کہوں گا کہ تقابل کے اس مفہوم کا شمار تو ان عام عقلی طبائع اور ماہیتوں میں ہے، جس کا تحقق بجز اس صورت کے اور کسی طرز پر ممکن ہی نہیں ہے کہ اپنے اقسام میں سے کسی ایک قسم کے ضمن میں وہ پایا جائے اور میری گفتگو واحد و کثیر کے تقابل کے متعلق ہے یعنی ان میں تقابل کی کون سی قسم پائی جاتی ہے، پس جب تک واحد و کثیر میں تقابل کے معینہ اقسام میں سے کوئی قسم نہیں پائی جائے گی اس وقت تک تقابل کے اس مفہوم کا بھی تحقق نہیں ہو سکتا، اس کے بعد البتہ یہ کہا جا سکتا ہے کہ اس اضافت اور نسبت کے مفہوم کا یہ بھی ایک فرد اور اس کے جزئیات کی ایک جزئی یہ بھی ہے جس کا ذکر کیا گیا،

ان میں کچھ لوگ اور بھی ہیں جن کا دعویٰ ہے کہ واحد و کثیر کے درمیان بالذات تقابل ہی نہیں ہے، ان کی دلیل یہ ہے کہ جن دو چیزوں میں تقابل ہوگا، ضروری ہے کہ ان کے موضوع و محل شخصی طور پر واحد ہوں، اور وحدت و کثرت کے موضوع کا حال یہ نہیں ہے، اس لئے وحدت کے متعلق سوال یہ ہے کہ وہ کس پر طاری اور وارد ہوتی ہے، آیا خود کثرت پر طاری ہوتی ہے یا ان متعدد

اشیاء پر، جو اکھٹے ہو کر اجتماعی طور پر ایک بن گئے ہیں، یعنی مجموعہ بحیثیت مجموعہ اس وحدت کا معروض ہے، یا ان دونوں کے سوا کسی تیسری چیز پر یہ وحدت طاری ہوتی ہے، جو کثرت کے زوال کے بعد وحدانی اتصال کی وجہ سے پیدا ہو جاتی ہے، بہر حال ان شقوں میں سے کوئی سی شق تسلیم کر لی جائے کسی صورت میں ان میں سے ایک کا موضوع بجنسہ وہی باقی نہیں رہتا، جو دوسرے کا موضوع تھا، اور کثرت جب وحدت یا وحدت کے موضوع پر طاری ہوتی ہے تو اس کے حال کا اندازہ بھی اسی سے کر سکتے ہو، مگر مجھے اس میں بچند وجوہ کلام ہے، پہلی بات تو یہی ہے، کہ اس دلیل پر نقض وارد ہوتا ہے، یعنی اگر یہ دلیل واقعی اپنے مدعا کے اثبات میں پوری ہو تو اسی دلیل سے یہ بھی ثابت کیا جا سکتا ہے کہ وحدت اور لا وحدت کثرت اور لا کثرت میں بھی تقابل نہیں ہے حالانکہ اس کا فساد بدیہی ہے، دوسری بات یہ ہے کہ جن دو چیزوں میں تقابل ہو ان کے موضوع کے لئے شخصی طور پر واحد ہونا قطعاً غیر ضروری ہے، بلکہ بسا اوقات ان کے موضوع کی وحدت نوعی یا جنسی پھر جنسی قریب یا بعید ہوتی ہے، مثلاً رجولیت (مرد ہونا) مرئیت (عورت) انسان کے لئے ذکورۃ (نر ہونا) انوثت (مادہ ہونا) حیوان کے لئے، حرکت و سکون جسم کے لئے، بلکہ بعض دفعہ یہ وحدت ان تمام امور سے عام تر حیثیت سے بھی ہوتی ہے، مثلاً خیریت اور شریت شئے کے لئے، آخر یہ بات کس طرح درست ہو سکتی ہے ورنہ لازم آتا ہے کہ ذاتیات اور لوازم کا ان کے سلوب اور اعدام سے تقابل جاتا رہے، کیونکہ ظاہر ہے کہ ذاتیات اور لوازم کے زوال کے بعد اس شخص کی ذات بھی باقی نہیں رہ سکتی، جس کے یہ ذاتیات اور لوازم ہیں، تیسری بات یہ ہے کہ بالفرض اگر اس دلیل کو ایک حد تک تام بھی مان لیا جائے، جب بھی اس کا اثر صرف شخصی وحدت اور اس کثرت تک محدود رہے گا جو شخصی وحدت کی متقابل ہے، اس کے سوا یہ بات اور کہیں نہیں چل سکتی کیونکہ جو چیزیں محمول یا موضوع یا مناسبت کی اعتبار سے مثلاً واحد ہوتی ہیں ان میں تکثر شخصی وحدت کے اعتبار سے باوجود موضوع یا محمول کی بقاء کے پیدا ہو جاتا ہے چوتھی بات

یہ ہے، کہ موضوع کا باقی رہنا خواہ کسی شکل میں ہو تقابل کے شرائط میں نہیں ہے، بلکہ تقابل کے بعض افراد کی یہ شرط ہے، مثلاً تضاد کے لئے بقائے موضوع ضروری ہے جیسا کہ شفاء کے باب قاطیغوریاس میں شیخ نے اس کی تصریح کی ہے، شیخ کا بیان یہ ہے،

جن دو چیزوں میں تضائف کا علاقہ ہوگا، ان کے لئے کسی موضوع واحد پر تعاقب غیر ضروری ہے اسی طرح کسی ایک موضوع میں ایسا اشتراک بھی ان کے لئے مشروط نہیں ہے جس کی وجہ سے اس موضوع کے لئے جو کسی شئے کی علت ہے، خواہ مخواہ معلول ہونے کا امکان بھی ضروری ہو جائے، یا یہ کہ یہاں موضوع کا مشترک ہونا ضروری قرار پائے، اگرچہ علیت اور معلولیت کا شمار تضائف ہی کے سلسلے میں کیا جاتا ہے،

ان میں بعضوں نے یہ راہ اختیار کی ہے کہ وحدت وکثرت میں بالذات تقابل ہے اور یہ تقابل تضاد کا ہے، دلیل میں وہ کہتے ہیں کہ میرے دعوے کا پہلا جزء یعنی ان میں بالذات تقابل کا ہونا سو اس کی وجہ یہ ہے، کہ ہم جب براہ راست وحدت وکثرت کے مفہوم پر غور کرتے ہیں، یعنی اس سے قطع نظر کرکے کہ ان میں سے ایک علت وسبب ہے یا ان میں ایک دوسرے کے اندازہ کرنے کا پیمانہ ہے، بہرحال نفس ان کے مفہوم کو پیش نظر رکھنے کے ساتھ ہی ہمیں یقین ہو جاتا ہے کہ کسی ایک ذات میں ایک وقت میں ایک ہی جہت اور پہلو سے ان دونوں کا اجتماع ناممکن ہے، باقی یہ بات کہ ان میں تضاد ہی والا تقابل کیوں ہے تو اس کی وجہ یہ ہے، کہ تقابل کی باقی تین قسمیں ان میں پائی نہیں جاتیں، اس لئے کہ وحدت وکثرت اپنے تحقق و وجود اور تعقل و تصور میں چونکہ باہم ایک دوسرے کے ہمزاد اور ہم دوش نہیں ہیں جیسا کہ گذر چکا لیس تضائف والا تقابل ان میں نہیں ہو سکتا کہ اس کی یہ پہلی شرط ہے، رہیں باقی دو قسمیں تو ان دونوں میں ایک متقابل کو دوسرے کا عدم اور سلب ہونا ضروری ہے، اور وحدت چونکہ کثرت کی مقوم ہے، پھر وہ اس کی نفی یا سلب کیسے ہو سکتی ہے، اسی طرح جب کثرت کا قوام وحدت سے تیار ہوتا ہے، تو وہ بھی وحدت کا

سلب نہیں ہو سکتی، ورنہ شے اپنی عدم کی علت ہو یہ ماننا پڑے گا، اور یہ جو کہا جاتا ہے کہ ایک ضد کا تقوم دوسری ضد سے نہیں ہو سکتا تو یہ صرف دعوی ہے جس کی کوئی دلیل نہیں ہے، حالانکہ واقعہ اس کے برعکس ہے، آخر چت کبرا پن کو دیکھو کہ سیاہی اور سفیدی دونوں کی ضد ہے، باوجودیکہ اس کا تقوم ان ہی دونوں رنگوں سے ہوتا ہے۔

ایک خاص بحث اور اصلاح

اس شخص کی بات میں جتنا اضطراب اور جتنی لغزش ہے، اس پر غور کرنا چاہیئے، کیونکہ وحدت وکثرت کے تقابل کو تضاد قرار دینا یہ اس بات کو ضروری ٹھیراتا ہے، کہ تقابل کے اور تینوں اقسام یہاں نہیں پائے جاتے، حالانکہ تضاد کی جو یہ شرط ہے کہ موضوع واحد پر ضدین کا تعاقب جائز ہو وہ یہاں نہیں پائی جاتی، باقی ان دونوں میں انتہائی بعد وخلاف کا پایا جانا، تو محض اس وجہ سے تقابل کی اور قسموں کے مقابلے میں اس کو تضاد کے نیچے مندرج کرنا ایک ایسی تخصیص ہے جس کی کوئی ترجیحی وجہ نہیں مل سکتی اسی طرح اس شخص کا یہ کہنا کہ ضد سے ضد کے تقوم کا انکار دعوی بلا دلیل ہے، تو میرے نزدیک یہ محض افتراء پردازی ہے اس لئے کہ اس کی دلیل یہ بیان کی جاتی ہے کہ باہم ایک ضد دوسرے ضد کو بگاڑنے والی اور مٹانے والی ہوتی ہے پس کسی ایسی ماہیت وحقیقت کا حصول جو اپنے ضد سے قوام پذیر ہو، ناممکن ہے، اور جس طرح یہ ناممکن ہے اسی طرح دو ضدوں سے بھی کسی ماہیت کی تعمیر نہیں ہو سکتی، اور چتکبرا پن کی جو مثال اس شخص نے دی، تو واقعہ یہ ہے کہ رنگ کی یہ کوئی واقعی وحدانی حقیقت ہی نہیں ہے، بلکہ اس کو ایک رنگ صرف فرض کر لیا جاتا ہے جو محض اعتباری بات ہے، بہر حال اس ساری گفتگو کا حاصل یہ ہے، کہ واحد وکثیر کے تقابل کو تقابل کے ان معینہ اقسام کے تحت درج کرنے میں جو کچھ ان لوگوں نے بیان کیا ہے، محض بے نتیجہ بحث ہے، بلکہ ان کے لئے ضروری ہے کہ اس تقابل کو تقابل کی ایک پانچویں قسم قرار دیں، واقعہ تو یہی ہے، لیکن میں نے محض عام شہرت کی بناء پر ان ہی چار قسموں کا ذکر کیا، اور ان ہی کے خواص اور لوازم بیان کئے،

مرحلۂ ششم

علّت و معلول کے بیان میں

یہ مرحلہ چند فصلوں پر حاوی ہوگا،

فصل

علّت کی تفسیر اور اس کی تقسیم

میں اس کی تقریر یوں کرتا ہوں، کہ علّت کے دو مفہوم ہیں ایسی چیز جس کے وجود سے کسی دوسری شئے کا وجود اور جس کے عدم سے اس دوسری شئے کا عدم لازم آئے، یہ علّت کے پہلے مفہوم کی تعبیر ہے، اور کبھی علت اور سبب اس شئے کا نام ہوتا ہے، جس پر کسی چیز کا وجود اور ہونا موقوف ہو اور یہی علت کا دوسرا مفہوم ہے اس بنیاد پر علت کے معدوم ہونے سے معلول کا معدوم ہونا تو ضروری ہوگا، لیکن اس کے موجود ہونے سے معلول کا موجود ہونا ضروری نہ ہوگا اور اسی دوسرے مفہوم کے اعتبار سے علّت کی چند قسمیں پیدا ہوتی ہیں، یعنی اسی کی ایک قسم کا نام علّت تامہ ہے، پہلے مفہوم کی بنیاد پر علت تامہ ہی پر صرف علّت کا اطلاق ہوتا ہے، اور دوسری قسم کو علت غیر تامہ کہتے ہیں، پھر یہ اس غیر تامہ علت کی تقسیم صورۃ مادہ غائیت فاعل کی طرف کی جاتی ہے اس مقام پر

بعضوں نے جو یہ دعویٰ کیا ہے کہ ان چار قسموں پر مطلق علّت کے لفظ کا اطلاق اشتراکی نوعیت کا ہے میرے نزدیک غلط ہے، خصوصاً جب یوں بیان کیا جاتا ہے کہ علت ہی فلاں فلاں قسموں کی شکل میں منقسم ہوتی ہے بلکہ واقعہ یہ ہے، کہ ان سب پر علت کا اطلاق ثانی معنی کے اعتبار سے ہوتا ہے،

لوگ بسا اوقات یوں بھی کہتے ہیں کہ علت یا تو شئے کا جز ہوگی یا نہ ہوگی پھر جزء کے متعلق دیکھنا چاہئے، کہ آیا شئے اسی کی وجہ سے بالفعل اگر موجود ہوتی ہے، تو اس کا نام صورت ہے، اور اگر وہ ایسا جزء ہے جس کی وجہ سے شئے کی صرف صلاحیت اور قوت حاصل ہوتی ہے، تو اس کا نام مادہ ہے، اور جزء نہ ہونے کی صورت میں یہ دیکھنا چاہئے، کہ شئے کا وجود اگر اسی کے لئے ہے، تو اس کو غایت کہتے ہیں اور اگر شئے کا حصول اس کے ذریعے سے ہوتا ہے تو اس کو فاعل کہتے ہیں، اور کبھی فاعل کی اصطلاح صرف اس چیز کے ساتھ مخصوص ہوتی ہے جس کے ذریعے سے اس شئے کا جو اس سے مباین اور جدا ہے بحیثیت مباین ہونے کے حصول ہوتا ہو، اور جس کے ذریعے سے شئے کا حصول ہوتا ہے وہ اگر شئے کے ساتھ مقارن اور متصل ہو، تو اس کو عنصر کہتے ہیں، اسی طرح مادے کی علت ہونے کے اعتبارات بھی مختلف ہیں یعنی جس سے شئے کا حصول ہو ایک اعتبار اس کا تو یہ ہے مثلاً جو عنصری نوع کا حال ہے اور دوسرا اعتبار اس کا یہ ہے، کہ جس میں شئے کا حصول ہو، مثلاً جو ہیئتوں کا حال ہے، بعض اوقات تو علت مادی ہونے کے ان دونوں اعتباروں کو جمع کر دیا جاتا ہے کیونکہ استعداد و صلاحیت قوت و قابلیت کے بابت ان میں اشتراک ہوتا ہے اور اس بنیاد پر علت کی چار ہی قسمیں باقی رہتی ہیں، اور کبھی ان دونوں اعتباروں کو علیحدہ کر لیا جاتا ہے اور اس بناء پر علت کی پانچویں قسم پیدا ہو جاتی ہے، چونکہ صورت سے کبھی مادے کی تقویم ہوتی ہے، اور کبھی صورت اور مادہ دونوں کے مجموعے سے تقویم حاصل ہوتی ہے اس لئے، تقویم کے ان دو مختلف اعتباروں کے لحاظ سے صورت کے بھی دو اعتبار ہیں، لیکن بہتر یہی ہے کہ پہلے اعتبار کو بجائے (صورت کے) علت فاعلی کی حیثیت عطا کر دی جائے،

اگرچہ فاعلیت ایک ایسے شریک کے ساتھ مکمل ہوتی ہے جو اس کے ساتھ متصل نہیں ہے، لیکن اس کی علیت کا بھی افادہ اسی سے ہوتا ہے اور اس کے ساتھی کی ہستی بھی اسی سے قائم ہوتی ہے (یہ بات ذرا پیچیدہ سی معلوم ہوتی ہے لیکن جہاں مادے اور صورت کے باہمی تلازم کی کیفیت بیان کی جائے گی وہاں تم پر یہ بات واضح ہو جائے گی)، الغرض صورت اگرچہ مادے ہی کی صورت ہوتی ہے، لیکن وہ مادے کی علت صوری نہیں ہوتی، بلکہ اس کی علت فاعلی ہوتی ہے اس تقریر سے اس خیال کی غلطی ثابت ہو گئی، جس کا اظہار بعضوں نے ان لفظوں میں کیا ہے کہ علت فاعلی کیلئے غیر مقارن (یعنی جدا) ہونا ضروری ہے، اور جس طرح فاعل کا یہ حال ہے یہی حال قابل کا بھی ہے یعنی اس چیز کا جو قابل میں پائی جاتی ہو قابل مبدء ہو، تو ایسی حالت میں قابل بھی صورۃ کا مبدء نہیں ہوتا کیونکہ صورت تو قابل سے پہلے ہوتی ہے، پھر قابل اس کا مبدء کیسے ہو سکتا ہے، بلکہ قابل دراصل اس عرض کا مبدء ہوتا ہے جو اس میں پایا جاتا ہے اور یہ جو کہا گیا کہ صورت قابل سے پہلے ہوتی ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ قابل (مادے) کا بالفعل تقوم ابتداءً صورت ہی سے ہوتا ہے، کیونکہ قابل خود اپنی ذات کے حساب سے تو صرف ایک بالقوی استعدادی امر ہوتا ہے، اور قاعدہ ہے کہ جس چیز کی حقیقت صرف بالقوہ اور محض استعدادی ہو، بحیثیت بالقوہ اور استعدادی ہونے کے وہ کسی شئے کا مبدء نہیں بن سکتی، ہاں کسی مرکب کی ماہیت کا، یا عرض کے وجود کا مبدء اس وقت وہ بن سکتی ہے، جب صورت کے ذریعے سے اس کو قیام حاصل ہو جائے، میرے اس بیان سے یہ امر بھی واضح ہو جاتا ہے، کہ مادہ ہو یا صورت ان میں ہر ایک اس شئے کی جو ان سے مرکب ہو، علت قریب اور علت بعید دو اعتباروں سے قرار پا سکتی ہے تفصیل اس اجمال کی یہ ہے، کہ صورت جب ایسی حقیقی صورت ہو، جس کا تقوم جوہر سے ہوا ہو، تو وہ مادے کی بالفعل مقوم ہوتی ہے، اور مادہ ظاہر ہے کہ مرکب کی علت ہوتا ہے، پس اس اعتبار سے لازماً صورت بھی مرکب کے علت کی علت بن جائے گی، لیکن یہی صورت بایں حیثیت کہ وہ مرکب کا صوری جزء ہے اس اعتبار سے اسی مرکب کا

صوری جزء ہونا بھی اس کے لئے ضروری ہے اور اس لحاظ سے براہ راست بلا واسطے کے وہ مرکب کی صوری جزء ہوگی،

باقی رہا مادہ تو جب مرکب کوئی صنفی ماہیت ہو، اور صورت اس کی عرضی ہئیت ہو، تو ایسی صورت میں مادہ اس عرض کا جو صنفی مرکب کی علت صوری ہے متقوم اور موضوع ہوگا، اور اب اس حیثیت سے مادہ مرکب کی علت کی علت بن جائے گا، اور چونکہ مادہ اس مرکب کا جز بھی ہے اس لئے وہ اس کی علت مادی بھی براہ راست بغیر کسی واسطے کے رہے گا، الحاصل مادہ اور صورت چونکہ اپنے معلول کے اجزا ہوتے ہیں اسی لئے یہ معلول کی قریبی علتیں سمجھی جاتی ہیں، اس لئے ان میں ایک کو علت مادی اور دوسری کو علت صوری کہتے ہیں، اور جب ان میں ہر ایک کو مرکب کی علت کی علت ہونے کا بھی مقام ملتا ہے، (تو اس لئے یہ اس کی بعیدی علتیں بھی ہوں گی)، لیکن مرکب کے ساتھ اس صورت میں ان کے تقویمی تعلق کی وہ نوعیت نہ ہوگی، جو بلا واسطہ علت ہونے کی صورت میں تھی، بلکہ مادہ جب بالواسطہ مرکب کی علت ہوتا ہے، تو اس وقت وہ اس مرکب کی علت مادی باقی نہیں رہتا، اسی طرح صورت بھی بالواسطہ علت ہونے کی حیثیت میں مرکب کی علت صورت باقی نہیں رہتی،

فائدہ اب تم کو یہ معلوم ہونا چاہئے، کہ ان چاروں علتوں میں باہم بکثرت رابطے، اور مناسبتیں ہیں، جن میں سے پہلی بات یہ ہے، کہ ایک اعتبار سے علت فاعلی علت غائی کی سبب بن جاتی ہے یعنی فاعل ایک حیثیت سے غایت کا سبب قرار پاتا ہے آخر جب غایت کا وجود خارج میں فاعل ہی کے ذریعے سے ہوتا ہے، تو ایسا کیوں نہ ہوگا، اسی طرح غایت بھی ایک اعتبار سے فاعل کا سبب ہوتی ہے آخر فاعل جب غایت ہی کے لئے فعل کرتا ہے تو ایسا کیوں نہ ہوگا یہی وجہ ہے، کہ جب کسی سے پوچھا جاتا ہے کہ تم ورزش کیوں کرتے ہو، تو اس کے جواب میں وہ کہتا ہے "تاکہ میں تندرست ہو جاؤں" اور جب پوچھا جاتا ہے تم کیسے تندرست ہوئے تو جواب میں کہا جاتا ہے چونکہ میں نے ورزش کی، الغرض ورزش تندرستی وصحت کا

فاعلی سبب ہے اور تندرستی ورزش کا غائی سبب ہے'' (یہاں واقعہ یہ ہوتا ہے) کہ فاعل غایت کی خارجی ماہیت کے وجود کی علت ہوتا ہے نہ کہ غایت کے غایت بننے کا وہ سبب اور علت ہوتا ہے بخلاف غایت کے کہ ''وہ فاعل کے فاعل ہونے کی علت ہوتی ہے ان ہی باتوں میں سے یہ بھی ہے کہ مادے اور صورت میں بھی ہر ایک دوسرے کا سبب دو مختلف حیثیتوں کی بنیاد پر بن جاتا ہے، جس کی طرف اشارہ پہلے بھی کیا گیا ہے اسی سلسلے کی ایک بات یہ بھی ہے کہ ان علتوں میں سے بعض دوسری علت کے ساتھ متحد ہوتی ہیں جس کی تفصیل آگے آتی ہے یعنی یہ بیان کیا جائے گا کہ ''سب کا جو فاعل ہے وہی وجوداً وتعقلاً سب کی غایت بھی ہے''

بعض مقامات میں ان علتوں میں سے تین علتیں یعنی فاعل صورت غایت ایک ہی ماہیت ہوتی ہیں، مثلاً باپ میں اس کا مبدء ہوتا ہے کہ نطفے سے صورۃ آدمیہ کی پیدائش ہو اور یہ مبدء وہی صورت آدمیہ ہے نہ کہ اس کے سوا کوئی اور چیز، اور نطفے میں جس چیز کا حصول ہوگا وہ بھی بجز صورت آدمیہ کے اور کچھ نہیں ہے، اور یہی صورۃ آدمیہ وہ غایت ہے جس کی طرف نطفے کی حرکت واقع ہوئی پھر جب وہی صورت مادے میں قائم ہو جاتی ہے، تو وہی انسانی نوع ہے، اس لحاظ سے یہی صورت آدمیہ صورت بھی ہے، اور اس اعتبار سے کہ نطفے میں ترکیب کا آغاز انسان ہی سے ہوتا ہے یعنی صورۃ انسانیہ سے ہوتا ہے اس لئے یہی صورت انسانی علت فاعلہ بھی ہے، اور نطفے کی تحریک بھی اسی پر (یعنی انسان کی صورۃ نوعیہ پر) منتہی ہوتی ہے اس لئے وہ غایت بھی ہے، پس صورت کی اسی وحدت کو جب مادے اور مرکب کے خیال سے تصور کیا جائے تو دو مختلف اعتباروں سے یہ صورت بھی ہوگی اور

لہ۔ صورت سے اس مقام پر مراد افراد و اشخاص کے خط و خال نہیں ہیں بلکہ نوعی صورت مراد ہے، یعنی نوع انسانی کے وہ امتیازی صفات جو اس کو دوسرے انواع سے امتیاز بخشتے ہیں، اب ظاہر ہے کہ انسان سے چونکہ انسان ہی پیدا ہوتے ہیں اس لئے صورۃ انسانیہ فاعل بھی ہوئی غایت بھی ہوئی اور صورت بھی ہوئی۔

علت صوری بھی، اور جب حرکت کو پیش نظر رکھ کر اس کا خیال کیا جائے تو کبھی وہی علت فاعلہ ہوگی اور کبھی علت غائی یعنی آغاز حرکت کے اعتبار سے تو علت فاعلہ ہوگی اور یہ باپ کی صورت ہے اور انتہائے حرکت کی حیثیت سے علت غائی ہوگی، اور یہ بیٹے کی صورت ہے، جیسا کہ شفا میں اس کی تفصیل موجود ہے،

فصل

معلول کے وجود کے ساتھ علت کا وجود اور علت کے وجود کے ساتھ معلول کا وجود ضروری ہے

اس فصل میں دراصل ان ہی دو دعووں پر دلیل قائم کی جائے گی،

پہلے دعوے کی دلیل یہ ہے کہ معلول کی ذات کا چونکہ وجود اور عدم یعنی ہونا اور نہ ہونا دونوں ممکن ہوتا ہے، کیونکہ تم جان چکے ہو کہ وجوب اور امتناع ایسی کیفیتیں ہیں جو شے کو علت سے بے نیاز بنا دیتی ہیں، پس ضرور ہوا کہ ممکن کے ایک پہلو اور طرف کو دوسرے پہلو اور طرف پر ترجیح بخشنے کے لئے کوئی مرجح ہو، اور ٹھیک اس وقت ہو جس وقت کہ یہ ترجیح حاصل ہو رہی ہو، ورنہ لازم آئے گا کہ ترجیح مرجح سے مستغنی اور بے نیاز ہو جائے، اس کے بعد اب یہ معلوم ہونا چاہئے کہ وجود کا مرجح چونکہ کوئی عدمی امر نہیں ہو سکتا، اس لئے مرجح کے لئے وجودی ہونا ناگزیر ہوا، پس ثابت ہوا کہ (وجود و عدم میں سے) جس کسی کو رجحان حاصل ہو جائے ٹھیک اس رجحان کے وقت مرجح کا وجود پایا جائے، اور یہی ہمارا دعوی تھا،

اور دوسرے دعوے کی دلیل کے متعلق پختہ کاروں کا بیان یہ ہے کہ واجب الوجود جب کسی غیر کے وجود کو ترجیح عطا فرماتا ہے، تو یہاں سوال یہ پیدا ہوتا ہے، کہ واجب کی جانب سے یہ ترجیح جو حاصل ہوئی، یہ کس کا نتیجہ ہے آیا اس کی مخصوص ذات کا یہ اثر ہے، یعنی واجب کی ذات ہی اپنے سوا تمام دوسری چیزوں کے وجود کو ترجیح عطا کرتی ہے اگر واقعۃً یہ صورت مانی جائے تو اس وقت ممکن کی ذات پر صرف واجب کی ذات ہی کو تقدم حاصل ہوگا، یا واجب کی ذات کا نہیں بلکہ یہ اثر کسی ایسے امر کا ہے، جو واجب کی ذات کو لازم ہے مثلاً خدا کی کسی صفت کے متعلق فرض کیا جائے کہ ممکنات کو اسی کے ذریعے ترجیح حاصل

ہوتی ہے، جیسا کہ عوام الناس خیال کرتے ہیں، کہ حق تعالیٰ کو کچھ صفات ثابت ہیں جن کا وجود واجب ہے، بہر حال اس شق پر بھی مرجح کا وجود دائمی ہوگا، پس ترجیح کا بھی دوامی ہونا ضرور ہوا،

کیونکہ اگر واجب کا وجود بھی پایا جائے اور اس کے وہ صفات جو دوامًا اس کے لئے لازم ہیں وہ بھی پائے جائیں، لیکن جس شئے کو ترجیح حاصل ہوئی ہے وہ نہ پائی جائے، تو واجب الوجود کا ممکنات کے وجود میں اس طور پر موثر ہونا باطل ہو جاتا ہے، کہ کسی غیر پر اس کی تاثیر موقوف نہیں ہے، کیونکہ تاثیر کرنے والی شئے جس اعتبار سے تاثیر کرتی ہے، یعنی موثر بحیثیت موثر ہونے کے جب وقت پایا جائے گا، تو دو حال سے خالی نہیں ہے اثر کا ظہور و صدور اس سے ممکن ہوگا، یا ضروری و واجب ہوگا اگر ممکن ہوگا تو امکان کو ضرورت و وجوب عطا کرنے کے لئے ایک اور سبب کی ضرورت محسوس ہوگی اور یہی جدید سبب واقعی ترجیح دینے والا مرجح ہوگا اور اس بنیاد پر پھر وہ اصلی مرجح جس کو مرجح فرض کیا گیا تھا، وہ اس دوسرے مرجح کے بغیر مرجح باقی نہیں رہتا، حالانکہ فرض یہ کیا گیا تھا کہ یہ مرجح اپنی ترجیحی اثر بخشی میں کسی غیر کا محتاج نہیں ھف (یعنی یہ خلاف مفروض ہے) اس کے بعد پھر گفتگو اس میں ہوگی، کہ اس دوسرے مرجح کو ملانے کے بعد بھی اثر کا صدور اور ظہور ہوتا ہے یا نہیں، اگر نہیں ہوتا تو گفتگو آگے بڑھے گی اور تسلسل کا قصہ چھڑ جائے گا، اور اگر اثر کا ظہور ہو جاتا ہے تو یہ ماننا پڑے گا کہ موثر جب اپنے تمام اجزاء کے ساتھ کامل طور سے پایا جائے تو اثر کا صدور بھی ضروری ہے اور یہ کہ موثر کے دوام و ہمیشگی کے ساتھ اثر کا دوام وابستہ ہوگا، اور اگر مذکورۂ بالا دو شقوں کے سوا یہ احتمال پیدا کیا جائے یعنی کہا جائے کہ واجب الوجود کا ترجیحی اثر نہ اس کی ذات کا اقتضا ہے، اور نہ اس کے لوازم میں سے کسی لازم کا، تو ظاہر ہے کہ ایسی صورت میں یہ تاثیر کسی ایسے امر کا نتیجہ ماننا جائے گا جو واجب الوجود کی ذات سے علٰحدہ اور منفصل ہے اب یہ امر منفصل اگر حادث اور نو پیدا ہوگا، تو اس میں بجنسہ وہی گفتگو ہوگی جو پہلے معلول کے متعلق کی گئی تھی اور تسلسل تو ممکن ہی نہیں ہے لامحالہ اس کو واجب الوجود ہی پر ختم کرنا پڑے گا، اور اس وقت پھر وہی

بات واپس ہوجائے گی کہ اس شے کا دوام علت کے دوام کے ساتھ لازم ووابستہ ہو، اور یہ بات محض اس وجہ سے کسی اختلافی نتیجے کو نہیں پیدا کرتی کہ اس حادث اور نو پیدا امر کا نام وقت یا مصلحت، یا داعیہ، یا ارادہ یا کچھ اور رکھا جائے

اس پر اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ باری تعالیٰ تو فاعل مختار ہے اور یہ جائز ہے کہ حق تعالیٰ خاص مقررہ وقت میں یعنی زمانے کے دوسرے حصوں میں نہیں بلکہ کسی خاص معین حصے میں کسی خاص معین شئے کو پیدا کرے، میں اس کے جواب میں کہوں گا کہ اس وقت کے سوا باری تعالیٰ کے لئے اس شے کی ایجاد ممکن ہے یا نہیں، اگر ممکن نہیں ہے تو خدا مختار نہیں، بلکہ موجب ہو گیا یعنی ایجاد کا یہ فعل اس کے لئے واجب اور ضروری قرار پائے گا، نیز یہ بھی لازم آتا ہے کہ حق تعالیٰ کا یہ فعل اسی وقت معین کی قید کے ساتھ ازل میں پایا جائے، نیز اس فعل کے واقع ہو جانے کے بعد لازم آتا ہے کہ خدا کا اختیار باطل ہو جائے کہ وہ اختیار وقوع پذیر ہو چکا، اور اس بنیاد پر وہ اختیار واجب نہ رہے گا، ورنہ اپنے وقوع کے وقت وہ باطل نہ ہوتا، اور جس طرح یہ اختیار واجب نہ رہے گا، اسی طرح وہ حق تعالیٰ کے لوازم ذات میں سے بھی نہ ہو گا، جس کی وجہ بھی وہی ہے جس کا ذکر کیا گیا، پس ضروری ہوا کہ اس اختیار کا وجوب کسی دوسری علت کا نتیجہ ہو، کیونکہ اگر اس کے وجوب کے لئے ذات ہی کافی ہوتی، تو فعل کے وقوع کے بعد باطل نہ ہوتا، بلکہ جس طرح علت کو دوام حاصل ہوا فعل بھی اس کے ساتھ ساتھ دوامی ہوتا، حالانکہ یہ واقعہ نہیں ہے، اور کسی دوسری علت کے ذریعے سے اس کا واجب ہونا بھی محال ہے، کیونکہ حق تعالیٰ کی ذات کے سوا جتنی چیزیں ہیں سب اسی کے اختیار کے ساتھ وابستہ ہیں، اب اگر اس کا اختیار حق کی ذات کے سوا کسی دوسری چیز کے ساتھ وابستہ ہو گا، تو پھر دور کا لزوم ناگزیر ہو جائے گا، اور وہ وقت جس میں عالم کو خدا پیدا کرنا چاہتا تھا، اگر اس کے سوا دوسرے وقت میں خدا کے لئے اس عالم کا پیدا کرنا ممکن ہو گا، تو پھر ان دو اختیاروں میں سے ایک کو دوسرے پر ترجیح بغیر کسی ترجیح دینے والے کے حاصل نہیں ہو سکتی، اور ہم بات پھر اس ترجیح دینے والے امر میں کریں گے، اور پوچھیں گے کہ وہ کیا ہے اگر وہ کوئی دوسرا

اختیار ہے، تو اختیارات کا ایک سلسلہ پیدا ہو جائے گا جو خدا کی ذات پر ختم ہوگا، تب گفتگو اس میں پیدا ہوگی، کہ حق تعالیٰ سے جتنی چیزیں صادر ہوئی ہیں، ان میں اولاً صدور کس کا ہوا ہے، خواہ صدور میں یہ اولیت اختیار کو حاصل ہو، یا کسی دوسری چیز کو، یہی مقام ہے جہاں پہنچکر انسانوں کی مختلف جماعتیں مختلف ٹولیوں میں تقسیم ہو جاتی ہیں، اور ہر ایک اپنا الگ گروہ بنا کر علیحدہ ہو جاتا ہے پھر ان میں بعض کہتے ہیں کہ مختار کے لئے جائز ہے، کہ دو مساوی باتوں میں سے کسی ایک کو بغیر کسی ایسی وجہ کے انتخاب کرے جو اس کے لئے اس انتخاب کو ضروری اور واجب ٹھہراتی ہو، مثلاً درندے کے خوف سے ایک آدمی بھاگتا ہے، اس کے سامنے دو ایسی راہیں پیش آتی ہیں، جن میں ایک کو دوسرے پر کسی قسم کی ترجیح حاصل نہ ہو، بلکہ دونوں ہر اعتبار سے ہر بات میں باہم مساوی اور برابر ہوں، ظاہر ہے کہ ان دونوں میں سے ایک راہ کو بغیر کسی ترجیح دینے والے مرجح کے اختیار کی جائے گی، بعضوں کا خیال یہ ہے کہ ایسے دو پہلو جو باہم ایک دوسرے کے بالکل مساوی ہوں ان میں سے کسی ایک پہلو کو وقوع پذیری کے لئے خاص کر دینا ہی تو ارادے کی شان ہے یعنی کسی بہتری یا کسی داعیہ (خواہش) یا اقتضا، یا کسی سبب کی وجہ سے نہیں بلکہ خود ارادے کی براہ راست خاصیت ہی یہ ہے، کہ دو مماثل چیزوں میں سے ایک کو بغیر کسی ترجیح دینے والے مرجح کے ترجیح دیدے، کیونکہ ترجیح دینے کی صفت یہ ارادے کی ذاتی صفت ہے اور اس کی ماہیت کے لوازم میں ہے، جو کسی علت اور سبب کے تابع نہیں ہوتے مثلاً انسان کا حیوان ہونا یا مثلث کا زاویوں والا ہونا، کیا ان احکام کے لئے کسی علت اور سبب کی ضرورت ہوتی ہے، بعضوں نے اس مقام پر یہ تقریر کی ہے، کہ اللہ تعالیٰ چونکہ تمام معلومات کا عالم ہے، اس لئے وہ یہ بھی جانتا ہے کہ اس کے معلومات میں سے کون وقوع پذیر ہو سکتے ہیں، اور کس کا وقوع نہ ہوگا، پھر جن کے متعلق خدا کو یہ علم ہے، کہ وہ واقع ہو کر رہیں گے، تو ان کا وقوع ضروری اور واجب ہو جائے گا، کیونکہ اگر وہ وقوع پذیر نہ ہوں گے تو نعوذ باللہ خدا کا علم جہل بن جائیگا اور وقوع پذیر ہونے والی چیز جب واقع ہونے کے لئے مخصوص ہوئیں، اور ان کے سوا

جو معلومات ہیں ان کا وقوع ممنوع قرار پایا، تو اس کا لازمی نتیجہ یہی ہے کہ حق تعالیٰ ان ہی چیزوں کا ارادہ فرمائے جن کے متعلق وہ جانتا ہے کہ وقوع پذیر ہوں گی اور جو ایسی نہ ہوں گی ان کا ارادہ ہی نہ فرمائے گا' اس لئے کہ محال کا ارادہ بھی محال ہی ہوتا ہے، بعض کہتے ہیں کہ خدا کے کام مصلحتوں سے خالی نہیں ہوتے اگرچہ ہم ان مصالح سے واقف نہ ہوں۔ پس خدا کا معین وقت میں کسی چیز کو پیدا کرنا، اس پر مبنی ہے کہ اسی وقت میں اس شئے کا پیدا ہونا قرین مصلحت تھا بایں طور کہ اگر دوسرے وقت میں وہ چیز پیدا ہوتی تو یہ مصلحت فوت ہو جاتی، بعض یہ کہتے ہیں کہ ازل میں خدا سے اس فعل کا نہ صادر ہونا، اس کی وجہ خدا کی ذات نہیں ہے، بلکہ اس کا مرجع خود اس فعل کی اپنی ذاتی خصوصیت ہے یعنی فعل نام ہے اس کام کا جس کی ابتدا ہو، اور ازل سے کہتے ہیں اس کو جس کی ابتدا نہ ہو' ظاہر ہے کہ دونوں کا اجتماع ناممکن ہے میں کہتا ہوں کہ یہ بات ایسی ہے جس کو صحیح وجہ قرار دے سکتے ہیں بشرطیکہ خود اس قول کا قائل اس کو سمجھتا بھی ہو، عالم اجسام کی پیدائش کس طرح ہوئی ہے جہاں یہ بحث کی جائے گی، وہاں تم کو اس کی تفصیل معلوم ہو گی،

حق تعالیٰ کے لئے بعض لوگ ایسے نو بہ نو ارادوں کا سلسلہ ثابت کرتے ہیں جو ابتدا اور انتہا، دونوں حیثیت سے غیر متناہی اور لامحدود ہیں، ان کا خیال یہ ہے کہ خدا ایک کام کرتا ہے' اس کے بعد کسی دوسری چیز کا ارادہ کرتا ہے پھر اسے بھی کرتا ہے پھر ارادہ کرتا ہے' (الغرض یوں ہی فعل وارادے کا سلسلہ جاری رہتا ہے)

میں چاہتا ہوں کہ ان تمام اقوال کی بنیاد گرانے، اور ان میں جو خرابیاں ہیں ان کو ظاہر کرنے کے لئے اپنا بیان دوں' اب میں گذشتہ بالا اقوال کی تنقید کرتا ہوں' یہ کہنا کہ بغیر ترجیح دینے والے مرجح کے دو اختیاروں میں سے کسی ایک اختیار کو ترجیح دینا کیوں جائز نہ ہو، تو اس سوال کا ازالہ دو طریقوں سے کیا جا سکتا ہے پہلا طریقہ یہ ہے' اگر اس کو جائز قرار دیا جائے گا، تو پھر صانع (خدا) کے اثبات کی راہ ہی مسدود ہو جائے گی کیونکہ اثبات صانع میں کہا جاتا ہے کہ جس شئے کا وجود ممکن اور جائز ہو گا، وہ موثر اور اثر کرنے والی قوت سے بے نیاز نہیں ہو سکتی' اب اگر اسی قاعدے کو غلط ٹھہرایا جائیگا تو

واجب الوجود کا اثبات ہی ناممکن ہوگا، دوسرا طریقہ اس سوال کے تردید کا وہی ہے جس کا پہلے بھی ذکر ہو چکا ہے، یعنی جس چیز کا وجود اور عدم ممکن ہوتا ہے اس کو سبب کی کیوں حاجت ہوتی ہے اس دعوے کو جس دلیل سے ثابت کیا جاتا ہے ایسی دلیل سے اس سوال کی بھی تردید ہو جاتی ہے اور بجائے خود یہ بات اتنی بدیہی ہے کہ بجز معاند کے اس کا کوئی انکار نہیں کر سکتا وہ صرف زبان سے اس قاعدے کا انکار کر سکتا ہے، لیکن دل اس کا ماننے گا، باقی جو مثالیں اس نے پیش کی ہیں ان میں بھی بغیر کسی ترجیح دینے والے کے ایک پہلو کو دوسرے پہلو پر ترجیح کبھی حاصل نہیں ہو سکتی واقعۃً یہ محال ہے، مگر مرجح کا وجود، اور اس کے وجود کا علم یہ دونوں علیحدہ باتیں ہیں اور ترجیح کے لئے مرجح کے وجود کی ضرورت ہے نہ کہ اس کی ضرورت ہے، کہ اس مرجح کا علم بھی ہو، بسا اوقات ایک دوسرے سے علیحدہ بھی ہوتے ہیں، اور یہ ایسی بات ہے جس کا شاید ہر عاقل کو خود اپنے متعلق تجربہ ہوتا رہتا ہے، یعنی جب مختلف پہلوؤں کے اقتضاؤں میں مزاحمت پیدا ہو جاتی ہے، اور یہ فیصلہ کرنا مشکل ہوتا ہے، کہ ان میں کس کو کس پر ترجیح حاصل ہے، ایسے وقت میں ہر عقلمند آدمی کا کام یہی ہوتا ہے، کہ وہ ٹھہر جاتا ہے اور جب تک کوئی ترجیح دینے والی وجہ سامنے نہیں آتی، جنبش نہیں کرتا،

اور جن لوگوں نے یہ نکتہ پیدا کیا ہے، کہ ارادے کا ترجیح دینے والی صفت ہونا اس کا ذاتی وصف، اور اس کی خاصیت ہے غور کرنے سے اس کا بھی کوئی حاصل نہیں نکلتا، اس لئے کہ جب ارادے کے لئے کسی کام کے دونوں پہلو برابر ہونگے تو ان پہلوؤں میں سے کسی ایک پہلو کی ترجیح بغیر ترجیح دینے والے مرجح کے کیسے ممکن ہے، کیونکہ بغیر ترجیح بخشنے والے مرجح کے ممکن کا وقوع محال ہے، اور جس خاصیت کے یہ مدعی ہیں، وہ بھی صرف ایک قسم کی ہوسناکی ہے، آخر اگر اسی پہلو کو اختیار کر لیا جائے جسے اس اختیار کردہ پہلو کے مساوی فرض کیا گیا ہے، تو کیا اس وقت بھی ارادے میں یہی خاصیت باقی نہ رہے گی، نیز ایسی شے جس کو دونوں پہلوؤں کے ساتھ برابری کی نسبت ہو، بھلا اس کے ساتھ ارادے کے متعلق ہونے کے معنی ہی کیا ہوئے، یقیناً یہ بے عقلی کی بات ہے اس لئے کہ

واقعہ یہ نہیں ہوتا کہ پہلے شے کا ارادہ پیدا ہوتا ہے، اور اس کے بعد اس ارادے کا تعلق شئے سے ہوتا ہے، کیونکہ ارادہ کرنے والا نہ تو یہ کرتا ہے، کہ کوئی سی بھی چیز ہو بلا وجہ کیف ما اتفق اس کا ارادہ کرلے اور نہ وہ کسی مطلق شئے کا ارادہ کرتا ہے آخر ارادہ ظاہر ہے، کہ اس کا اضافی صفات میں شمار ہے، پس ایسا ارادہ یقیناً ناقابل تصور ہے، جو کسی شے کی جانب منسوب و مضاف نہ ہو، اور نہ یہ ہوتا ہے، کہ مطلق شئے کی جانب وہ منسوب ہو، اور اس کے بعد اس ارادے میں چند امکانی پہلوؤں سے کسی ایک پہلو کے متعلق خصوصیت پیدا ہوتی ہو، ہاں! یہ واقعہ ہے، کہ جب کسی شے کا خیال دماغ میں آتا ہے، اور اس کے ساتھ دو پہلوؤں میں سے کسی ایک پہلو کے متعلق ایک ترجیح اور اک پیدا ہوتا ہے، اس وقت ایک ایسا ارادہ حاصل ہوتا ہے، جس کو کسی ایک پہلو کے ساتھ خصوصیت ہوتی ہے، الغرض ترجیح (حصول رجحان) کو ارادے پر تقدم حاصل ہے،

اسی طرح تیسری بات جو کہی گئی، کہ خدا ان ہی چیزوں کا ارادہ فرماتا ہے جن کے متعلق جانتا ہے کہ ان ہی کا وقوع ہوگا ہم اس کے متعلق کہتے ہیں کہ خدا کا یہ علم کہ فلاں وقت میں یہ چیز واقع ہوگی اگر یہ علم اس وقت معین میں شئے کے وقوع پذیر ہونے کا تابع ہے یعنی علم الٰہی وقوع کا تابع ہے، اور ظاہر ہے کہ اس خاص وقت میں شئے کا وقوع یہ خود تابع ہے، خدا کے اس ارادے و قصد کا کہ خاص وقت میں وہ اس شے کو واقع کرنا چاہتا تھا، پس اگر اس شے کے پیدا کرنے کا ارادہ اس شئے کے وقوع کے علم کا تابع ٹھیرایا جائے گا، تو دور سے پھر چارہ نہیں ہے جو محال ہے، نیز معدومات کے متعلق تم جان چکے ہو کہ اس کا شئے ہونا صحیح نہیں ہے، اور یہ بھی جانتے ہو کہ ماہیتیں وجود کی تابع ہوتی ہیں اور عنقریب تمہیں یہ بھی معلوم ہوگا، کہ ممکنات کے تحصل و یافت کا سبب حق تعالیٰ کا علم ہے، اور علم الٰہی کو ممکنات پر تقدم حاصل ہے، نہ کہ خدا کا علم ممکنات کے حصول و وقوع کا تابع ہے، اور وہ جو چوتھی بات ان میں سے بعض نے بیان کی تھی، کہ حق تعالیٰ اپنے افعال میں بندوں کی مصلحتوں کی رعایت فرماتا ہے، تو ہم یہ کہتے ہیں کہ وقت معین میں فعل کے وقوع پر جو مصلحت مترتب ہوتی ہے اس مصلحت کا اس فعل سے کیا تعلق ہے، اگر اس فعل کے لوازم میں

اس کا شمار ہے، تو اس کا لازمی نتیجہ یہ ہونا چاہئے کہ ٹھیک جس معین وقت میں اس فعل کا حصول ہو، اسی وقت اس پر اس مصلحت کا ترتب ہو، اور جس کی یہ حالت ہو گی، اس کے ذریعے سے ایک وقت کو دوسرے وقت پر ترجیح حاصل نہیں ہو سکتی، اور اگر یہ مصلحت فعل کے لوازم میں سے نہ ہو گی تو فعل پر اس مصلحت کا خاص اس وقت میں مرتب ہونا یہ ضروری نہ ہو گا، بلکہ اس کا شمار جائزات میں ہو گا (یعنی جن کا ہونا ضروری نہیں بلکہ صرف جائز ہو) اب گفتگو اس میں ہو گی کہ یہ مصلحت پھر خاص کر اسی وقت میں نہ کہ دوسرے وقتوں میں اس فعل پر کیوں مرتب ہوئی، یہ حجکل اس کے جواب میں یہ کہا جا سکتا ہے، کہ اس وقت کی خصوصیت میں دخل خود اس وقت کی ذات کو ہے، گویا ایسی صورت میں وقت کو وجودی امر ماننا جائے گا، اور وقت کی حالت یہ ہے، کہ ہر وقت سے پہلے بھی وقت کا ہونا ضروری ہے، پس اگر تمام اوقات کو موجود قرار دیا جائے گا، تو پھر ان کا مرتب ہونا بھی ضروری ہے، اسی کے ساتھ یہ بھی بدیہی ہے، کہ ان کا وجود ممکن ہو گا اور باری تعالیٰ سے وہ صادر ہوں گے، پس لازم آئے گا کہ خدا کا یہ تاثیری فعل دائمی ہو گا، اور یہی مقصود تھا، ماسوا اسکے کیا کسی صاحب عقل کی سمجھ میں یہ بات آسکتی ہے کہ عالم کی جو موجودہ مقدار ہے اگر اللہ میاں اس مقدار کو اتنا بڑھا دیں کہ آدمی اس کا احاطہ نہ کر سکے، تو حق تعالیٰ کے اس فعل سے بندوں کی مصلحتوں کا نظام درہم برہم ہو جائے گا، اسی طرح اگر اللہ تعالیٰ بجائے کسی وقت کے (مثلاً جنوری کے) اپنے مخلوقات کو جنوری سے اتنا پہلے پیدا کر دیں، کہ اس زمانے کا احاطہ کوئی آدمی نہ کر سکتا ہو، تو اس سے بھی بندوں کی مصلحتیں برباد ہو جائیں گی،

نیز اس بنیاد پر یہ بھی ماننا پڑے گا کہ خدا کا وہ فعل جو ہر قسم کے احتیاجات سے پاک اور مطلق ہے، وہ غیر خدا کا مسبب اور معلول بن جائے، یعنی خدا اپنے افعال میں غیر کا دست نگر ہو جائے گا، باقی ان لوگوں کی یہ بات کہ فلاں فعل پہلے اس لئے وقوع پذیر نہ ہوا، کہ اس زمانے میں خود اس فعل کا وقوع ممتنع تھا، تو بعض جزئی افعال یا ایسے خاص طبائع جن کا ظہور مختلف اشخاص اور ہوئیتوں کے رنگ میں تت سنئے طور پر ہوتا ہو، ان کی حد تک تو یہ وجہ گونہ درست قرار

پا سکتی ہے، لیکن مطلق ایجاد، اور حق تعالیٰ کی صنعت عامہ کے متعلق ایسا دعویٰ کرنا محال ہے، جیسا کہ ہم عنقریب بیان کریں گے کہ علت اور سبب کی حاجت ممکن کو اپنی صفت امکان کی وجہ سے ہوتی ہے، نہ کہ صفت حدوث کی وجہ سے اور یہ کہ مطلق فعل پر عدم کا سابق ہونا غیر ضروری ہے، اور یہ کہ عالم کی پیدائش اور حدوث کا امکان ایسی بات ہے جس کی کوئی ابتدا نہیں ہے، اس لئے کہ شے کے امکان کے لئے جس وقت کو بھی اول فرض کیا جائے گا، یقیناً اس شئے کی پیدائش کا امکان اس سے پہلے بھی ہوگا، علاوہ اس کے یہ بھی قابل غور امر ہے، کہ کسی شئے کو کسی خاص وقت کے ساتھ مخصوص کرنا، اور اس کا کسی خاص عدم زمانی کے بعد ہونا، یہ سب اس پر مبنی ہے، کہ پہلے زمانے کا وجود بھی تو حاصل ہوئے، جیسا کہ کسی شئے کو کسی خاص مکان کے ساتھ مختص کرنا اس کو چاہتا ہے، کہ پہلے مطلق مکان کا وجود پیدا ہولے،

ایک وہم اور اس کا ازالہ

بعضوں کا خیال ہے کہ عالم کی ذات کو خواہ قدیم مانا جائے یا نہ مانا جائے، بہر حال اس کے لئے ایسے صفات کا ہونا ضروری ہے جو حادث اور نو پیدا ہوں، اسی طرح انقلابات اور تغیرات، واستحالات وتبدلات سے وہ کسی حال میں خالی نہیں رہ سکتا کیونکہ جہاں کسی شئے کا زوال اور کسی چیز کی پیدائش کا سلسلہ جاری ہو، وہاں ان باتوں کا ہونا ناگزیر ہے، پس ان نو پیدا صفات وتغیرات وغیرہ کو جس رنگ میں واجب تعالیٰ کی طرف منسوب ومستند کیا جائے گا، خود اصل عالم کے استناد کی بھی وہی کیفیت ہو سکتی ہے، جب عالم کو حادث اور نو آفریدہ تسلیم کیا جائے، اس کی تردید میں کہا جاتا ہے، کہ علت اور سبب کی دو شکلیں ہوتی ہیں، یعنی کبھی تو اس کی حیثیت معدّ کی ہوتی ہے، اور کبھی مؤثر کی، ان میں سے علت جب معدّ ہو، تو اس کے لئے جائز ہے کہ اپنے معلول پر مقدم ہو، کیونکہ معدّ معلول کے وجود میں براہ راست موثر نہیں ہوتا بلکہ اثر کو معلول سے قریب کرتا ہے، بخلاف علت موثرہ کے، کہ اس کو اثر کے ساتھ متصل اور مقارن ہونا ضروری ہے اور اس کو اثر کے ساتھ موجود رہنا چاہئے طبیعی افعال میں اس کی مثال یہ ہو سکتی ہے، کہ گرنے کی علت ثقل اور بھاری پن ہے،

اب ظاہر ہے، کہ شئے ثقیل مسافت کی حدود میں سے جس خاص حد تک پہنچے گی اس کی یہ پہنچ، اس امر کی صلاحیت اور استعداد پیدا کرے گی، کہ وہی شئے ثقیل اس حد میں داخل ہو، جو اس کے بعد اس سے ملی ہوئی ہے اس مثال میں مسافت کی ہر ایک حد تک اس شئے کے پہنچانے کی علت موثرہ تو شئے کا ثقل اور بھاری پن ہے، اور اس حد میں پہنچانے والی جو حرکت ہے، اس کا وجود چونکہ اس حد میں پہنچنے سے پہلے ہونا چاہیئے اس لئے اس خاص حد میں پہنچنے کی علت معدہ یہی حرکت ہے اسی طرز پر عالم کے حوادث و واقعات جو نو بہ نو پیدا ہوتے رہتے ہیں ان کو واجب تعالیٰ کی طرف منسوب ومستند کیا جا سکتا ہے[1]، یعنی یہاں بھی حرکت ہوتی ہے، جو علت کو معلول سے قریب کرتی ہے، اور یہی حرکت واسطہ ہے حوادث اور اس کی اس علت قدیم کے درمیان جو عالم اور اس کے تمام افراد میں موثر ہے، خواہ عالم کے یہ افراد اگلے ہوں یا پچھلے ہوں اور مادہ اس علت قدیم کے اثرات کو قبول کرتا ہے، کیونکہ جس شئے کو بھی ان حوادث و واقعات میں اول فرض کیا جائے، یا ان میں جس کسی کی بھی ابتداء مانی جائے، ضرور ہے کہ اس سے پہلے حرکت ہو تغیر ہو کہ یہی استعداد کی پیدائش کا سبب بن سکتی ہے اور اسی کے ذریعے سے خالق فیاض اور پیدا ہونے والے حادث کے درمیان مناسبت کے اعتبار سے قرب اور نزدیکی پیدا ہو سکتی ہے، اسی مقام سے حق تعالیٰ کی فاعلیت دوام اور ممکنات پر اس کی بخشش وجود وجاد دال پر برہان قائم کرنے کا مواد فراہم ہوتا ہے اس برہان کی تقریر یہ ہے، کہ روز مرہ جو نت نئے حوادث پیدا ہوتے رہتے ہیں ضرور ہے کہ ان کے کچھ اسباب ہوں، اور یہ بھی ضروری ہے، کہ یہ اسباب خود حادث اور نو آفریدہ ہوں، یا ان میں نو پیدا حوادث کی مداخلت ہو،

[1] یعنی یہاں چار چیزیں ہیں خدا[1] (علت قدیم) حوادث[2] (نو پیدا چیزیں) حرکت[3] (جو علت معدہ ہے یعنی خدا کی تاثیر کو حوادث سے قریب کرتی ہے اور یہ حرکت فلک الافلاک کی مانی جاتی ہے) مادہ[4] (جو خدا کی تاثیروں کو قبول کر کے اپنے اندر سے مختلف چیزوں کو ظاہر کرتا رہتا ہے) یہ لوگ حرکت کے ذریعے سے خدائے قدیم اور حوادث میں ربط پیدا کرنے کا کام لیتے ہیں ۱۲

اب سوال یہ ہے، کہ ان کی پیدائش اور ان کا حدوث آیا ان کی اس علّت کے حدوث و پیدائش کا نتیجہ ہے، جس نے دفعۃً پیدا ہو کر ان کو پیدا کر دیا۔ یا یہ اس علّت معدہ کا نتیجہ ہے، جو ان کو ان کی علت سے قریب کرتی ہے، پہلی شق پر لازم آتا ہے غیر متناہی اور لامحدود علل و اسباب کا سلسلہ دفعۃً پیدا ہو جائے جو محال ہے، پس یہی ماننا پڑے گا، کہ ان کی پیدائش دراصل اس قرب کی پیدائش و حدوث کا نتیجہ ہے، جو ان کو اپنے سبب اور علت سے حاصل ہوتا ہے، اور یہ قرب و نزدیکی اس علّت معدّہ کا کارنامہ ہے، جس کی وجہ سے حادث اور پیدا ہونے والے اشیاء اپنے صورتگر کے فیض کے قبول کرنے کے لئے مستعد اور تیار ہو جاتے ہیں، اب سوال ان امور کے متعلق پیدا ہوتا ہے، جن میں بطور تعاقب کے ایک دوسرے کے بعد پیدا ہوتا ہے یعنی پوچھنا چاہیئے کہ یہ امور متعاقبہ اگر وجودی ہستیاں ہیں تو ایسا ہونا ناممکن ہے جیسا کہ تم کو آیندہ معلوم ہو گا، محال ہونے کے سوا ان میں اس شکل میں باہمی اتصال باقی رہے گا، پھر ان کے ذریعے سے حادث اور اس کی علّت کے درمیان مواصلت اور مرابطت کا کام بھی انجام نہیں پا سکتا، پس ان امور متعاقبہ میں جو سابق ہو گا، اس کیلئے ضروری نہ ہو گا، کہ اس کی انتہاء لاحق ہی پر ہو، اور اس کے بعد اس کے معدّ ہونے کے کوئی معنی نہیں رہجاتے، پس جو بات قابل تسلیم رہ جاتی ہے وہ یہی ہے، کہ ان تمام امور متعاقبہ کو ایک واحد شئے کے مانند مان لیا جائے، ایسی ایک شئے جو متصل ہو، اور اس میں بالفعل کسی قسم کے حدود نہیں پائے جاتے، اور ایسی شئے یا تو وہ اتصالی شخصیت اور ہویت ہو سکتی ہے جس کی ہستی خود بالذات تدّرج و تجدد پذیر ہو، یعنی اس کا ہر جزء دوسرے جزء کے غائب ہونے کے بعد حاصل ہوتا ہو، یا اس کا تعلق ایسی اتصالی شخصیت سے ہو، جیسا کہ زمانے اور حرکت کا حال ہے (کہ زمانہ بالذات تدرج پذیر وجود ہے اور حرکت میں یہ صفت زمانے کے تعلق سے پیدا ہوتی ہے) پس ثابت ہوا کہ حوادث کے حدوث کا سبب قریب ایک ایسا امر ہے جو منقضی (گذشتنی ہے) اور اتصالی طور پر اس کے اجزاء تجدد پذیر ہیں یعنی ایک کے بعد دوسرا پیدا ہوتا رہتا ہے اور یہ امر منقضی و متجدد ایسے آنی امور سے مرکب نہیں ہے، جن کی تقسیم نہیں ہو سکتی، اس مسئلے کا شمار علم طبیعی کے مبادی میں کیا جاتا ہے کہ اسی کے ذریعے سے جزو لا یتجزیٰ کا

ابطال ہوتا ہے، الغرض یہ بات اب پایۂ ثبوت کو پہنچ گئی کہ کسی ایسے حادث و نوزائیدہ شئے کا حدوث ناممکن ہے جس سے پہلے کوئی دوسرا حادث نہ ہو، اور یہ سلسلہ غیر متناہی حد تک چلا جاتا ہے جو لوگ اس قاعدے کے مخالف ہیں، اس مقام پر ان کے دو مسلک ہیں، پہلا مسلک یہ ہے کہ فعل کا وجود اس وقت تک نہیں ہو سکتا جب تک کہ اس سے پہلے اس کا عدم نہ ہو، اور ازل نام ہے اس کا جس کی کوئی ابتداء نہ ہو، اب ظاہر ہے کہ دونوں کے اجتماع کو ماننا گویا تناقض کو ماننا ہے، اور دوسرا مسلک یہ ہے کہ حرکات اور حوادث کے متعلق یہ دعوی کرنا، کہ ان کے لئے اول نہیں ہوتا، غلط اور محال ہے، دلیل میں جو وجوہ یہ پیش کرتے ہیں ان کا ذکر بھی آیندہ کیا جائے گا، اور اس کی کمزوری بھی وہیں بیان کی جائے گی،

فصل

جو چیز علت کے ساتھ ہو کیا معلول پر وہ بھی متقدم ہوتی ہے؛

اشارات کے نہج ششم میں شیخ نے لکھا ہے،

"جو علت معلول پر متقدم ہوتی ہے اس علت کے ساتھ جو چیزیں ہوں ضروری نہیں ہے کہ معلول پر ان کو بھی تقدم حاصل ہو کیونکہ معلول پر علت کو جو تقدم حاصل ہوتا ہے اس کے لئے یہ ضروری نہیں ہے کہ یہ تقدم زمانی ہی ہو بیشک اگر ایسا ہوتا تو اس وقت معلول پر ان سب چیزوں کو بھی زمانی تقدم ضرور حاصل ہوتا، جو علت کے ساتھ ہوتی ہیں، بلکہ واقعہ یہ ہے کہ معلول پر علت کو تقدم علت ہونے کی وجہ سے ہوتا ہے، جس کو تقدم بالعلیت کہتے ہیں، اور ظاہر ہے کہ جو چیزیں خود علت نہیں ہیں، بلکہ علت کے ساتھ ہیں ان کو تقدم کا یہ مقام کس طرح مل سکتا ہے اور جب ان کو نہ زمانی تقدم حاصل ہو سکتا ہے اور نہ تقدم بالعلیت تو اس کا مطلب یہی ہوا، کہ ان کے لئے کسی قسم کے تقدم کا ہونا غیر ضروری ہے"

بعض علماء نے شیخ کی اس عبارت کے متعلق لکھا ہے، کہ مجھے اس میں کلام ہے، اور وہ یہ ہے کہ تقدم کے لئے صرف تقدم بالعلیت یا تقدم زمانی ہیں

منحصر ہونا غیر ضروری ہے اور جب یہی ضروری نہیں ہے تو پھر تقدم کی ان قسموں کی نفی سے یہ کہاں لازم آتا ہے، کہ ہر قسم کے تقدم کی یہاں نفی ہو جائے، بلکہ تقدم کی ایک قسم تقدم بالطبع بھی ہے، جیسے دو پر ایک کو جس قسم کا تقدم حاصل ہے، پس جائز ہے کہ جو چیزیں خود علت نہیں ہوتیں لیکن علت کے ساتھ ہوتی ہیں ان کو علت اور زمانے والا تقدم حاصل نہ ہو، لیکن باوجود اس کے ہو سکتا ہے، کہ تقدم کی کوئی اور صورت ان کو میسر آئے، میں کہتا ہوں کہ شیخ کی غرض اپنے اس کلام سے یہ نہیں ہے، کہ علیت والے تقدم کے ساتھ جس تقدم کی نفی کی جاتی ہے اس تقدم میں ہر قسم کے تقدمات داخل ہیں، بلکہ مقصود صرف اس تقدم کی نفی ہے، جو معیت کا مقابل ہے، کیونکہ علت کے ساتھ جو چیزیں ہوتی ہیں، اور علت کے ساتھ جنھیں معیت و رفاقت حاصل ہوتی ہے، ان کی اس معیت سے مراد معیت کا وہ مفہوم ہے، جو تقدم بالعلیت کے مقابلے سے پیدا ہوتا ہے گویا شیخ نے ایک کلی قاعدے کی طرف اشارہ کیا ہے، جس کا حاصل یہ ہے، کہ متقدم شئے کے ساتھ جن چیزوں کو معیت حاصل ہوتی ہے، تقدم کی بعض قسموں کے اعتبار سے وہی کبھی مقدم بھی قرار پاتی ہیں، مثلاً آخری معلول کا تقدم، اور بعضوں میں ایسا نہیں ہوتا، پہلی بات میں وہ چیزیں داخل ہیں جو زمانی تقدم والے اشیاء کے ساتھ ہوتی ہیں کیونکہ زمانی طور پر ان کا بھی مقدم ہونا ضروری ہے، اور دوسرے کے ذیل میں شمار ان چیزوں کا ہے جو تقدم بالعلیت کے اعتبار سے مقدم ہونے والی شئے کے ساتھ ہوں، یعنی جب کسی چیز کو کسی شئے پر تقدم بالعلیت حاصل ہو، تو اس کے ساتھ جو چیزیں ہوں گی وہ شئے پر مقدم نہیں ہوتی یہی حال اس مقدم کا ہے، جس کو بالطبع تقدم حاصل ہو، مثلاً جنس اور اس کے خاصے کا جو حال ہے، جیسے حیوان (جنس) اور ماشی (جو اس جنس کا خاصہ ہے) کی کیفیت یہ ہے کہ انسان پر اول یعنی حیوان کو بالطبع تقدم حاصل ہے، نہ کہ ثانی (یعنی ماشی کو) اور یہ دونوں (حیوان و ماشی) جنس عالی مثلاً جوہر سے متاخر ہیں اسی طرح پہلی قسم کے ذیل میں وہ چیزیں بھی داخل ہیں، جو ان اشیاء کے ساتھ ہوتی ہیں جن کو شرف اور بزرگی والا تقدم حاصل ہو، کیونکہ اس قسم کے مقدم کے ساتھ جو چیزیں ہوتی ہیں ان کو بھی اسی قسم کی

فضیلت حاصل ہوتی ہے، جس قسم کی فضیلت اس مقدم کو حاصل ہوتی ہے پس شرف و فضیلت والا تقدم اس کو بھی حاصل ہو گا جو اس مقدم کو حاصل تھا، اسی طرح ان میں سے ایک فضیلت میں دوسرے سے جب متاخر ہو تو اس کی بھی یہی حالت ہو گی یہی حال اس کا ہے، جس کو رتبے والا تقدم حاصل ہو مثلاً انسان پر حیوان کو اور ان چیزوں کو تقدم حاصل ہے جو اس کے ساتھ فصل مقوم یا خاصے کی صورت میں ہوں کہ ان کو بھی رتبے والا شرف و تقدم حاصل ہے حیوان کو رتبے والا تقدم انسان پر اس وقت حاصل ہوتا ہے جب تقدم کا مبدا اور نقطۂ آغاز جنس عالی کو قرار دیا جائے۔ اور اگر جنس عالی کو نہیں بلکہ شخصی فرد مثلاً زید کو اگر تقدم کا مبداء قرار دیا جائے تو پھر انسان پر نہیں بلکہ جوہر پر حیوان اور اس کے ساتھیوں کو رتبے والا تقدم حاصل ہو گا،

اس کے سوا شیخ کے اس کلام کے متعلق یہاں ایک اور بحث بھی ہے اور یہ دراصل امام رازی کا وہم ہے، جس کا ذکر انھوں نے اپنی اکثر کتابوں میں اس طرح کیا ہے، کہ فلک حاوی[1] کا صدور اور فلک محوی کی علّت کا صدور اگر ایک ہی سبب سے ہوا ہے، تو ظاہر ہے کہ باہم دونوں ایک دوسرے کے ساتھ ہوں گے اور دونوں میں معیت ہو گی، پھر یہاں واقعہ یہ ہے کہ فلک محوی کی علت کو خود اس محوی فلک پر تقدم حاصل ہے لیکن فلک حاوی کا اس پر تقدم ناممکن ہے کیونکہ فلک محوی کا وجود اور فلک حاوی کے خلاء کا ناپید ہونا یعنی خلاء کا عدم رہنا مثلاً دونوں ساتھ کے واقعات ہیں پس اگر محوی کا وجود حاوی کا محتاج ہو گا، تو خلاء کا ناپید ہونا یعنی عدم خلا بھی فلک حاوی کا محتاج ہو گا جس کے دوسرے معنی یہ ہیں کہ خلا کا عدم غیر کا محتاج ٹھہرے گا، اور جو غیر کا محتاج ہو گا، اس کا بالذات ممکن ہونا ضروری ہے، حالانکہ خلاء کا وجود چونکہ محال ہے اس لئے عدم خلاء ممکن نہیں بلکہ واجب ہے علاوہ اس کے شیخ ہی نے شفاء کی فصل "سماء و عالم" میں یہ بیان کیا ہے کہ ابداعیات (یعنی وہ چیزیں جو دوسری چیزوں سے نہیں بلکہ براہ راست خدا سے خود

[1] تہ بہ تہ آسمانوں کے طبقات میں اوپر سے گھیرنے والے طبقے کا نام حاوی اور جس کو گھیر گیا ہو اس کو محوی کہتے ہیں ۱۲

پیدا ہوئی ہیں) سے عنصری اجرام بالطبع متاخر ہیں، اور اس بنیاد پر اس نے کہا کہ یہ بات ثابت ہوئی، کہ عنصری اجرام کے مکان، اور حیز کی حد بندی کے اسباب و علل بھی ابداعیات ہی ہیں، اور ظاہر ہے کہ عنصری اجرام کے حیز و مکان سب بالذات ان کے ساتھ ہوئے ہیں اور قاعدہ ہے کہ جو چیز معلول سے پہلے ہوگی وہ معلول پر ضرور مقدم ہوگی پس عنصریات کے حیز سے ابداعیات مقدم ہوں گے۔ اس لئے ابداعیات خود عنصری اجرام پر بھی متقدم ہوں گے، امام نے اس کے بعد لکھا ہے، کہ اس کلام میں اس کی تصریح کھلے لفظوں میں کی گئی ہے کہ جو معلول پر متقدم ہوگا اس کو بھی متقدم کہیں گے، اور پہلی بات کا اقتضاء یہ ہے، کہ مقدم کے ساتھ جو ہوگا، اس کا مقدم ہونا ضروری نہیں ہے ضرورت ہے کہ ان دونوں مقاموں کے فرق کو واضح کیا جائے تاکہ اس سے تناقض کا ازالہ ہو، اور یہ بات کچھ آسان نہیں ہے میں کہتا ہوں کہ یہاں سرے تناقض ہی نہیں ہے، بلکہ دونوں باتوں میں جو فرق ہے، وہ بالکل روشن اور صاف ہے کیونکہ وہ معیت جو علت کے علاقے سے پیدا ہوتی ہے، اس سے مراد ایسے دو امور کی معیت و رفاقت ہے جو کسی ایک سبب اور علت کے معلول ہوں، اس صورت میں ان دونوں معلولوں کو باہم ایک دوسرے کا ساتھی سمجھا جاتا ہے، اور انہی دونوں کے درمیان یہ معیت ہوتی ہے، اور ظاہر ہے کہ اپنی علت سے یہ دونوں معلول متاخر ہوں گے، اور جو کسی متاخر کا ساتھی ہوگا لامحالہ اس کو بھی متاخر ہی ہونا چاہئے،

لیکن ان دونوں ساتھیوں میں سے اگر ایک کسی شئے کی علت ہو کر اس سے مقدم ہو جائے، تو یہ ناممکن ہے، کہ اس کا دوسرا ساتھی معلول بھی اس شئے کی علت ہو، ورنہ معلول واحد کے متعلق دو علتوں کا ماننا ناگزیر ہوگا، پس ثابت ہوا کہ یہاں جو دقت پیش کی جاتی تھی وہ اس تقریر سے رفع ہو گئی حیرت ہے کہ محقق طوسی جیسے آدمی سے یہ نکتہ مخفی رہ گیا، اور ایسے کھلے ہوئے واضح فرق سے ان کی نگاہ چوک گئی مجبوراً جواب میں ان کو سخت تکلف سے کام لینا پڑا، ان کے جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ معیت اور رفاقت کبھی تو بالذات ہوتی ہے اور کبھی بالذات نہیں ہوتی، بلکہ محض اتفاق کا نتیجہ ہوتا ہے، اور ظاہر ہے کہ دونوں مقام پر معیت کے معنی علیحدہ علیحدہ ہیں، یعنی معیت کا لفظ ایک ہی معنی میں دونوں جگہ استعمال نہیں کیا گیا ہے،

اور شاید یہی معنوی امتیاز ان دونوں مقامات کے فرق کی بنیاد ہے،

فصل علل واسباب، اور معلولات ومُسبّبات میں دور وتسلسل کا بطلان

اس فصل کے عنوان کی ایک تعبیر تو وہ ہے، جو درج ہوئی اور اسی کی تعبیر جامع الفاظ میں یوں بھی کی جاسکتی ہے کہ علیت اور معلولیت یعنی علت سبب ہونے اور معلول ومسبب ہونے کے صفات کا عروض کیا لامحدود سلسلے تک ترقی کرسکتا ہے، بایں معنی کہ ہر وہ چیز جس کو علیت کی صفت عارض ہوئی ہو، اس کو معلولیت بھی عارض ہو، اب اگر معروضات اور موصوفات کے اس سلسلے کے اعداد متناہی ہیں، تو دور لازم آئے گا، یعنی اگر تعداد میں مثلاً وہ کل دو ہی ہیں تو ایک مرتبے والا دور اور اگر دو سے زیادہ ہیں تو چند مراتب والا دور لازم آئے گا، اور اگر ان کے اعداد لامتناہی وغیر محدود ہیں تو پھر تسلسل کا قصہ چھڑ جائے گا (بہرحال اب ہر ایک کے غلط اور محال ہونے کی تقریر کی جاتی ہے)

تو دور کے بطلان کا مسئلہ تقریباً بدیہی ہے، اس لئے کہ اس کا لازمی نتیجہ یہ ہے کہ شے خود اپنے نفس پر مقدم بھی ہو جائے اور خود اپنی ذات سے متاخر بھی ہو یعنی خود اپنی ذات سے پہلے بھی اور خود ہی اپنی ذات سے پیچھے بھی ہو اور یہ کہ خود شے اپنی ہی ذات کی محتاج ہو، اور ان سب کا محال ہونا بدیہی ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ جب کوئی شے کسی کی علت ہوگی، تو علت کو شے معلول پر ایک درجے کا تقدم حاصل ہوگا، اور ان میں جو متاخر ہے، اگر اس کو اس مقدم پر تقدم حاصل ہو جائے تو خود شے کا اپنے نفس پر تقدم دو درجے کے حساب سے ثابت ہوگا، یہ تو دور صریح کا نتیجہ ہے پھر واسطے کی تعداد جس قدر بھی بڑھتی چلی جائے گی، اسی اعتبار سے خود اپنی ذات پہ شے کے تقدم کی تعداد بھی بڑھتی جائے گی، یعنی واسطے کے حساب سے اس تقدم کی تعداد ایک مرتبے کے اعتبار سے ہمیشہ بڑھی رہے گی، اور کبھی اس بدیہی دعوے کو یعنی اپنی ذات پر تقدم محال ہے اس کو بعض لوگ دلیل سے ثابت کرتے ہیں، اور کہتے ہیں کہ مقدم ہونا متاخر ہونا موقوف ہونا، محتاج ہونا، یہ ساری باتیں کیا ہیں، محض نسبتوں کا نام ہے جن کا تصور ہمیشہ دو چیزوں کے درمیان ہی ہوسکتا ہے اور

کبھی یوں بھی کہا جاتا ہے کہ ایسی دو چیزیں جن میں ایک محتاج ہو، اور دوسری محتاج الیہ یعنی جس کی طرف احتیاج ہوتا ہے، ان دونوں کے درمیان نسبت یا وجوب کی ہوتی ہے، یا اس کے برعکس امکان کی ہوتی ہے، (بہر حال جب شے خود بجنسہ اپنی ذات ہی ہوتی ہے، تو خود اپنے اوپر نہ مقدم ہو سکتی ہے اور نہ اس سے متاخر اور نہ باہم احتیاجی رشتہ پیدا ہو سکتا ہے، کہ خود اپنی ذات کا ثبوت اپنے لئے واجب ہوتا ہے نہ کہ ممکن حالانکہ محتاج اور محتاج الیہ میں دونوں صورتیں ہوتی ہیں) میں کہتا ہوں کہ یہ دونوں باتیں کمزور ہیں کیونکہ وہ جو نسبت والی بات کہی گئی، تو اس میں شک نہیں کہ نسبت کے لئے مغائرت کی ضرورت ضرور ہے۔ لیکن خارجی مغائرت ہو یہ قطعاً ضروری نہیں، بلکہ اعتباری مغائرت بھی حصول نسبت کے لئے کافی ہے، مثلاً ہو سکتا ہے، کہ ایک ہی چیز عاقل بھی ہو، اور معقول بھی، ان کی اعتباری مغائرت اس نسبت کیلئے کافی ہے باقی وجوب و امکان والی بات، تو اس کی صحت اس پر موقوف ہے کہ امکان و وجوب میں منافات بھی ہو حالانکہ واقعہ یہ نہیں ہے تحقیق سے ثابت ہوا ہے، کہ امکان اور وجوب میں منافات کی نسبت نہیں بلکہ نقص و کمال کی نسبت ہے ہاں! اعتباری اختلاف ان میں ضرور ہے۔ پس ٹھکانے کی بات وہی ہے جس کا پہلے ذکر کیا گیا، شے کا خود اپنی ذات پر مقدم ہونا اس پر اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ اس تقدم سے اگر زمانی تقدم مراد ہے، تو علت میں یہ لازم نہیں آتا اور اگر علت والا تقدم مقصود ہے تو یہ بجنسہ اصل دعویٰ ہے، کیونکہ یہ قول کہ شے اپنے نفس پر مقدم نہیں ہو سکتی گویا یہ کہنا ہے کہ شے خود اپنی ذات کی علت نہیں ہو سکتی، میں کہتا ہوں کہ وجد فوجد (ہوا تب ہوا) کے نظریے کی تصحیح تقدم کے جس معنی سے ہوتی ہے وہی یہاں مراد ہے، یعنی کسی شے کا کسی چیز کے سبب و علت ہونے کا جو لازمی نتیجہ ہے جس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ جب تک علت نہ پائی جائے گی، معلول بھی نہیں پایا جا سکتا، آخر تم خود غور کرو، کہ ہاتھ کی جنبش جب پائی گئی، تب انگوٹھی کی بھی جنبش موجود ہوئی یہ کیوں صحیح ہے اور یہ قول کہ انگوٹھی کی جنبش جب پائی گئی تب ہاتھ کی جنبش موجود ہوئی یہ کیوں غلط ہے، بہر حال شے اور خود اس کی اپنی ذات کے درمیان اس تعلق کا پیدا ہونا بداہۃً محال ہے اس پر اگر تم یہ کہو کہ یہ ہو سکتا ہے کہ کوئی شے خود اپنی علت کی علت

اس طرح ہو کہ اس کی وجہ سے خود اپنی ذات پر شے کا مقدم ہونا لازم نہ آئے اور اس اعتراض کو حق بجانب دو طریقوں سے ثابت کیا جا سکتا ہے، پہلا طریقہ اس مقدمے پر مبنی ہے کہ کسی شئے کی جو چیز محتاج ہو، اور اس محتاج کا بھی کوئی محتاج ہو، تو ایسی صورت میں محتاج کے محتاج کے لئے قطعاً ضروری نہیں ہے کہ وہ بھی شے کی محتاج ہو کیونکہ کسی شئے کے تحقق کے لئے علّت قریبہ کا ہونا کافی ہے، اس کے لئے علت بعیدہ کی حاجت نہیں ہے، ورنہ علت قریبہ سے معلول کی علیحدگی کے جواز کو ماننا پڑے گا، اور دوسرا طریقہ یہ ہے، کہ یہ ممکن ہے کہ ایک چیز اپنی ماہیت کے رو سے کسی شے کی علت ہو اور خود یہ معلول شئے اپنی علّت کے وجود کی علت و سبب ہو، میں اس کے جواب میں کہتا ہوں، کہ اعتراض میں جس لزوم کا انکار کیا گیا ہے، یہ انکار غلط ہے اور لزوم قطعاً ضروری ہے، باقی اعتراض کی تائید جن طریقوں سے کی گئی ہے ہم ان کے متعلق یہ کہتے ہیں کہ واقعہ یہ ہے کہ کسی شئے کی جب تک علت بعیدہ نہیں پائی جائے گی، علّت قریبہ کا وجود ہی نہیں ہو سکتا، اور جب تک علت قریبہ موجود نہ ہوگی، شے کس طرح موجود ہوگی اور احتیاج کے معنی اس کے سوا اور کیا ہوتے ہیں، یہ خیال کہ ورنہ اپنی علت قریبہ سے معلول کی علیحدگی ہو جائے گی، یہ تو اس وقت لازم آسکتا تھا جب صرف علّت قریبہ کو بغیر علّت بعیدہ کے اس طرح موجود مانا جاتا کہ معلول اس کے ساتھ موجود نہیں ہے، اور شئے کی ماہیت کو علّت اس چیز کا قرار دینا جو اس شے کے وجود کی علّت ہے، اس مقدمے میں قطع نظر اس سے کہ بجائے خود یہ ایک ناممکن سی بات ہے، کیونکہ گویا اس کے معنی یہ ہوئے کہ معلول کا وجود علّت کے وجود سے پہلے ہو سکتا ہے، پھر یہاں بحث کا میدان ہی بدل گیا، یعنی گفتگو دور میں ہو رہی تھی، جس کی تشریح میں کہا جاتا ہے، کہ کسی شئے کا ایسی چیز پر موقوف ہونا جو خود اس پر موقوف ہو، اور یہاں یہ صورت ہی پیش نہیں آتی کیونکہ "موقوف علیہ" کی حیثیت ہی بدل جاتی ہے، جیسا کہ صورت مادے پر جس حیثیت سے موقوف ہوتی ہے، مادّہ صورت پر اس حیثیت سے موقوف نہیں ہوتا، (حالانکہ باہم دونوں ایک دوسرے پر موقوف ہیں لیکن یہاں حیثیتوں کا اختلاف ہے) رہا تسلسل کا محال ہونا، تو اس کے دلائل و وجوہ بکثرت ہیں،

پہلی دلیل اس کی وہ ہے، جس کا ذکر شیخ نے الہیات شفاء میں کیا ہے، تقریر اس کی یہ ہے،

یہ ثابت ہوجانے کے بعد کہ شئے کی واقعی علت وہی ہوتی ہے، جو اس شئے کے ساتھ موجود ہو، اب ہم کہتے ہیں کہ ایک معلول کو اگر ہم فرض کریں، اور اس معلول کے لئے ایک علت بھی فرض کی جائے، پھر اس علت کی بھی کوئی علت مانی جائے، تو یہ ناممکن ہے کہ ہر علت کی علت لامحدود مرتبے تک چلی جائے، کیونکہ اگر معلول اور اس کی علت، پھر علت کی علت ان سب کو اگر ایک اجتماعی نظر سے سامنے رکھا جائے، اور ان سب کو اس کے بعد اس حیثیت سے دیکھا جائے، جو ان میں باہمی تعلق ہے، تو اس کا لازمی نتیجہ یہ ہوگا کہ علت کی علت دونوں (یعنی معلول اور علت قریبہ) کی پہلی علت قرار پائے گی، اور ان دونوں کو اس علۃ العلۃ سے معلول ہونے کی نسبت ہوگی اگرچہ یہ دونوں باہم اس امر میں مختلف ہوں گے، کہ ایک بالواسطہ معلول ہے، اور دوسرا بلاواسطہ بہر حال علۃ العلۃ کی یہ صفت (یعنی علت اولی دونوں کے لئے ہونا اور ان دونوں کو اس کی طرف معلولیت کی نسبت ہونا) نہ تو اخیر (معلول) کی ہوگی اور نہ متوسط (یعنی علت قریبہ) کی ہوگی، کیونکہ یہاں متوسط تو وہ ہے، جو معلول کے ساتھ براہ راست متصل اور اس کو چھو رہا ہے، اور ظاہر ہے کہ وہ دو کی نہیں بلکہ صرف ایک ہی چیز کی علت ہے، اور معلول تو کسی چیز کی علت ہی نہیں ہے، الغرض ان تینوں میں سے ہر ایک کی کچھ خاص خاص خصوصیات ہیں، یعنے وہ جو معلول کے نمبر پر واقع ہے، اس کی خاصیت یہ ہے کہ وہ کسی کی علت نہیں ہے، اور اس معلول کے جو بالکل دوسرے کنارے پر واقع ہے اس کی خاصیت یہ ہے کہ اپنے سوا ہر ایک کی علت ہے اور جو وسط اور درمیان میں ہے، یعنی علت قریبہ اس کی خاصیت یہ ہے، کہ ایک طرف والے کی تو علت ہے، اور دوسری طرف والے کا معلول ہے، وسط اور درمیان میں واقع ہونے والی چیز کی یہ خصوصیت ہر حال میں باقی رہے گی خواہ وہ ایک ہو، یا ایک سے زیادہ ہو، ایک سے زیادہ ہونے کی صورت میں خواہ اس کی ترتیب متناہی ہو، یا غیر متناہی ہر حال میں اس کی یہ خاصیت اس سے جدا نہیں ہو سکتی، اب اگر اس وسط کی کثرت کو متناہی فرض کیا جائے

تو دونوں اطراف اور کناروں کے درمیان واقع ہونے والا یہ وسط گویا ایک شئے کے مانند ہوگا، اور اپنے دونوں کناروں کے حساب سے اس کی خاصیت وہی ہوگی جو وسط میں واقع ہونے والی کی ہونی چاہئے، اور دونوں کناروں کی بھی اپنی اپنی خاصیت باقی رہے گی، لیکن اس وسط کی ترتیب اگر غیر متناہی کثرتوں سے ہوگی، تو کنارہ پیدا ہی نہ ہوگا، اور اس صورت میں غیر متناہی کا یہ سارا سلسلہ صرف واسطے کی خصوصیت سے متصف ہو کر رہ جائے گا، کیونکہ اس سلسلے کے جس حصے کو بھی تم فرض کروگے، وہ اخیر معلول کے وجود کی علت بھی ہوگا، اور خود بھی معلول ہوگا، کیونکہ وسط کے اس سلسلے کے ہر ایک حصے کو معلول فرض کیا گیا ہے اور ان حصوں کے مجموعے کے ساتھ وجود کا تعلق اسی وسط کے ذریعے سے ہوا ہے، اور یہ قاعدہ ہے، کہ کسی معلول کے ذریعے سے جب کسی شئے کے ساتھ وجود کا تعلق ہو تو یہ شئے بھی ضرور معلول ہوگی، البتہ وسط کا یہ سارا سلسلہ معلول اخیر کے وجود کے لئے شرط ہے، اور اسکی علت ہے، اور تم وسط کی ان کثرتوں کو جہاں تک شمار کرتے چلے جاؤگے، اور فرض کرتے جاؤگے، لاانتہا، تک یہی حکم باقی رہے گا، پس ثابت ہوا کہ علل واسباب کا ایسا سلسلہ جس کی ہر کڑی موجود ہو، اس میں یہ نہیں ہو سکتا کہ اس میں نہ تو کوئی ایسی علت ہو جو معلول نہ ہو اور نہ اس میں علت اولی ہو، بلکہ ان دونوں کا ہونا اس سلسلے میں ضروری ہے، بہرحال غیر محدود و لامتناہی کثرتوں کا ہر سلسلہ اسی قسم کا واسطہ بن جاتا ہے، کہ باوجود بیچ میں واقع ہونے کے ان کا کوئی کنارہ نہیں ہے اور یہ محال ہے شیخ کا کلام ختم ہوا"

تسلسل کے ابطال پر جتنے دلائل قائم کئے گئے ہیں ان میں اس دلیل کا نام اسد البراہین (دلیلوں کا شیر ہے)،

دوسری دلیل کا نام "برہان تطبیق" ہے، ایسے تمام عددی سلسلے جن میں ترتیب ہو، اور جو موجود ہوں، خواہ علل و معلولات کے ذیل میں ان کا شمار ہو یا مقداروں، وسعتوں، اور وضعی اعداد کے نیچے ان کو درج کیا جاتا ہو ان سب کے غیر متناہی ہونے کو اسی دلیل سے باطل کیا جاتا ہے، اور عموماً اس میدان میں اسی پر اعتماد کیا جاتا ہے۔ تقریر اس برہان کی یوں کی جاتی ہے کہ اگر کوئی غیر متناہی

سلسلہ اس طرح پایا جائے کہ اس کے متناہی کنارے سے ایک جزء یا کوئی متناہی حصہ گھٹا دیا جائے، تو یہاں دو سلسلے حاصل ہوں گے، ایک سلسلہ تو وہ جس کی ابتداء اس جزء سے ہوتی ہے، جس کو آخری جزء فرض کیا گیا ہے، اور دوسرا سلسلہ وہ جس کی ابتدأ اس جزء سے ہوگی، جو اس کے اوپر ہے، اس کے بعد ان دونوں سلسلوں کو باہم ایک دوسرے پر منطبق اور برابر کیا جائے۔ اب اگر ناقص سلسلے کا ہر جزء کامل سلسلے کے ہر جزء پر منطبق ہوگا، تو کل اور جزء میں برابری و مساوات پیدا ہو جائے گی، اور یہ محال ہے، اور اگر ایسا نہ ہوگا، تو اب اس کی صورت اس کے سوا اور کیا ہو سکتی ہے کہ کامل اور تمام سلسلے میں کوئی ایسا جزء پایا جائے گا کہ ناقص سلسلے میں اس کے مقابل کا کوئی جزء نہ ہو، اس کا لازمی نتیجہ یہ ہے کہ ناقص کا سلسلہ منقطع ہو جائے، اور ظاہر ہے، کہ ایسی صورت میں کامل میں اضافہ ایک ہی جزء کے حساب سے ہوگا، (اگر اس سے ایک جزء گھٹایا گیا تھا) یا متناہی مقدار میں اضافہ و زیادتی ہوگی) اگر متناہی حصہ اس غیر متناہی سے گھٹایا گیا تھا، جیسا کہ فرض کیا گیا تھا، پس جس سلسلے کو غیر متناہی فرض کیا گیا تھا، وہ متناہی ہو گیا اس لئے کہ کسی متناہی اور محدود چیز سے جو چیز محدود اور متناہی مقدار میں زائد ہوگی، ظاہر ہے، کہ وہ بھی ضرور متناہی اور محدود ہی ہوگی

اس دلیل پر دو اعتراضات کئے جاتے ہیں پہلے اعتراض کی صورت یہ ہے، کہ اصل دلیل ہی پر نقض وارد کیا جاتا ہے یعنی کہا جاتا ہے، کہ اگر اس دلیل کو درست مان لیا جائے، تو اس کا لازمی نتیجہ یہ ہے کہ اعداد و شمار بھی متناہی ہو جائیں کیونکہ فرض کیجئے کہ ایک سلسلہ اعداد کا اس طرح تسلیم کیا جائے جو ایک سے شروع ہو کر لا متناہی سلسلے تک چلا جاتا ہے، اور دوسرا سلسلہ ایسا مانا جائے، جو بجائے ایک کے دو سے شروع ہوتا ہے، اور وہ بھی لامتناہی حد تک چلا جاتا ہے، اس کے بعد اب ان دونوں سلسلوں میں سے ایک کو دوسرے پر منطبق کیا جائے، تو لازماً اعداد متناہی ہو جائیں گے، حالانکہ بالاتفاق اعداد کا متناہی ہونا غلط ہے، نیز اسی دلیل سے حق تعالیٰ کے معلومات کو بھی متناہی ثابت کر سکتے ہیں یعنی جب انہیں اور معلومات کے اس سلسلے میں جو معلومات حق سے ایک عدد کم ہو، تطبیق پیدا کر کے وہی تقریر کی جائے جو یہاں کی گئی، علاوہ اس کے فلکی حرکات بھی متناہی ہو جائیں گے، اگر ایسے دو سلسلے فرض کئے جائیں جن میں ایک کی ابتدا

مثلاً ایک خاص دورے سے ہو، اور دوسرے کی ابتداء ایسے دورے سے ہو جو اس خاص دورے سے پہلے واقع ہوا ہو، اور فلکی حرکات کا متناہی ہونا ارباب فلسفہ کے خیال میں باطل ہے۔

دوسرا اعتراض برہان تطبیق کی تقریر پر یہ ہے، کہ دلیل کے اس مقدمے پر یعنی یہ کہ دو سلسلوں میں سے ایک اگر دوسرے سے ناقص اور کم ہوگا، تو دونوں کا منقطع ہو جانا ضروری ہے، نقض وارد ہوتا ہے، اس نقض کی یہ تقریر کی جاتی ہے، کہ ایک کے عدد کو اگر دونا کیا جائے، اور لا متناہی حد تک دونا کیا جائے اور تضعیف کے اس عمل سے ایک سلسلہ حاصل کیا جائے۔ اسی طرح دو کے عدد کو دونا کیا جائے اور لا متناہی حد تک دونا کیا جائے، اور اس عمل سے بھی ایک دوسرا سلسلہ حاصل کیا جائے، تو ظاہر ہے کہ پہلا سلسلہ دوسرے سلسلے کے اعتبار سے کم ہوگا، حالانکہ بالاتفاق یہ دونوں سلسلے غیر متناہی ہیں، اسی طرح کہا جاتا ہے، کہ خدا کے مقدورات (یعنی جن چیزوں پر وہ قادر ہے) وہ خدا کے معلومات سے کم ہیں، اس لئے کہ مقدورات صرف وہی چیزیں ہیں، جو ممکن ہوں (بخلاف معلومات کے کہ ان کے لئے ممکن ہونا ضروری نہیں) حالانکہ مقدورات الٰہی کو بھی غیر متناہی مانا گیا ہے، پھر یہ بھی کہا جاتا ہے، کہ مثلاً زحل کے دورے، اور اس کی گردشیں، چاند کی گردشوں سے کم ہیں حالانکہ حکماء کے نزدیک دونوں غیر متناہی ہیں، بہر حال اعتراض کا خلاصہ یہ ہے، کہ ہم اس کو مان لیتے ہیں کہ کامل اور تام سلسلے کے ہر جزء کے مقابلے میں ناقص سلسلے کا ایک جزء واقع ہوتا ہے، لیکن محض اس کی وجہ سے دونوں کا برابر ہونا غیر ضروری ہے کیونکہ یہ بات کبھی تو برابری اور مساوات کی وجہ سے حاصل ہوتی ہے، اور کبھی غیر متناہی ہونے کا بھی یہی نتیجہ ہوتا ہے، اگرچہ نام دونوں کا مساوات ہی رکھ دیا جاتا ہے، اور اس معنی کے رو سے اگر ناقص اور کامل میں مساوات پیدا ہو جائے، تو ہم اس کے محال ہونے کو تسلیم نہیں کرتے یعنی ایسے ناقص و کامل میں نقص اگر اس کنارے سے فرض کیا جائے جو متناہی ہے اور اس کے بعد ان میں مساوات پیدا ہوئی ہو تو مساوات کی یہ قسم محال نہیں ہے، ہاں! ایسے زائد اور ناقص میں مساوات یقیناً محال ہے جن میں ایک دوسرے کے مافوق عدد سے موصوف ہو، اور دو غیر

متناہیوں میں یہ بات پائی نہیں جاتی خواہ ان میں ایک ہزار ہا مراتب کے حساب سے کیوں نہ ناقص ہو، اس اعتراض کے جواب میں کبھی تو یہ کہا جاتا ہے کہ ہر ایسے دو سلسلوں کے متعلق یہ دعویٰ کرنا کہ وہ دونوں باہم یا تو برابر برابر اور مساوی ہوں گے یا زیادتی اور کمی کی وجہ سے ان میں تفاوت ہوگا، اور یہ کہ تفاوت کی صورت میں جو ناقص ہوگا اس کا منقطع ہونا ضروری ہے، اور اس دعوے کو بدیہی ٹھیرانا بجائے خود یہ غلط ہے، یہ تو اس منع کا جواب ہے جو برہان تطبیق کے متعلق پیش کیا جاتا تھا، باقی اس دلیل پر جو نقض وارد ہوتا تھا، اس کے جواب میں حکم کی خصوصیت کا دعویٰ کر دیا جاتا ہے، متکلمین تو اس کی تقریر یوں کرتے ہیں کہ یہ حکم محض ان امور کے ساتھ مخصوص ہے جو وجود کے دائرے میں داخل ہو چکے ہوں خواہ وہ اکٹھے ہو کر پائے جائیں جیسا کہ علل واسباب، اور معلولات ومسببات کے سلسلے کا حال ہے یا ایسا نہ ہو، جیسا کہ فلکی حرکات اور گردشوں کا حال ہے، اور ظاہر ہے، کہ ان گردشوں اور حرکتوں کا شمار موجودات کے ذیل میں کیا جاتا ہے، پس اعداد و شمار کی صفت سے وہ موصوف ہی نہیں ہو سکتے، کہ ان کی حیثیت بالکل اعتباری ہوتی ہے، اور جو معدود ہو سکتے ہیں، یعنی عدد کی صفت سے جو موصوف ہوتے ہیں وہ اس لحاظ سے ہمیشہ متناہی ہی رہیں گے یہی حال خدا کے معلومات اور مقدورات کا ہے، کیونکہ متکلمین کے خیال میں دراصل یہ متناہی ہوتے ہیں، اور ان کو غیر متناہی اگر کہا بھی جاتا ہے تو اس کا مطلب صرف اس قدر ہوتا ہے، کہ کسی ایسی حد تک یہ نہیں پہنچتے، جس کے اوپر کوئی عدد یا معلوم یا کوئی دوسرا مقدور نہ ہو۔

اور حکماء کے مذاق کے مطابق اس کی تقریر یہ ہے، کہ یہ حکم محض ان چیزوں کے ساتھ مخصوص ہے، جو بالفعل کے ایک ساتھ مرتب شکل میں موجود ہوں، خواہ ان کی ترتیب وضعی ہو، جیسا کہ مقداری سلسلوں کا حال یعنی ابعاد (طول عرض عمق) کے متناہی ہونے کے ذیل میں جس کا ذکر کیا جاتا ہے، یا ان کی ترتیب طبعی ہو، جیسا کہ علل ومعلومات کے سلسلے کا حال ہے، پس فلکی حرکات اور آسمانی گردشوں والا اعتراض اٹھ جاتا ہے، کیونکہ فلکی حرکات اکٹھے ہو کر نہیں پائے جاتے اور نہ کسی خاص نوع کے ان افراد اور جزئیات سے یہ قاعدہ ٹوٹتا ہے، جو غیر محسوس ہوتے ہیں

جیسا کہ بعضوں کا نفوس ناطقہ کے متعلق یہ خیال ہے، کہ ان کے افراد غیر تناہی ہیں جس کی وجہ یہ ہے، کہ اگر ایسا ہوتا بھی ہو، جب بھی ان افراد میں ترتیب نہیں پائی جاتی یہاں یہ شبہہ نہ کرنا چاہیئے، کہ عقلی دلائل میں تخصیص کی پناہ پکڑنا، دراصل ان دلائل کے بطلان کا اعتراف ہے کیونکہ بہرحال مدلول اور دعوی کا ایک حصہ دلیل سے علیحدہ ہوجاتا ہے، میں کہتا ہوں کہ نقض کی جو صورت پیش کی گئی ہے حقیقت یہ ہے کہ وہاں دلیل جاری ہی نہیں ہوتی بلکہ دلیل انھی مقامات میں خصوصیت کے ساتھ چلتی ہے، جو نقض کی صورت کے سوا ہیں، متکلمین تو یہ کہیں گے کہ جن امور کا تحقق ہی نہیں ہوگا انہیں تطبیق بھی ممکن نہیں، الا یہ کہ وہمی قوت سے کام لیکر معدوم کو موجود فرض کیا جائے لیکن وہم کا حال یہ ہے کہ غیر محدود اور لامتناہی امور کے تصور و استحضار کی نہ اس میں قوت ہوتی ہے اور نہ وہ تفصیلی طور پر ان امور کے افراد میں تطبیق کا وہ تصور کرسکتا ہے، پس اعتبار، اور استحضار کے ختم ہونے کے ساتھ ہی، ان امور کا سلسلہ بھی منقطع ہو کر رہجائے گا، بخلاف اس کے جب یہ سلسلہ واقع میں موجود ہو، تو اس وقت دونوں سلسلوں کا ہر جز دوسرے جز کے مقابل میں واقع ہوگا، عقل اس کے متعلق بغیر کسی تفصیلی ملاحظے کے اجمالی طور پر ایسا حکم کرسکتی ہے، جو واقعے کے ساتھ مطابق ہو۔

اور حکماء کی طرف سے یہ کہا جاسکتا ہے، کہ نفس الامر اور واقعے کے اعتبار سے تطبیق انھی امور میں ممکن ہے، جن میں علاوہ موجود ہونے کے وضعی یا طبیعی ترتیب بھی ہو، تاکہ ہر ایک کے ہر ہر جز کے مقابلے میں دوسرے کا جز واقع ہوسکے اور یہ بات نہ اعداد میں پائی جاتی ہے، اور نہ فلکی حرکات میں اور نہ نفوس ناطقہ میں،

کلام کے بعض علماء نے اس موقع پر ایک اور بات کہی ہے، جس کا حاصل یہ ہے کہ برہان تطبیق میں جو دو سلسلے فرض کئے جاتے ہیں واقعہ یہ ہوتا ہے، کہ یہ دونوں سلسلے ایک ہی سلسلے سے پیدا کئے جاتے ہیں، اور اس کے بعد ایک سلسلے کے جزء کو دوسرے سلسلے کے جزء کے مقابلے میں لایا جاتا ہے، اور یہ سارا عمل عقل اور ذہن میں انجام پاتا ہے، نہ کہ خارج میں، اب دلیل کی تکمیل و اتمام کے لئے اگر عقل کا صرف یہ حکم کافی ہے، کہ ہر جزء کے مقابلے میں ایک جزء واقع ہوگا، تو یقیناً ایسی صورت میں یہ دلیل اعداد میں بھی جاری ہوگی، اور ان موجودات میں بھی جو اکھٹے ہو کر

نہیں پائے جاتے، بلکہ ایک کا وجود دوسرے کے بعد تعاقب کے طور پر ظاہر ہوتا ہے، اور ان موجودات میں بھی جو اکٹھے ہو کر پائے جاتے ہوں، خواہ ان میں ترتیب ہو یا نہ ہو، کیونکہ عقل کو اس کا اختیار ہے، کہ وہ ان سب میں اس حکم کو فرض کر سکتی ہے اور اگر اتنی بات کافی نہیں ہے، بلکہ تفصیلی طور پر دونوں سلسلوں کے ملاحظے کی ضرورت ہے، تو پھر موجودات کے جو سلسلے مرتب ہیں، ان میں بھی یہ دلیل جاری نہ ہوگی چہ جائیکہ جو ایسے نہیں ہیں، اور اس کی وجہ یہ ہے کہ غیر متناہی امور کا تصور و استحضار عقل کے لئے صرف غیر متناہی زمانے ہی میں ممکن ہے، میں کہتا ہوں کہ دونوں میں جو قابل لحاظ موثر فرق ہے، وہ یہاں پایا جاتا ہے اور وہ یہ ہے، کہ یہاں تطبیق اگرچہ عقل ہی کا کام ہے، اور اس لئے یہ عمل ذہن میں انجام پاتا ہے، لیکن کبھی یہ ذہنی کام واقعی حال کو پیش نظر رکھکر انجام دیا جاتا ہے، اور کبھی ایسا نہیں ہوتا، پہلی صورت میں یعنی جب کوئی ذہنی کام واقعی حال کے لحاظ سے ہو، تو اس وقت دونوں سلسلوں میں سے ایک کے جزء کو دوسرے کے مقابل جزء کے ساتھ تطبیق دینے کے لئے صرف ایک اجمالی ملاحظہ کافی ہے اس لئے کہ اس حکم کا منشاء اور اس کا مصداق واقع میں اس طرح موجود ہے، کہ اس میں کسی ذہنی عمل، اور فکری حرکت کو دخل نہیں ہے، اور نہ اس کے لئے ان سلسلوں کے ہر ہر جزء کو سامنے لانے کی ضرورت ہے لیکن سلسلے کے یہی اجزاء اگر موجود نہ ہوں یا ان اجزاء میں باہم طبعی یا وضعی تعلق نہ ہو تو پھر اس وقت اجمالی ملاحظہ قطعاً ناکافی ہے، بلکہ ضرورت تفصیلی ملاحظوں اور بے شمار کثیر تطبیقوں کی ہوگی، یعنی ذہن میں ضمنی صورتوں کی کثرت ہوگی، خیالی قوت کی مدد سے اسی قدر تطبیقی عمل کرنا پڑے گا، ایک محسوس مثال سے اس کو یوں سمجھ سکتے ہو، کہ مثلاً تمہارے ہاتھ میں ایک ایسی لمبی ڈوری ہو، جس کے بعض اجزاء دوسرے اجزاء سے متصل ہوں، اور تم اب سب کو کھینچنا چاہتے ہو، ظاہر ہے کہ اس وقت جب تم اس ڈوری کے ایک کنارے کو کھینچو گے، تو یقیناً دوسرے کنارے کو بھی حرکت ہوگی، اور اس ڈوری کا ہر ہر جزء بھی متحرک ہوگا، لیکن اگر یہی اجزاء ایک دوسرے کے ساتھ جڑے ہوئے نہ ہوں خواہ باہم متصل اور ملے ہوئے کیوں نہ ہوں اس وقت تم اگر سب کو کھینچنا چاہو گے تو یقیناً تم کو اپنے ہاتھ سے بہت کام کرنے پڑیں گے

اور اس سلسلے کے جتنے اجزاء ہوں گے اسی قدر تمہارے ہاتھ کو حرکت ہوگی، پس یہی حال اس کا بھی ہے، جس کے متعلق ہم اس وقت بحث کر رہے ہیں،

ایک تائید و تذکرہ

نقد محصل میں افضل المتاخرین علامہ طوسی نے لکھا ہے کہ حدوث (یعنی عالم کی پیدائش) کے متعلق متکلمین جس دلیل پر اعتماد کرتے ہیں، وہ اس پر مبنی ہے کہ پہلے اس کو محال ٹھیرا لیا جائے کہ ایسے حوادث کا ہونا ناممکن ہے جن میں زمانۂ ماضی کے حساب سے کوئی اول نہ قرار پا سکتا ہو طوسی اس کے بعد کہتے ہیں کہ اس مقدمے کے متعلق جو کچھ کہا گیا ہے اور اس پر جو اعتراضات کئے گئے ہیں پہلے میں اس کا ذکر کرتا ہوں، اس کے بعد پھر اپنا خیال ظاہر کروں گا حوادث ماضیہ (یعنی گذرے ہوئے زمانے میں جو چیزیں پیدا ہوئیں) ان کا متناہی اور محدود ہونا اوائل (یعنی حکمائے قدیم) کے نزدیک واجب اور ضروری ہے، اور اس کی دلیل وہ یہ بیان کرتے ہیں کہ ان حوادث کا ہر فرد جب حادث ہوگا، تو کل بھی حادث ہو (یعنی ان کی پیدائش عدم کے بعد ہوئی اور جس کی پیدائش اس طرح ہوگی وہ متناہی ہوگا) اس پر یہ اعتراض کیا گیا ہے، کہ ہر ہر فرد کا جو حکم ہوتا ہے کل کا حکم بسا اوقات اس سے مختلف ہوتا ہے، (قدماء نے پہلی دلیل کے بعد) دوسری دلیل یہ بیان کی ہے کہ حوادث ماضیہ کمی و بیشی زیادتی اور نقص کے صفات سے چونکہ موصوف ہوتے ہیں اس لیے ان کو متناہی ہونا چاہیئے خدا کے معلومات اور مقدورات کو پیش کر کے اس پر اعتراض کیا گیا ہے، یعنی معلومات الٰہی ظاہر ہے، کہ مقدورات الٰہی سے زائد ہیں باوجودیکہ ان میں ہر دو غیر متناہی ہیں ان میں جو زیادہ پختہ کار ہیں انھوں نے کہا کہ گذرے ہوئے حوادث و واقعات کو ایک تو اس طرح فرض کیا جائے کہ مثلاً اس کی ابتدا ایک خاص وقت سے فرض کی جائے (مثلاً جمعہ کے دن پہلے گھنٹے میں حوادث کے اس سلسلے کی آخری کڑی کو فرض کیا جائے اور اب اس گھنٹے سے شروع کر کے پیچھے کی طرف مڑ کر یہ مانا جائے کہ حوادث کا سلسلہ زمانۂ ماضی میں لامحدود زمانوں میں پھیلا ہوا ہے اور ان ہی حوادث ماضیہ کے تصور کرنے کی ایک اور صورت یہ ہے کہ بجائے جمعہ کے پہلے گھنٹے کے مثلاً یہ فرض کیا جائے کہ اس سلسلے کی آخری کڑی اس گھنٹے سے ایک سال پہلے تھی اور اس کے بعد پھر پیچھے کی طرف مڑ کر ان کو بھی زمانۂ ماضی میں لامحدود زمانوں میں پھیلا ہوا مانا جائے اب ان میں سے ایک کو دوسرے پر توہم کے مدد سے منطبق کیا جائے، مثلاً دونوں کا مبدء اور نقطۂ آغاز ایک ہی

فرض کیا جائے پھر دونوں کو زمانۂ ماضی میں لامتناہی طور پر جانے والا اس طرز پر مانا جائے کہ باہم ایک دوسرے پر منطبق ہیں، تو ایسی صورت میں دونوں کا برابر ہونا محال ہے، ورنہ ماننا پڑے گا کہ مفروضہ وقت (یعنی جمعہ کا پہلا گھنٹہ) اور اس سے پیچھے ایک سال کے درمیان جو حوادث وقوع پذیر ہوئے ان کا وجود اور عدم ایک ہوجائے، اور جس طرح یہ محال ہے، اسی طرح یہ بھی ناممکن ہے کہ جس کی ابتداء گذشتہ سال سے فرض کی گئی وہ اس سے زائد ہو جس کی ابتداء اس خاص وقت (جمعہ کے پہلے گھنٹے) سے فرض کی گئی تھی کیونکہ دو برابر چیزوں سے جو چیز چھوٹی ہوگی ناممکن ہے کہ ان دونوں سے وہ زائد ہوجائے، پس ضروری ہوا کہ گذشتہ سال سے جس کی ابتداء فرض کی گئی تھی یہ سلسلہ اس سلسلے سے چھوٹا اور ناقص ہو جس کی ابتداء اس خاص وقت (یعنی جمعہ کے پہلے گھنٹے سے) فرض کی گئی تھی اور دیہ کمی وبیشی) بغیر اس کے ناممکن ہے جب تک کہ گذشتہ سال سے شروع ہونے والا سلسلہ جمعہ کے پہلے گھنٹے سے شروع ہونے والے سلسلے سے پہلے متناہی نہ ہوجائے، پس ان میں جو ناقص ہے وہ متناہی ہوگیا، اور اس سے جو متناہی اور محدود مقدار میں زیادہ ہوگا اس کو بھی متناہی ہی ہونا چاہئے پس ثابت ہوا کہ سب کے سب متناہی ہی ہیں اس پر فریق مخالف نے اعتراض کیا کہ تطبیق کا یہ کام محض وہم کے زور سے انجام پاتا ہے اور اس کے لئے شرط یہ ہے کہ باہم جن دو چیزوں میں تطبیق دی گئی ہے، ان کا ذہن میں ارتسام اور تخیل بھی قائم ہو، ظاہر ہے کہ غیر متناہی کا تخیل وہمی قوت سے ناممکن ہے، اور یہ بھی بدیہی ہے کہ یہ دونوں سلسلے دائرۂ وجود میں ایک ساتھ تو داخل ہی نہیں ہوسکتے چہ جائیکہ ان کے وجود میں تطبیق کا توہم کیا جائے، پس حاصل یہ ہوا کہ یہ ایک ایسی دلیل ہے جس کی نتیجہ خیزی ایک ایسی بات پر موقوف ہے، جس کا حصول نہ وہم میں ممکن ہے اور نہ وہ واقع میں موجود رہ سکتی ہے، نیز اس پر یہ بھی اعتراض وارد ہوتا ہے، کہ زیادتی اور کمی یہاں اس کنارے کے متعلق فرض کی گئی ہے جو متناہی ہے اور وہ طرف جس کے متعلق یہاں بحث ہے، اور اصل نزاع جس کی محدودیت اور لامحدودیت میں یہاں بحث ہو رہی ہے، اس کو بالکل چھوڑ دیا گیا ہے، ایسی صورت میں اصل مقصد پر اس دلیل کا کوئی اثر نہیں پڑتا، یہ ہے ان کے اس کلام کا خلاصہ جن کا اس مقام پر ذکر کیا جاتا ہے، میں کہتا ہوں کہ ہر نو پیدا اور حادث کے لئے یہ صفت

ضرور ثابت ہوگی، کہ وہ اپنے بعد پیدا ہونے والی شئے سے پہلے یعنی اس سے سابق ہے اور یہ کہ اپنے سے ماقبل پیدا ہونے والی شے کے بعد ہے یعنی لاحق ہے، اور ظاہر ہے کہ یہ دونوں اعتبار باہم قطعاً مختلف ہیں اب اگر ہم ان حوادث کو جو زمانۂ ماضی میں پیدا ہوئے، ان کی ابتدا اس خاص وقت (یعنی وہی جمعہ کے پہلے گھنٹے سے فرض کریں اور اس کے بعد اس سلسلے کی ہر کڑی کو کبھی اس لحاظ سے تصور کریں کہ وہ سابق ہے، اور کبھی اس لحاظ سے کہ وہ لاحق ہے (کیونکہ سلسلے کی ہر کڑی اپنے ماقبل کے لحاظ سے لاحق ہوگی، اور اپنے مابعد کے حساب سے سابق ہوگی تو اب یہاں دو سلسلے پیدا ہو جائیں گے جو ایسے دو مختلف صفات سے موصوف ہیں جن میں ہر صفت دوسرے کی مغائر ہے، یعنی ایک سابق ہونے والی کڑیوں کا سلسلہ اور دوسرا لاحق ہونے والی کڑیوں کا سلسلہ اور اب ایک دوسرے پر تطبیق دیں، اور ان کے اس باہمی تطابق کے لئے وہم کو کوئی تطبیقی کام انجام دینا نہ پڑے گا، باوجود اس کے پھر یہ ماننا بھی ناگزیر ہے کہ سابق ہونے والے حوادث لاحق ہونے والے حوادث سے زیادہ اسی جانب ہوں جس کے متعلق نزاع ہے، پس ضرور ہوا کہ حوادث لاحقہ کا یہ سلسلہ زمانۂ ماضی کے رو سے متناہی اور محدود ہو کیونکہ سابق ہونے والے حوادث کے انقطاع اور ختم ہونے سے پہلے ان کا ختم ہونا ضروری ہے، اور ظاہر ہے کہ سابق ہونے والے حوادث محدود اور متناہی مقدار میں لاحق ہونے والوں پر زائد ہوں گے، اس لئے وسے بزندش ان سابق ہونے والوں کو بھی متناہی اور محدود ہی ماننا پڑے گا (طوسی کا کلام ختم ہوا) ہاں یہاں ایک بات قابل ذکر رہجاتی ہے، اور وہ یہ ہے کہ ہر عدد مثلاً اول کے عدد کے لئے ایک قسم کی بدیہی ترتیب کا ہونا ضروری ہے، یعنی وہ ترتیب نہیں جو اول، دوم سوم میں ہوتی ہے، بلکہ وہ ترتیب جو ایک دو تین میں ہوتی ہے، کیونکہ ایک کے عدد کو ۲ کے عدد پر بالطبع تقدم حاصل ہے، اگرچہ خود ایک سے مقدم نہیں ہے علیٰ ہذا القیاس دو تین سے اور تین کو چار سے یہی نسبت یعنی تقدم بالطبع کی نسبت ہے، اب اگر یہ مان لیا جائے کہ غیر محدود اور لامتناہی اعداد موجود ہو سکتے ہیں، جیسا کہ نفوس ناطقہ کے متعلق ان کا خیال ہے، تو یقیناً ان میں اجتماع اور

ترتیب کا پایا جانا بھی ضروری ہے اور اس کے بعد پھر برہان تطبیق کے لئے اس میں گنجائش پیدا ہو جائے گی، یہ مشکل اس کے جواب میں یہ کہا جا سکتا ہے کہ ایک کے سوا کسی عدد کا دوسرے عدد سے مقدم ہونا ہمارے نزدیک غیر مسلم ہے الٰہیات شفا میں شیخ نے اس کا ذکر بھی کیا ہے، یعنی اس بنیاد پر کہ عدد صرف اکائیوں سے بنتا ہے نہ کہ اپنے تحتانی عدد اور ایک زائد اکائی سے مثلاً تین تین اکائیوں کا مجموعہ ہے نہ کہ دو اور ایک کا اور ایسی صورت میں تین پر دو کو نہیں بلکہ صرف ایک ہی کو تقدم حاصل ہوا،

ابطال تسلسل کی تیسری دلیل یہ ہے، کہ علل اور معلولات اسباب و مسببات کے سلسلے کو اگر اس طور پر تسلیم کیا جائے گا کہ ان کی انتہا کسی ایسی علت اور سبب پر نہیں ہوتی، جو صرف علت اور سبب ہو اور کسی شے کی وہ معلول نہ ہو، تو اس کا نتیجہ یہ ہوگا، کہ یہاں ایک ایسا مجموعہ پیدا ہوگا، جس کو ہم ممکنات کا مجموعہ کہہ سکتے ہیں، ایسے ممکنات کا مجموعہ جو موجود بھی ہے، اور اس مجموعے کا ہر جزء اس جزء کا معلول ہے، جو اسی مجموعے کا جزء ہے، اور یہ کہ اس مجموعے کے لئے یہ ضروری ہے، کہ وہ موجود بھی ہو، اور ممکن بھی ہو، موجود ہونا تو اس لئے ضرور ہے، کہ اس مجموعے کے اجزاء صرف موجودات کو تسلیم کیا گیا ہے، اور ظاہر ہے کہ کسی مرکب حقیقت کے معدوم ہونیکے معنے یہی ہو سکتے ہیں کہ اس کے اجزاء میں سے کوئی جزء معدوم ہو، رہا اس مجموعے کا ممکن ہونا، تو جب یہ اپنے جزء کا محتاج ہے اور یہ مسلم ہے کہ ممکن کا جو محتاج ہوگا اس کا ممکن ہونا ضروری ہے پس اس مجموعے کا ممکن ہونا ضروری ہوا، بہرحال جب یہ مجموعہ صرف موجودات ممکنہ کا مجموعہ ٹھیرایا گیا ہے، تو اس کا مطلب یہی ہوا کہ اس مجموعے کو اسطور پر فرض کیا گیا ہے، کہ نہ تو کوئی امر معدوم اس کا جزء ہے اور نہ کوئی ایسی چیز اس کا جزء ہے جس کا وجود ممکن نہیں بلکہ واجب ہو اس پر یہ خدشہ نہ ہونا چاہئے موجود اجزاء سے جو چیز مرکب ہوتی ہے، بسا اوقات وہ ایک اعتباری مرکب ہوتی ہے ایسا اعتباری مرکب جس کا خارج میں تحقق نہیں ہوتا، مثلاً انسان اور پتھر یا آسمان اور زمین کا مجموعہ اگر فرض کیا جائے، کیونکہ یہاں مرکب سے مراد ایسی واحد ہستی نہیں ہے جو اپنے اجزاء کے وجود کے سوا کسی اور وجود کے ذریعے سے موجود ہو یعنی اس مرکب کا وجود

صرف اجزاء کا وجودی ہے اور ارباب فن نے تو اس کی تصریح بھی کی ہے کہ ایسا مرکب جو خارج میں موجود ہو، بسا اوقات اس کی حقیقت اپنے اجزاء اور ان اکائیوں سے جدا نہیں ہوتی جن سے وہ ترکیب پاتی ہے، مثلاً دس مردوں کی جماعت کا جو حال ہے، اور کبھی اس کی حقیقت اجزاء کی حقیقت سے علیحدہ بھی ہو جاتی ہے، جب کسی ایسی صورت کے ساتھ اس کا تعلق ہو، جو اشیاء کو خاص خاص قسم کی نوعیت عطا کرتی ہے، یعنی صور منوعہ کے ساتھ یہ بات پیدا ہوتی ہے، مثلاً عناصر سے جو مرکب تیار ہوتا ہے، اور کبھی صور نوعیہ کے بغیر بھی ایسا ہوتا ہے، مثلاً جہاں ترکیب کی وجہ سے کسی خاص ہیئت و شکل کے سوا اور کسی بات کا اضافہ نہ ہوتا ہو، مثلاً لکڑیوں سے تخت وغیرہ کی ترکیب اسی نوعیت کی ہوتی ہے، اس میں جو بحث ہے اس کا ذکر آگے آتا ہے، بہرحال جب کوئی مجموعہ ایک موجود اور ممکن ہستی کے رنگ میں پایا جائے گا، تو سوال یہ ہے کہ اس کا مستقل موجد کون ہے، آیا خود اس کی ذات ہے اور اس کا محال ہونا ظاہر ہے، یا اس مجموعے کا موجد اس کا کوئی جزء ہے، اور یہ بھی محال ہے، کیونکہ اس کے معنی یہ ہوں گے کہ یہ جزء خود اپنی ذات کی بھی اور اپنے علل و اسباب کے وجود کی بھی علت ہو، کیونکہ کسی مجموعے کے پیدا اور ایجاد کرنے کا مطلب اس کے سوا اور کیا ہو سکتا ہے، کہ موجد نے ان اجزاء کو پیدا اور ایجاد کیا جن کا وجود اس مجموعے کا وجود ہے اور موجد کے مستقل ہونے سے مراد یہی ہے کہ وہ اپنے عمل ایجاد میں اپنے سوا ہر ایک سے بے نیاز ہے،

(اور اگر اس مجموعے کا موجد نہ اس کا جزء ہے اور نہ وہ خود اپنا موجد ہے تو اب تیسری صورت یہی ہو سکتی ہے) کہ اس کا موجد کسی خارجی امر کو قرار دیا جائے، ایسی صورت میں یہ امر خارجی لامحالہ اس مجموعے کے بعض اجزا ہی کا موجد ہوگا (کیونکہ فرض یہ کیا گیا ہے کہ اس سلسلے کا ہر جزء دوسرے جزء کا معلول ہے) اور اسی جزء پر معلولات کا سلسلہ ختم ہوگا (یعنی اس مجموعے سے باہر والی ہستی معلول نہیں ہو سکتی) اس لئے کہ ممکنات کے سلسلے سے خارج ہو کر موجود ہونے والی ہستی صرف وہی ہو سکتی ہے، جو کسی کی معلول نہیں بلکہ خود واجب بالذات ہوتی ہے، اور مجموعے وہ بعض جزء جو امر خارجی کا معلول ہوگا، ضرور ہے، کہ وہ اس مجموعے کے کسی جزء کا

معلول نہ ہو، اس لئے کہ کسی معلول واحد کے لئے دو علتوں کا ہونا محال ہے یعنی اس کے لئے مستقل دو علتوں کا ہونا محال ہے، کیونکہ گفتگو اس وقت اس موجد اور موثر کے متعلق ہو رہی ہے جو اپنے ایجادی اثر میں مستقل ہے الحاصل جو بات فرض کی گئی تھی دو طریقوں سے معاملہ اس کے برعکس نظر آتا ہے، یعنی فرض یہ کیا گیا تھا کہ یہ سلسلہ غیر منقطع اور نہ ختم ہونے والا ہے) اور یہ بھی فرض کیا گیا تھا کہ ہر جزء اس مجموعے کا دوسرے جزء کا معلول ہے، اور دونوں باتیں غلط ہو گئیں۔ میں نے اس دلیل کی جو تقریر کی ہے، اس پر وہ اعتراضات اور نقوض وارد نہیں ہوتے، جو اس دلیل کے متعلق پیش کئے گئے ہیں۔ ہم پہلے اس اعتراض کا ذکر تفصیلی طور پر کرتے ہیں یعنی تفصیلی اعتراض تو یہ ہے کہ اس مجموعے کے لئے علت کا جو سوال اٹھایا گیا تھا اس علت سے کیا مراد ہے۔ اگر علت تامہ مقصود ہے، تو ہم یہ نہیں مانتے کہ ایسی صورت میں اس مجموعے کو خود اس سلسلے کی علت تامہ قرار دینا محال ہے، یہ تو جب ناممکن ہوتا اگر اس مجموعے کا اپنی ذات سے مقدم ہونا لازم آتا، اور بجائے خود یہ ثابت شدہ امر ہے، کہ مرکب کی علت تامہ کے لئے مقدم ہونا صرف غیر ضروری نہیں ہے، بلکہ ناجائز اور ممتنع ہے، کیونکہ اسی مرکب کے اجزا میں سے وہ اجزاء بھی ہوئے ہیں، جو خود معلول ہیں) اور معلول سے علت تامہ کی علیحدگی ناممکن ہے) اس پر اگر یہ کہا جائے کہ تو پھر لازم آتا ہے، کہ اس مجموعے کا وجود واجب ہو جائے کیونکہ اب تو اس کی ہستی غیر سے نہیں بلکہ خود اس کی ذات سے حاصل ہوئی، اور یہی بات اس کے محال ہونے کے لئے کافی ہے میں کہوں گا، کہ تمہارا یہ دعوی کب قابل قبول ہے کیونکہ یہ بات تو اس وقت لازم آتی اگر یہ مجموعہ اپنے اس جزء کا محتاج نہ ہوتا جو بجنسہ یہ مجموعہ نہیں ہے خواہ اس جزء کا نام مجموعے کا غیر ہو یا نہ ہو لیکن بہر حال یہ مجموعہ بجنسہ وہ جزء نہیں ہے (اصل اعتراض کی تقریر کا دوسرا جزء یہ ہے) کہ اگر علت تامہ مراد نہیں ہے، تو پھر کیا علت فاعلہ مراد ہے، اس شق پر ہمیں یہ مسلم نہیں ہے، کہ اس مجموعے کی علت فاعلہ اگر اسی کا کوئی جزء ہو جائے گا تو محال لازم آئے گا بلاشبہ اگر اس بعض جزء کو کل مجموعے کی علت فاعلہ ٹھہرایا جائے۔ حتیٰ کہ اس بنیاد پر وہ خود اپنی ذات کی بھی اور اپنی علتوں کی ذات کی بھی علت بن جائے تو یہ یقیناً محال ہے،

لیکن یہ غیر مسلّم ہے، اس لئے کہ مرکب معلول کے بعض اجزاء کے متعلق یہ ممکن ہے کہ بجائے مرکب کے فاعل کے کسی اور چیز کا وہ معلول ہو مثلاً تخت ایک مرکب معلول ہے جس کا فاعل بڑھئی ہے، لیکن اس مرکب کا ایک جز، یعنی خود لکڑی بھی کیا بڑھئی کا معلول ہے؟ اور اگر اس کو ہم مان بھی لیں، جب بھی ہم یہ نہیں تسلیم کرتے کہ اس مجموعے سے جو چیز خارج ہو گی اس کا واجب ہونا ضروری ہے، اس لئے کہ ہو سکتا ہے، کہ لامحدود اور غیر متناہی علل و معلولات کے لامحدود و غیر متناہی سلسلے پائے جائیں، اور ان میں ہر ایک سلسلہ ایسی علت کے ساتھ وابستہ اور اس کی طرف مستند ہو، جو اس مجموعے کے سلسلہ سے خارج ہو، اور کسی دوسرے سلسلے میں داخل ہو، اور یہ سلسلہ یوں ہی اس طور پر جاری ہو، کہ کسی وجود واجب پر مجموعے کو ختم کرنے کی ضرورت نہ پیش آئے، اور بالفرض اگر کسی وجود واجب تک اس سلسلے کا پہنچنا ضروری بھی ہو، جب بھی تسلسل کا محال ہونا اس سے کب ثابت ہوتا ہے، اس لئے کہ اس کا امکان اب بھی باقی ہے، کہ غیر متناہی علل و معلولات کے سلسلے موجود ہوں ممکن ہوں، اور کسی واجب کی طرف ان کا انتساب واستناد بھی ہو،

اسی اعتراض کی اجمالی تقریر یہ ہے کہ ایسا مجموعہ جو واجب اور تمام ممکنات موجودہ سے مرکب فرض کیا جائے، اس کو اگر پیش کیا جائے تو یہ دلیل ٹوٹ جاتی ہے، یعنی، اس کے ذریعے سے دلیل پر نقض اجمالی وارد ہوتا ہے، میرا مطلب یہ ہے، کہ ایسے مجموعے (یعنی ممکنات اور واجب کے مجموعے کا فرض کرنا ظاہر ہے کہ ممکن ہے، اب دیکھو! کہ اس مجموعے کی علت خود یہ مجموعہ بھی نہیں ہے اور نہ ان ممکنات کا کوئی جزء اس کی علت ہے اور نہ کوئی امر خارجی اس کی علت ہے، کیونکہ قطع نظر اس سے کہ واجب الوجود میں تعدد پیدا ہوتا ہے، یہ بھی لازم آتا ہے، کہ واجب کی ذات بھی معلول بن جائے اور دو موثروں، اور مستقل کارفرما قوتوں کا اجتماع لازم آئے گا، اگر اس امر خارجی کو اس مجموعے کے ہر جزء کی علت قرار دی جائے۔ اور اگر اس مجموعے کے بعض جزء کی علت یہ امر خارجی ہو گا، تو اس صورت میں یا تو واجب کو معلول ماننا پڑے گا، یا دو موثروں کے اجتماع کی خرابی درپیش ہو گی،

میری تقریر کی بنیاد پر یہ دونوں تفصیلی اور اجمالی نقوض کیوں وارد نہیں ہوتے،

اب ہم اسکو بیان کرتے ہیں ہم اس کی تصریح کر چکے ہیں کہ علّت سے مراد یہاں ایسی علّت فاعلہ ہے، جو اپنے ایجادی عمل و اثر میں بالکل مستقل ہو، اس کے بعد ہم نے اس مجموعے کو تمام ممکنات کا مجموعہ اس طرح فرض کیا تھا کہ اس مجموعے کا ہر جزء دوسرے جزء کا معلول ہے، اب ظاہر ہے اس مجموعے سے جو ہستی خارج ہوگی وہ واجب ہی کا وجود ہوگا، اور علّت وسبب ہونے میں اس کے مستقل ہونے کی وجہ سے اس استقلال کا کم از کم اقتضاء یہ ہے، کہ اس مجموعے میں کوئی ایسا جزء پایا جائے جو اس مجموعے کے کسی جزء، کا معلول نہیں ہے بلکہ خصوصیت کے ساتھ اس جزء کی علّت کوئی بیرونی شے ہے اور مجموعے سے خارج ہے، اور یہی بات تو اس مجموعے کی لامحدودیت کو ختم کر دیتی ہے، باقی رہی یہ بات کہ علّت وسبب ہونے میں جس امر کو مستقل قرار دیا گیا ہے، اس کے متعلق یہ کہنا کہ وہ اس مجموعے کا جزء کیوں نہیں ہو سکتا، تو یہ کس طرح ممکن ہو سکتا ہے، اگر ایسا فرض کیا جائے گا۔ تو لازم آئے گا کہ یہ مستقل علّت خود اپنی ذات کی بھی علّت بن جائے، اور اپنے علل واسباب کی بھی، کہ استقلال کے مفہوم کا یہی اقتضاء ہے، کیونکہ اگر بعض اجزاء کی موجد کوئی اور چیز ہوگی تو یقیناً اس مجموعے کا حصول اس پر بھی موقوف ہوگا تو دونوں علّتوں میں سے ایک بھی مستقل باقی نہ رہے گی، بخلاف اس مجموعے کے جس کو واجب اور ممکنات سے مرکب فرض کیا گیا تھا کہ اس قسم کے مجموعے کے لئے یہ ممکن ہو سکتا ہے کہ اس کی ایجاد کا کام مستقل طور پر خود اسی کا کوئی ایسا جزء انجام دے جو بذات خود موجود ہو، اور غیر سے بے نیاز ہو، رہا وہ تخت والا مثلہ، تو اس میں مغالطہ یہ ہوا ہے کہ بڑھئی (نجار) کو اس کا مستقل فاعل اور موجد مان لیا گیا ہے، حالانکہ فقط نجار اس کا مستقل فاعل نہیں ہوتا، بلکہ لکڑیوں کے پیدا کرنے والے کے ساتھ مل کر نجار تخت کا موجد بنتا ہے، البتہ دلیل کا یہ مقدمہ یعنی اجزائے ممکنہ میں اگر کسی کو علّت مستقلہ ٹھیرایا جائے گا، تو ہر جزء کے لئے وہ علّت ہوگا" اس پر ایک اعتراض وارد ہو سکتا ہے اور وہ یہ ہے کہ اس سے کیا مراد ہے، اگر یہ مقصد ہے کہ جس حیثیت سے مثلاً وہ آنامی جزء کی علّت ہے اسی حیثیت سے بجنسہ وہ دوسرے جزء مثلاً ب نامی کی بھی علّت ہے، تو یہ غلط ہے، کیونکہ بسا اوقات بعض مرکبات ایسے ہوتے ہیں کہ

ان کے اجزاء کی پیدائش بہ تدریج آہستہ آہستہ ہوتی ہے، مثلاً تخت کی لکڑیوں کی جو نوعیت ہے، یا خود تخت کی اجتماعی ہیئت و شکل کا جو حال ہے، اب اگر پہلے جزء کی پیدائش کے وقت اس مستقل علت کا وجود نہیں پایا جائے جس کو ہر جزء کی علت فرض کیا گیا ہے، تو لازم آتا ہے، معلول اپنی علت سے مقدم ہوجائے اور یہ کھلی ہوئی بات ہے اور اگر اس وقت یہ علت ہو موجود گی، تو پھر یہ لازم آتا ہے کہ معلول یعنی وہ اجزاء جو ابھی پیدا نہیں ہوئے ہیں وہ اپنی علت مستقلہ سے چھوٹ جائیں ظاہر ہے کہ یہ بھی نہیں ہوسکتا جیسا کہ پہلے بھی اس کو بیان کیا گیا ہے، اور اگر یہ مراد ہے، کہ مجموعے کی علت مرکب کے ہر ہر جزء کی علت ہے اب اس کے علت ہونے کی صورت یہ ہو کہ بذات خود وہ علت ہو، یا یہ صورت ہو کہ اس علت کا کوئی جزء علت ہو، اور ایسی علت ہو کہ اس مجموعے کا ہر جزء خود اس علت کا معلول یا اس علت کے جزء کا معلول ہے اور ایسا معلول ہے کہ اس علت یا اس کے جزء کے سوا کسی بیرونی امر کی اس معلول کو ضرورت نہ ہو، اور قصہ یہ ہے کہ جب کوئی معلول مرکب ہو، اور اس کی علت بھی مرکب ہی ہو، تو ایسی صورت میں علت کا ہر جزء معلول کے ہر جزء کو پیدا کرتا چلا جاتا ہے، اور یوں دونوں یعنی علت اور معلول کا ہر جزء دوسرے کے جزء کے ساتھ ایک ہی زمانے میں پایا جائے گا، اور نہ اس صورت میں یہ لازم آتا ہے کہ علت سے معلول جدا ہوگیا اور نہ یہ لازم آتا ہے کہ معلول اپنی علت سے مقدم اور سابق ہوگیا یعنی نہ تخلف کا اعتراض ہوتا ہے نہ تقدم کا لیکن یہ احتمال بھی فاسد ہے، کیونکہ جو مطلب ہے وہ ثابت نہیں ہوتا یعنی یہ دعوی کہ کسی سلسلے کا خود اپنا کوئی جزء اس کی علت مستقلہ نہیں بن سکتا، اس کو جو محال قرار دیا جاتا ہے، وہ ثابت نہیں ہوتا، کیونکہ اس طریقے سے تو یہ ممکن ہوسکتا ہے، کہ اس سلسلے کا کوئی جزء خود اس کی علت بھی بن جائے، اور شئے کا خود اپنی ذات کے علت بننے کی یا اپنے علل و اسباب کے علت بننے کی خرابی بھی لازم نہ آئے اور اس کی صورت یوں ہوسکتی ہے کہ اجزاء کا وہ مجموعہ جن میں ہر جزء علت ہونے اور معلول ہونے کی صفت سے موصوف ہے، البتہ اس مجموعے کا وہ آخری جزء جو صرف معلول ہے، اور تمام اجزاء کے بعد پیدا ہوا ہے، اس کو اس مجموعے سے خارج فرض کرلیا جائے،

ایسا جزء علیت کے حساب سے اگرچہ ہر ایک سے پیچھے ہوگا، لیکن جب سلسلے کا آغاز غیر متناہی کنارے کی طرف سے فرض کیا جائے تو ترتیب میں یہی معلول اخیر جو علیت کی بنیاد پر سب سے پیچھے تھا، وہ مقدم قرار پا جائے گا، اسی لئے اس مجموعے کی تعبیر کبھی یوں کی جاتی ہے یعنی معلول اخیر سے پہلے جو اجزاء ہیں ان کا یہ مجموعہ ہے اور کبھی اسی کی تعبیر یوں کرتے ہیں کہ معلول اول کے بعد جو اجزاء ہیں ان کا یہ مجموعہ ہے، الغرض اسی مجموعے میں وہ علت بھی پائی جاتی ہے جو اسی سلسلے کی جزء ہے، اور جس کے پائے جانے کے ساتھ ہی سلسلے کا وجود بھی پایا جاتا ہے صورت یہ ہوگی کہ علت کے ہر جزء کے ساتھ اس سلسلے کا ہر جزء وقوع پذیر ہوتا چلا جائے گا، لیکن با ایں ہمہ اس سلسلے کی علت ہونے کی وجہ سے خود اپنی ذات پر شئے کے مقدم ہونے کی خرابی لازم نہیں آئے گی۔ اس پر اگر کہا جائے کہ جس مجموعے کو تم نے علت فرض کیا ہے وہ بھی تو ممکن اور علت کا محتاج ہوگا اس کا جواب یہ دیا جاتا ہے کہ اس مجموعے کی علت اس سے قبل والا مجموعہ ہے جس میں آخری معلول داخل نہیں ہے، اسی طرح پھر اس کی علت اس سے قبل والا مجموعہ ہوگا، اور یوں ہی لامتناہی طریقے سے یہ سلسلہ چلا جائے گا، اس پر اگر یہ کہا جائے کہ خالص معلول کے بعد جو واقع ہوگا وہ کسی سلسلے کی پیدائش و ایجاد کی مستقل علت نہیں بن سکتا، اس لئے کہ وہ ممکن اور اپنی علت کا محتاج ہوگا، اسی طرح جس مجموعے کو بھی فرض کرو گے، اس کے متعلق یہی بات کہی جائے گی۔ پس یہ سلسلہ اس وقت تک موجود نہیں ہو سکتا، جب تک اسے ان تمام علل و اسباب کی امداد نہ حاصل ہو، نیز اس سلسلے کے تحقق کے لئے معلول محض کی بھی ضرورت ہوئی پس ایجادی عمل میں یہ علت مستقل نہ ٹھہری، میں کہتا ہوں اس سے استقلال کے مفہوم پر کوئی زد نہیں پڑتی کیونکہ یہاں استقلال سے مراد یہ ہے کہ وہ اپنی ایجاد میں کسی خارجی معاون کا محتاج نہیں ہے اور یہاں فرض یہ کیا گیا ہے کہ ہر مجموعے کی علت خود اس مجموعے میں داخل ہے، رہا معلول اخیر، تو ظاہر ہے، کہ اس مجموعے کے ایجاد میں اس کو کوئی دخل نہیں ہے، اس پر اگر یہ کہا جائے کہ "مجموعے" کے متعلق جب تم نے یہ فرض کیا کہ خواہ وہ ایک سلسلہ ہو یا غیر معدود اور لامتناہی سلسلے ہوں، تو ایسی صورت میں یہ اعتراض ہی یہاں وارد نہیں ہوتا، کیونکہ ایسی حالت میں نہ کوئی آخری معلول پیدا ہو سکتا ہے، اور نہ کوئی ایسا

مجموعۂ مرکب جو اس معلول اخیر سے پہلے ہو، میں کہتا ہوں کہ نہیں یہ اعتراض باقی رہتا ہے کیونکہ اس مجموعے کی علت وہ جزء ہے جو در اصل ان غیر متناہی مجموعوں کی تعبیر ہے جو ان آخری معلولوں سے پہلے فرض کئے گئے ہیں جو خود غیر متناہی ہیں،

اب اگر تم پھر آغاز بحث کی طرف پلٹ کر آؤ، اور یوں کہو کہ ہم شروع ہی سے تقریر اس طرح کرتے ہیں کہ مجموعے کی علت کے متعلق یہ ناممکن ہے کہ خود اسی مجموعے کا جزء ہو، کیونکہ ایک جزء کو دوسرے جزء پر اس معاملے میں کوئی برتری حاصل نہیں ہے یا یہ بھی کہا جاسکتا ہے کہ مجموعے کی علت قرار دینے سے یہ زیادہ بہتر ہے کہ اس مجموعے کے کسی جزء کی علت اسے قرار دیا جائے کہ یہ بات پہلی بات سے زیادہ موثر ہے، میں کہتا ہوں کہ نہیں بلکہ معلول اخیر سے پہلے جو جزء واقع ہوگا، علت ہونے کے لئے وہی مخصوص ہے، اس لئے کہ اس کے سوا جتنے اجزاء ہیں وہ مجموعے کی ایجاد میں مستقل نہیں ہو سکتے، جیسا کہ ظاہر ہے،

ایک خیال کی تغلیط اور مسئلے کی اصل تحقیق

تم کو معلوم ہونا چاہئے، کہ تسلسل کے ابطال اور واجب کے اثبات کے سلسلے میں بیان کا یہ طریقہ نہایت کمزور، اور بہت ہلکی پھسپھسی بات ہے، جیسا کہ میں نے اس سے پہلے بھی بیان کیا ہے، کہ ہر موجود میں اس کا وجود ہی بجنسہٖ اس کی وحدت ہے، اور ہر شئے کی وحدت ہی بعینہٖ اس کا وجود ہے، یعنی وجود کے جو معنے میں نے بیان کئے ہیں اس کی بنیاد پر یہی واقعہ ہے ایسی صورت میں ان کی یہ بات کہ انسان اور پتھر کا مرکب موجود ہے بالکل نادرست ہے، یعنی اس کا مطلب اگر یہ لیا جاتا ہے، کہ ان دونوں کا مجموعہ ایک ایسی تیسری ہستی بن جاتی ہے، جو ان دونوں کی ہستیوں سے سوا ہے اور اسی تیسری ہستی کو سامنے رکھکر اصل دلیل پر یہ اعتراض کیا جاتا ہے کہ اس مجموعے کے اجزاء واحاد کی علتوں کے

لہ۔ بظاہر یہاں بحث کچھ پیچیدہ سی معلوم ہوتی ہے لیکن مثال کو پیش نظر رکھکر اس میں غور کیا جائے گا، تو بات معمولی نظر آئے گی یعنی، چند غیر متناہی سلسلے فرض کئے جائیں اور ان میں علت و معلول کا تعلق پیدا کرتے ہوئے چلے جایئے ۱۱

سوا خود اس مجموعے کے لئے بھی ایک اور علت اور سبب کی ضرورت ہے ہم اس کو نہیں مانتے، یہ اعتراض یقیناً اس وقت درست ہوتا ہے اگر اجزاء و احاد کے وجود کے سوا اس مجموعے کے لئے کوئی علیحدہ وجود ثابت ہوتا بلاشبہہ اس وقت اس کی ضرور حاجت تھی لیکن جب اس مجموعے کا ہر ہر جزء اپنی اپنی علتوں کا معلول ہے (تو کیا یہی علتیں مجموعے کی علتیں نہ ہوئیں) یہ قول کہ آخر یہ مجموعہ بھی تو ممکن ہے، یہ صرف ایک لفظی تعبیر ہے، ورنہ واقعۃً وہ ممکن نہیں بلکہ ممکنات ہے، ایسے ممکنات جن میں ہر ایک کا تحقق علت کے ذریعے سے ہوا ہے پھر کسی دوسری علت کی ضرورت کہاں باقی رہی یہی دس کا عدد ہے، کیا وہ اپنی اکائیوں کی علتوں کے سوا کسی اور علت کا محتاج ہوتا ہے؟ اور یہ جو کہا جاتا ہے کہ احاد و اجزاء کی ہستیاں اور ہر جزء کا وجود یہ دونوں علیحدہ چیزیں ہیں میرے نزدیک یہ بھی ایک لاحاصل ہی سی بات ہے، اس لئے کہ "ہر ایک کا" "سب سے" مغائر ہونا یہ اس بات کو کب چاہتا ہے، کہ "سب کا" وجود خارج میں بھی "ہر ایک" کے وجود سے الگ ہو، اور یہ جو کہا جاتا ہے، کہ مرکب کے کسی جزء کے معدوم ہونے سے خود مرکب معدوم ہو جاتا ہے، بجائے خود یقیناً یہ صحیح ہے اور اس کا مطلب یہ ہوتا ہے، کہ جس مرکب کی خاص اپنی ایک حقیقت، اور اپنی ایک حقیقی وحدت ہوتی ہے، ایسے مرکب کے کسی جزء کا معدوم و مفقود ہونا یقیناً اس حقیقت مرکبہ کا معدوم ہونا ہے لیکن ہر ایسی دو چیزیں جن میں عقل کسی قسم کی ترکیب کا توہم کرے ایسی وہمی ترکیب والے مرکب ہی پر یہ قانون صادق آتا ہے، یعنی اس کا پایا جانا دونوں اجزاء کے وجود کے ساتھ وابستہ ہوگا اور معدوم ہونا کسی ایک جزء کے معدوم ہونے سے وہاں بھی صادق آتا ہے، نیز یہ بھی تو ضروری نہیں ہے کہ اگر کسی شئے کے معدوم ہونے سے کوئی چیز معدوم ہوتی ہو، تو کلی طور پر اس شئے کے پائے جانے کے ساتھ وہ چیز بھی ضرور پائی جائے گی، اس مسئلے کے ذہن نشین ہونے کے بعد آدمی متاخرین کی اس غلطی پر مطلع ہو سکتا ہے، یعنی انھوں نے جو اس کو جائز قرار دیا ہے کہ شئے خود اپنی ذات کی علت بن سکتی ہے یہ بالکل بے بنیاد ہے، اور انھوں نے جو اس کے جواز پر یہ دلیل پیش کی ہے کہ موجودات کا ایسا مجموعہ جو واجب اور ممکن سے مرکب ہو ظاہر ہے کہ

ممکن ہوگا، کیونکہ یہ مجموعہ اپنے احاد اور اجزاء کا محتاج ہے، اور خود اپنی ذات کے سوا اس مجموعے کی علت کوئی دوسری چیز نہیں قرار پا سکتی، اس لئے کہ اس مجموعے کی علت اس کے کسی جزء کو فرض کرنا تو ناممکن ہے کیونکہ اس جزء کے سوا اور دوسرے اجزاء کا بھی یہ مجموعہ محتاج ہے، اور یہ بھی نہیں ہو سکتا، کہ اس مجموعے سے جو چیز خارج ہو، اس کو مجموعے کی علت ٹھرائی جائے، اس لئے کہ ایسے مجموعے سے (جس میں ممکن واجب سب ہی داخل ہیں) کوئی ہستی خارج نہیں ہو سکتی، بس یہی بات متعین ہوتی ہے، کہ یہ مجموعہ خود اپنی ذات کی علت ہے، لیکن اس سے ان کا مدعا ثابت نہیں ہوتا، اس لئے کہ مجموعے کا اپنے ہر ہر جزء پر موقوف ہونا اس امر کو مقتضی نہیں ہے کہ خود یہ مجموعہ اپنی ذات یعنی اس مجموعے پر موقوف ہو جائے تاکہ شے کا خود اپنی ذات پر موقوف ہونا لازم آئے ہاں اگر علت سے یہاں مراد مستقل علت فاعلی لی جائے تو اس وقت کہا جا سکتا ہے، کہ اس مجموعے کی علت اس کا جزء ہے، یعنی وہی جزء جو واجب ہے، اور اس مجموعے کا ایک جزء ہے بہر حال موجودات کے اس مجموعے کی علت واجب ہی ہو سکتا ہے، جو خود اس کا جزء ہے، یا آخری معلول کے اوپر جو اجزاء ہیں اور جو واجب پر پہنچکر ختم ہوتے ہیں، ان کو بھی باہم ایک دوسرے کی علت فاعلہ قرار دے سکتے ہیں، اسی طرح متاخرین جو یہ کہتے ہیں کہ شئے کا خود اپنی ذات یا جو چیزیں ذات کے حکم میں ہوں ان کی علت ہونا وہاں محال ہے، جہاں علت کے لئے معلول پر مقدم ہونا ضروری ہو، کیونکہ اسی صورت میں شے کا اپنی ذات پر مقدم ہونا لازم آتا ہے، لیکن خود شئے کا اپنی ذات کی علت تامہ ہونا مطلقاً محال نہیں ہے، اور محال ہونا تو بڑی بات ہے، واجب اور واجب کے معلول اول کا مجموعہ یا واجب اور اس کے تمام معلولوں کے مجموعے میں خود شے اپی ذات کی علت نہیں بن جاتی ہے جیسا کہ پہلے بھی بیان کیا جا چکا ہے، مگر اس قول کا بودا پن ظاہر ہے، اس لئے کہ عقل سلیم کے سامنے آخر اس کے بھی کوئی معنی ہو سکتے ہیں کہ ایک شئے ذاتی طور پر ممکن ہے موجود ہے، باوجود اس کے اپنے پائے جانے میں وہ کسی ایسے امر کی محتاج نہیں ہے جو اس سے خارج ہو، اور ان کا وہ فرضی مرکب جس کے متعلق کہتے ہیں کہ وہ موجود بھی ہے اور ممکن بھی، اگر اس مرکب کے لئے اپنے احاد اور اجزاء کے

وجود کے سوا کوئی اور وجود ثابت ہے، اسی طرح احاد کے امکان کے علاوہ خود اس کے لئے اپنا بھی کوئی امکان ہے، تو یقیناً ایسی صورت میں اس کی علت بھی احاد اور اجزاء کی علت کے سوا کوئی اور چیز ہو گی، لیکن یہ دعوی عجیب ہے، کہ اس مرکب کا وجود تو احاد اور اجزاء کے وجود سے جدا ہے، مگر اس کی علت بجنسہ ان ہی احاد کے وجود کی علت ہے، یہ ایک ایسی بات ہے، جس کے اندر کوئی معنے نہیں ہے،

بعض ارباب تدقیق نے اس مقام پر یہ تقریر کی ہے کہ بسا اوقات بعض متعدد چند چیزوں کو اجمالی شکل میں فرض کیا جاتا ہے، اور اس اعتبار سے یہ متعدد امور ایک شمار کئے جاتے ہیں، اور ان پر جو لفظ اس لحاظ سے دلالت کرتا ہے وہ بھی ایک ہی ہوتا ہے، مثلاً "مجموعہ" "کل" وغیرہ الفاظ، کا جو حال ہے اور کبھی ان امور متعددہ کو تفصیلی طور پر پیش نظر لایا جاتا ہے اور اس اعتبار کی بنیاد پر جو لفظ ان پر دلالت کرتا ہے وہ بھی متعدد ہی ہوتا ہے، مثلاً "یہ" "وہ" وغیرہ الفاظ، اور حکم و اثر کے لحاظ سے یہ دونوں اعتبارات کبھی مختلف ہوتے ہیں، مثلاً ایک تنگ مکان میں چند لوگوں کا مجموعہ تو سما نہیں سکتا، لیکن اگر یہی لوگ ساتھ ہو کر اس مکان میں داخل نہ ہوں، تو اس میں سب کی گنجائش نکل آئے گی، اس امر کے ذہن نشین کرانے کے بعد ہم کہتے ہیں کہ ان دو متعدد چیزوں کو جب ایک ساتھ فرض کیا جائے، تو ان دونوں کے وجود کا ترجیح دینے والا خود ان ہی کا وجود ہے مگر بایں طور کہ ان دونوں کو ایک ساتھ نہ فرض کیا جائے، کیونکہ ان دونوں کا مجموعہ ان میں سے ہر ایک جزو کا محتاج ہے، اور اس مجموعے کے وجود کے لئے ان ہی دونوں کا وجود کافی ہے، پس "یہ جز" اور "وہ جز" یہ دونوں علت ہوں گے اور ان دونوں کے مجموعے کا وجود ان ہی دونوں کے ذریعے سے ترجیح حاصل کرتا ہے، اب اگر یہ سوال اٹھایا جائے کہ جب ان دونوں کو ایک ساتھ نہ فرض کیا جائے، مگر تفصیلی اعتبار کی روشنی میں ان کو دیکھا جائے تو سوال ہوتا ہے، کہ اس وقت ان کی علت کیا ہے، اس لئے کہ آخر ان کا یہ وجود بھی تو ممکن ہی ہوگا اور کسی ترجیح عطا کرنے والے کا محتاج ہوگا جواب میں کہا جائے گا کہ جب ان کو اس نقطہ نظر سے فرض کیا جائے گا، اس وقت

ان کا ممکن ہونا میرے نزدیک غیر مسلّم ہے یعنی ہم نہیں مانتے کہ اس وقت بھی یہ ممکن ہی رہیں گے، بلکہ اس اعتبار سے دراصل یہ دو چیزیں ہیں، ایک ان میں واجب ہے، اور دوسرا ممکن جو اسی واجب کے ذریعے سے موجود ہوا ہے"

میں کہتا ہوں کہ اس مدقق کی اگرچہ تحقیق کے ایک حصے تک ضرور رسائی ہوئی ہے، لیکن باوجود اس کے کچھ چوک بھی ہوئی ہے، میرا مطلب یہ ہے کہ اس شخص نے جو یہ کہا کہ جب ان دونوں کو تفصیلی طور پر لحاظ کیا جائے گا اس وقت نہ یہ ممکن ہی رہتے ہیں اور نہ واجب بلکہ اس وقت یہ دو مستقل چیزیں ہیں جن میں ایک واجب ہے اور دوسرا ممکن ہے جو اسی واجب کے ذریعے موجود ہوا ہے"، بلاشبہہ اس حد تک اس شخص کا قول درست ہے، باقی اس کے کلام سے جو یہ بات محسوس ہوتی ہے، کہ اجمال اور تفصیل جو محض عقلی اور ذہنی اعتبارات ہیں، ان کی وجہ سے شئے خارج میں کبھی موجود اور کبھی معدوم ہو جاتی ہے، یہ صحیح نہیں ہے، مثلاً آسمان اور زمین کے مجموعے کو عقل خواہ اجمالی طور پر تصور کرے یا تفصیلی طور پر، لیکن کیا اس کی وجہ سے خارج میں بھی ان کا حکم بدل جائے گا؟ ہاں! عقل میں ان تغیرات کی ضرور گنجائش ہے، کیونکہ عقل کے یہ دسترس میں ہے، کہ ان دونوں کو ایسی شے واحد کی شکل میں تصور کرے جو ذہن میں موجود ہیں، لیکن اس کی وجہ سے خارج میں یہ وحدانی امر نہیں بن سکتے، ٹھیک جس طرح وہم کو اختیار ہے کہ وہ آسمان کو دو حصوں میں تقسیم کر دے، لیکن کیا اس کی وجہ سے آسمان کے خارج میں بھی متعدد حصے پیدا ہو جائیں گے، بلکہ صرف ذہن تک یہ تعدد محدود رہتا ہے الحاصل اجمال اور تفصیل دونوں صرف عقلی اعتبارات ہیں، ان کی وجہ سے صرف ذہنی لحاظ کی حد تک اختلاف پیدا ہوتا ہے، مگر واقعہ اور نفس للامر میں شے ملحوظ کے اندر کسی قسم کا اختلاف ان کی وجہ سے نہیں پیدا ہوتا، اور جو مثال دس آدمیوں اور گھر کی پیش کی ہے، تو یہ اس تغیر اور تفاوت کی مثال نہیں بن سکتی جو اجمال اور تفصیل کی وجہ سے حاصل ہوتا ہے، بلکہ اس میں تفاوت موضوع کی وجہ سے پیدا ہوا ہے یا مجموعہ کی وجہ سے یہ تفاوت محسوس ہوتا ہے اگر موضوع کو واحد فرض کیا جائے، کیونکہ "مجموعی کل" کو خواہ مجمل

فرض کیا جائے یا مفصل اس کے متعلق یہ صفت بیان کی جا سکتی ہے، کہ گھر میں وہ تعاقب زمانی (یعنی یکے بعد دیگرے) کے طور پر سما سکتا ہے، اور اگر ایک ہی وقت میں سب جمع ہو کر اس گھر میں داخل ہونا چاہیں، تو اس صفت کے ساتھ وہ موصوف نہیں ہو سکتا، یہ بھی اصل بات جو اس مقام پر کہی جا سکتی ہے،

اور وہ جو بعضوں نے یہاں یہ کہا ہے، کہ محض دُو کے وجود کو فرض کر لینے کے ساتھ ہی یہاں ایسے غیر متناہی امور کے ماننے پر مجبور ہونا پڑے گا جو باہم مرتب ہیں، میرے نزدیک یہ اعتراض وارد ہی نہیں ہوتا، اس لئے کہ دُو چیزوں کے مجموعے کو فرض کر لینے کے بعد یہ ضروری نہیں ہے، کہ ان دونوں کو پھر اس "مجموعیت" کے ساتھ دوسرے دفعہ اعتبار کرنا بھی ناگزیر ہے، اس لئے کہ ایسی صورت میں ماہیئت کے اجزا میں تکرار لازم آتی ہے، یعنی ایک ہی ماہیئت کے اجزاء دہرا کر دوبارہ پائے جائیں، کیونکہ مجموعے سے یہاں مراد صرف اجتماعی ہیئت کا معروض اور موصوف ہے جس میں اس وصف کا قطعاً اعتبار نہیں کیا جاتا یعنی خود دُو کی ذات کا، اور جس کا یہ دعویٰ ہو کہ خود دُو بھی یہاں اس طرح موجود ہے، کہ اس کا وجود ان دونوں جزوں میں سے ہر ایک کے وجود سے علٰحدہ ہے اس کے لئے یہ ماننا قطعاً غیر ضروری ہے، کہ اجتماعی ہیئت، اور دوئی کی صفت بھی یہاں موجود ہے، جیسے واحد موجود ہوتا ہے مگر باوجود اس کے وحدت کی صفت یعنی واحدیت موجود نہیں ہوتی، اس کے سوا کہنے والا یہاں یہ کہہ سکتا ہے، کہ اکثر حکماء اور فلسفیوں کا خیال ہے کہ عدد بھی موجود ہے، اور یہ کہ عدد اکائیوں اور احاد سے بالکل علٰحدہ شے ہے، اور اس بنیاد پر پھر یہ کیسے کہا جا سکتا ہے کہ احاد اور اکائیوں کے وجود کے علاوہ مرکب کا خود کوئی اور وجود نہیں ہوتا، میں کہتا ہوں کہ بیشک عدد بھی موجود ہوتا ہے، بایں معنے کہ وحدات دائرۂ وجود میں داخل ہیں لیکن ہم نہیں مانتے کہ وحدات، کا احاد سے علٰحدہ وجود ہوتا ہے، بلکہ یہ دونوں ایک دوسرے کے عین ہیں، باقی عدد یا کثرت کو اس طرح فرض کرنا کہ گویا وہ خود ایک مستقل ہستی ہے، اور ان کے احکام کو احاد کے احکام سے بالکل جدا قرار دینا مثلاً عشریت (دہائی کی صفت سے موصوف ہونا)

مجذوریت[1] اصمیت تامیت وغیرہ صفات سے موصوف ہونا، تو ظاہر ہے کہ یہ ساری باتیں ذہن میں انجام پاتی ہیں، اگرچہ ان ذہنی احکام کا منشاء اور مصداق خارج میں احادِ کثیرہ کی وجہ سے ضرور موجود رہتا ہے،

برہان چہارم

تسلسل کے ابطال کی چوتھی دلیل کا نام برہان تضائف ہے اس کی تقریر دو طریقے سے کی جاتی ہے تقریر کے پہلے طریقے کو یوں بیان کیا جاتا ہے، کہ اگر علل و معلولات کا سلسلہ کسی ایسی خالص علت پر ختم نہ ہوگا جو کسی شئے کی معلول نہیں ہے، تو لازم آئے گا کہ ایسی دو چیزیں جن میں باہم تضائف کا علاقہ ہے، ان میں تکافو (ہمسری و ہمدوشی) باقی نہ رہے، لیکن تالی باطل ہے (یعنی تکافو کا ہونا ضروری ہے) پس مقدم بھی باطل ہوا (یعنی علل و معلولات کے سلسلے کا اسی ذات پر ختم ہونا ضروری ہوا، جو صرف علت ہو، اور کسی دوسرے کی معلول نہ ہو)

اور دوسرے طریقے کا اظہار ان لفظوں میں کیا جاتا ہے، کہ ایسی دو چیزیں جن میں تضائف کا علاقہ ہے اگر ان میں تکافو پایا جائے گا تو علل و معلولات کے سلسلے کو کسی خالص علت پر جو کسی کی معلول نہیں ہے ختم ہونا ضروری ہے، مقدم اس شرطیے کا چونکہ حق ہے، اس لئے تالی بھی حق ہے، اس مقدم کے حق ہونے یا اُس تالی کے باطل ہونے کو اب ہم بیان کرتے ہیں لیکن پہلے تکافو کی اصطلاح کو سمجھ لینا چاہئے، دو چیزوں کے درمیان اگر ایسی نسبت ہو، کہ ان میں سے ایک عقل یا خارج میں جب پائی جائے، تو دوسری کا پایا جانا بھی ضروری ہو، اور جب ایک غائب ہو، تو دوسرے کا غائب ہونا بھی ناگزیر ہو، اسی نسبت کو تکافو کہتے ہیں، اب مقدم و تالی کے لزوم کی داستان سننی چاہئے،

علل و معلولات کے سلسلے میں ظاہر ہے کہ اس وقت ایک آخری معلول ایسا بھی ہوگا، جو صرف معلول محض ہے، یعنی معلولیت کے سوا اس میں علت ہونے کی صفت نہیں پائی جاتی ہے اور اس سے اوپر جتنے معلول ہوں گے

[1] یہ اعداد کے صفات ہیں جن کی تعریف علم حساب میں ملے گی ۱۲

ان میں معلولیت اور علیت دونوں صفات پائے جائیں گے، اب اگر اس سلسلے میں کوئی ایسی چیز نہ ہوگی، جو صرف علت ہو یعنی معلول ہونے کی نہیں بلکہ محض علت ہونے کی صفت اس میں پائی جاتی ہے، تو اس کا لازمی نتیجہ یہ ہوگا، کہ معلولیت بلا علیت کے پائی جائے،

اگر اس پر یہ پوچھا جائے کہ "معلول صرف" کی معلولیت کو تکافو کی نسبت اگر ہے تو اس معلول کی علیت سے ہے، جو بغیر کسی واسطے کے اس سے اوپر پایا جاتا ہے، نہ کہ اس علت کی علیت سے تکافو ہے جو محض علت ہے، یعنی جو کسی کی معلول نہیں ہے، میں کہتا ہوں کہ ہاں واقعہ تو یہی ہے اور ہمارا مطلب یہاں یہ ہے، کہ ہر معلولیت کے مقابلے میں ایک علیت کا ہونا ضروری ہے، اس لئے ایک ایسی علت کا ہونا ناگزیر ہے، جو علت محض ہو، اور کسی کی معلول نہ ہو واقعہ یہ ہے کہ اس برہان کی تقریر و تعبیر میں ارباب فن نے دو راہیں اختیار کی ہیں جن میں پہلی راہ یہ ہے، یعنی کہا جاتا ہے، کہ اگر علل و معلولات کے سلسلے کو غیر متناہی اور لامحدود مانا جائے گا، تو لازم آئے گا کہ معلولات کی تعداد علیت کی تعداد سے بڑھ جائے، لیکن ایسا ہونا ناممکن ہے اس لئے کہ علیت اور معلولیت میں تکافو کا ہونا ضروری ہے اس دلیل کے مقدم و تالی یا شرط و جزاء میں جس لزوم کا دعوی کیا گیا ہے اس کے اثبات میں کہا جاتا ہے کہ اس سلسلے کی ہر علت کے لئے جیسا کہ فرض کیا گیا ہے معلول ہونا ضرور ہے لیکن ہر معلول کے لئے علت بننا ضروری نہیں ہے، مثلاً جو آخری معلول کا حال ہے،

دوسری راہ یہ ہے کہ ہم اس غیر متناہی سلسلے کی تمام علتوں کا ایک مجموعہ فرض کرتے ہیں، اسی طرح دوسرا مجموعہ معلولات کا بھی فرض کرتے ہیں، اس کے بعد باہم ایک کو دوسرے پر منطبق کرتے ہیں، اب اگر ان دونوں مجموعوں میں سے کسی ایک کے آحاد و اجزاء کی تعداد بڑھ جاتی ہے، تو علیت اور معلولیت میں جس تکافو کا ہونا ضروری تھا وہ باقی نہیں رہتا، کیونکہ تکافو کا مطلب بجز اس کے اور کیا ہے، کہ ہر معلولیت کے مقابلے میں علیت اور ہر علیت کے مقابلے میں معلولیت ثابت ہو، اور اگر ان میں سے کسی ایک کی تعداد نہیں بڑھتی ہے، تو ایسی علت جس میں معلولیت کی صفت نہ پائی جائے وہ ثابت ہوگئی کیونکہ اس سلسلے کا جو کنارہ متناہی ہے، اس میں معلولیت بغیر علیت کے پائی جاتی ہے،

یعنی آخری معلول کی معلولیت، اور یہ خلاف مفروض ہے، کیونکہ فرض یہ کیا گیا تھا کہ اس سلسلے کی انتہاء کسی ایسی علت پر نہیں ہوتی جو علت محض اور سبب صرف ہو، یعنی کسی کی معلول نہ ہو،

برہان پنجم پہلی دلیل کے اعتبار سے نسبتہً یہ برہان زیادہ قریب الفہم ہے، اس کی تقریر یہ ہے، کہ پہلے اس غرضی ناتمناہی سلسلے سے ہم آخری معلول کو حذف کر کے باہر نکال لیتے ہیں، اس کے بعد اس آخری معلول سے اوپر جتنے احاد اور اس سلسلے کے حلقے ہیں ان کو ہم ایک نہیں بلکہ متعدد فرض کرتے ہیں، اور ان کی گنتی علیت اور معلولیت کے صفات کی بنیاد پر قایم کی جاتی ہے یعنی علیت کی بنیاد پر بھی ان کو گنتے ہیں، اور معلولیت کی صفت کے حساب سے بھی گنتے ہیں، اس لئے کہ ایک ہی شئے بحیثیت علت ہونے کے، اسی شئے کے معلول ہونے کی حیثیت سے مغائر ہوتی ہے، گویا اعتباری طور پر یہاں دو سلسلے اب پیدا ہوتے ہیں ایک علل و اسباب کا سلسلہ اور دوسرا معلولات و مسببات کا سلسلہ اب اگر ان دونوں سلسلوں میں سے ایک کو دوسرے پر منطبق کیا جائے گا، تو لازمی طور پر علیت کی صفت کی تعداد بڑھ جائے گی، کیونکہ معلول سے علت کے سابق اور مقدم ہونے کا یہ لازمی نتیجہ ہے، وجہ یہ ہے کہ ہر علیت اس معلول پر منطبق نہیں ہوسکتی، جو اس کا ہم رتبہ ہے، بلکہ اس کا انطباق اس علت کے معلول پر ہوگا جو اس سے ایک درجہ مقدم اور پہلے ہے، کیونکہ تطبیق کے اس سلسلے سے ظاہر ہے کہ اس آخری معلول کو خارج فرض کیا گیا ہے جو علیت کی صفت سے موصوف نہیں ہے، الغرض اس بنیاد پر علل و اسباب کے مراتب معلولات کے مرتبوں پر ایک درجے کے حساب سے زائد ہوں گے ورنہ یہ مسئلہ کہ علیت کو معلولیت سے پہلے ہونا ضروری ہے غلط ہو جائے گا، اور علیت کے مرتبے کی زیادتی کا مطلب یہی ہوگا کہ اس سلسلے میں ایک ایسی علت بھی پائی جاتی ہے، جس کے مقابلے میں معلول نہیں ہے، اور یہ ایسی بات ہے، جس کی وجہ سے دونوں سلسلوں کا انقطاع اور متناہی ہونا ضروری ہو جاتا ہے،

برہان ششم

اس کا نام " برہان حیثیات " ہے یہ ایک ایسی دلیل ہے، جو علل و معلولات کے سلسلوں میں بھی چلتی ہے اور ان کے سوا ان تمام سلسلوں میں بھی جاری ہوتی ہے، جن میں ترتیب اور وضع پائی جاتی ہو، تقریر اس کی یہ ہے کہ آخری معلول یا جو چیز اس کی قائم مقام ہو اس کے درمیان، اور سلسلۂ مفروضہ کے اندر جو امور (اجزاء و احاد) پائے جاتے ہیں، ان سب کے درمیان میں سلسلے کا جو حصہ ہے وہ یقیناً متناہی اور محدود ہوگا، اس لئے کہ یہ حصہ " دو محدود کرنے والے امور کے درمیان واقع ہے، یعنی اصطلاحاً " دو حاصروں کے درمیان محصور ہے، لیکن اسی کا لازمی نتیجہ یہ ہے، کہ خود یہ سلسلہ بھی متناہی اور محدود ہو جائے، کیونکہ حدسؔ اس پر شاہد ہے، کہ ایسی صورت میں یہ سلسلہ محض ایک ہی جزء کے حساب سے زائد ہوگا، آخر ایسی مسافت یا راہ اگر فرض کی جائے، جس کے نقطۂ آغاز اور اس مسافت یا راستے کے جتنے اجزا ہیں ان سب کے درمیان کا حصہ ایک میل سے مثلاً زائد نہ ہو، تو یہ پوری مسافت بجز ایک جزو یعنی مسافت کے نقطۂ اختتام یعنی منتہیٰ کے ایک میل سے زائد نہ ہوگی، یہاں یہ بات بھی ملحوظ رہے، کہ یہ گفتگو اسی صورت میں ہو رہی ہے جب مسافت کے نقطۂ آغاز یعنی مبدأ کو خود اس حصے میں مندرج کر لیا جائے جیسا کہ اپنی عمر بتاتے ہوئے لوگ مثلاً کہتے ہیں کہ میری عمر پچاس اور ساٹھ کے درمیان ہے (اس میں پچاس کو مبدأ میں داخل کر لیتے ہیں۔ اور اگر اس کو خارج رکھا جائے گا، تو اس وقت اس مسافت کی درمیانی حصے سے زیادتی دو جزء کے حساب سے ہوگی یہ دلیل اگرچہ ذاتی غور و فکر اور خود صحیح نتیجے تک پہنچنے کے لئے کافی ہے، لیکن مناظرے مقابلے یا فریق مقابل پر الزام قائم کرنے کے لئے کافی نہیں ہے، کیونکہ بسا اوقات فریق کو اس مقدمے کی جس کے متعلق دعوی کیا جائے کہ دفعۃً انسان کا اس کی طرف ذہن منتقل ہو جاتا ہے، یعنی مقدمۂ حدسیہ کی صداقت مسلّم نہیں ہوتی یا اس کا ذہن دفعۃً اس کی طرف

لہ۔ دفعۃً کسی نتیجے تک جب ذہن منتقل ہوتا ہے اس کا نام منطق کی اصطلاح میں حدس ہے اور اسی کا دعوی اس دلیل میں کیا گیا ہے ۱۲

منتقل نہیں ہوتا بلکہ وہ اپنی تائید میں یہ پیش کر سکتا ہے، کہ یہ بات اس وقت بلا شبہہ درست ہو سکتی ہے جب درمیانی حصے کے مراتب متناہی ہوں، جیسا کہ مسافت کا حال ہے، لیکن اگر ان کو غیر متناہی فرض کیا جائے جیسا کہ خود اس سلسلے کے مراتب کو غیر متناہی فرض کیا گیا ہے تو پھر اس نتیجے کی صداقت غیر مسلم ہے۔

کبھی اس دلیل کی شرط (جزار) کے لزوم کو ثابت کرتے ہوئے کہا جاتا ہے کہ متناہی اعداد سے جو مرکب ہوگا اس کا متناہی ہونا ضروری ہے، لیکن یہ بہت کمزور بات ہے کیونکہ یہ تو بجنسہ دعوےہی کو دلیل کی صورت میں دہرا دینے کے مرادف ہے، بلکہ شائد دعوے سے بھی یہ دلیل زیادہ دور از قیاس اور ناقابل ادراک ہے، اس لئے کہ احاد اور اجزاء سے مرکب ہونے والی شے کا متناہی ہونا فہم انسانی کے لئے زیادہ آسان ہے، بہ نسبت اس کے کہ ایسے اعداد سے شے کی ترکیب جس کے ہر فرد کی اکائیاں متناہی ہوں پھر اس کے ذریعے سے شے کی محدودیت اور تناہی ثابت کی جائے، ظاہر ہے کہ اس دعوے کو بہ نسبت پہلے دعوے کے باآسانی رد کیا جا سکتا ہے وجہ اس کی یہ ہے کہ اعداد والی دلیل اس وقت پوری ہوتی ہے، جب ان اعداد کی خود گنتی متناہی ہو، لیکن ایسا ہونا کیا ضرور ہے اسی مقام سے بعضوں کو یہ وہم ہوا ہے کہ اس دلیل کی بنیاد اس مقدمے پر ہے کہ کسی شے کے ہر ایک جزء کے متناہی ہونے سے خود کل شے کے متناہی ہونے کو ثابت کیا گیا ہے یعنی تناہی "کل" سے تناہی "للکل" پر استدلال کیا گیا ہے، حالانکہ یہ بالکل غلط ہے،

برہان ہفتم

تقریر اس کی یہ ہے، کہ اگر کوئی سلسلہ بلکہ کوئی مجموعہ غیر متناہی پایا جائے گا خواہ وہ علل و معلولات کا سلسلہ ہو، یا ان کے سوا کسی اور چیز کا مجموعہ، لامحالہ وہ ہزاروں کی تعداد پر مشتمل ہوگا، یعنی ہزاروں کے عدد سے اس کو موصوف کر سکتے ہیں، اب سوال ہوتا ہے، کہ ہزاروں کا جو عدد اس میں پایا جاتا ہے وہ اس سلسلے یا مجموعے کے آحاد و اجزاء یا حلقوں کی عدد کے مساوی ہے یا ہزار کے عدد کی تعداد آحاد کے عدد سے زائد ہے (ہزار کا عدد مثلاً دس ہے، تو احاد کا عدد بھی دس ہوگا، یہ تو مساوات کی شکل میں یا ان کا عدد

مثلاً پانچ ہوگا یہ زیادتی کی صورت میں) لیکن ان دونوں باتوں کا محال ہونا ظاہر ہے،
اس لئے کہ ہزار کا جو عدد ہوگا۔ آحاد و اجزاء کے ہزار مرتبہ
اس کے مانند ہونا چاہئے کیونکہ اس سے مراد یہ ہے کہ ہم آحاد لے ہر ہزار
کی تعداد کو ایک فرض کریں گے، تاکہ سو ہزار کا عدد دس ہو جائے (دس ہزار کا عدد
آحاد کے عدد کے نہ مساوی اور نہ اس سے زائد) رہ گیا یہ احتمال کہ ہزار کا عدد
آحاد کے عدد سے کم ہو، اس کی بھی یہاں گنجائش نہیں ہے کیونکہ ایسی صورت میں
آحاد میں اعداد کے دو سلسلے پیدا ہو جاتے ہیں، ایک تو عدد کا وہ سلسلہ جو ہزار کی گنتی
سے حاصل ہوتا ہے اور دوسرا خود آحاد کے عدد جو ہزار کے عدد سے جس قدر
زائد ہیں، اب پہلا سلسلہ یعنی ہزار کے عدد کے حساب سے جو مقدار عدد (کی حاصل
ہوتی ہے، اس کے متعلق سوال پیدا ہوتا ہے، اس کو کس طرف سے لیا جائے گا
آیا اس کنارے کی طرف سے جو متناہی ہے یا اس رخ سے جو غیر متناہی ہے، ہر حال
میں یہ سلسلہ متناہی ہو جائے گا حالانکہ یہ خلاف مفروض ہے یعنی فرض کیا گیا تھا کہ یہ
سلسلہ لا متناہی ہے، اور اگر اس سلسلے کے دونوں کناروں کو غیر متناہی فرض کیا جائے
تو درمیان میں ہم اس کو کاٹ سکتے ہیں، اور کاٹ کر ایک نقطہ فرض کر سکتے ہیں
جس کا نام مقطع ہوگا۔ اور یوں ہم اس سلسلے میں ایک متناہی کنارہ پیدا کر لیں گے
اس کے بعد وہی گذشتہ بالا دونوں شقوں کو چلا کر اس کی محدودیت ثابت کر دیں گے
(بہر حال خواہ اس سلسلے کو ایک جانب سے غیر متناہی فرض کیا جائے یا دونوں جانب
سے بہر تقدیر اس کا متناہی ہونا ضروری ہے) پہلی صورت میں اس کے متناہی ہونے کی
وجہ یہ ہے، کہ ہزار کے عدد کا متناہی ہونا ضروری ہے، کیونکہ وہ دو احاطوں کے
درمیان گھرا ہوا ہے، یعنی ایک تو اس سلسلے کا متناہی کنارہ اور دوسرا احاطہ اس طرح
پیدا ہوتا ہے، کہ جب مفروض یہ ہے، کہ آحاد کا عدد ہزار کے عدد سے زائد ہے،
تو آحاد کے عدد زائد کا جو نقطۂ آغاز ہوگا، وہ مقطع بن کر ہزار کے عدد کا احاطہ کرے گا،
اور ایسی چیز جو دو احاطوں میں گھری ہوئی ہو یعنی محصور بین الحاصرین ہو، اس کا متناہی
ہونا بدیہی ہے اور جب الوف (یعنی ہزار) کی تعداد متناہی ہو گئی، تو اس سلسلے کا متناہی ہونا
بھی ثابت ہو گیا، اس لئے کہ اس مجموعے یا سلسلے کی حقیقت اس کے سوا اور کیا ہے کہ

ایسے احاد اور اجزاء جن کی تالیف اور ترکیب ان الوف (ہزار) کے عدد سے ہوئی ہے، جو متناہی اعداد سے مرکب ہو کر تیار ہوئے ہیں، انھی احاد و اجزاء کا یہ سلسلہ مجموعہ ہے،

اور دوسری صورت میں اس کے متناہی ہونے کی تقریر یہ ہے، کہ گذشتہ دو سلسلوں میں سے جو یہاں پیدا ہوئے ہیں ان میں وہ سلسلہ جو ہزار کے عدد سے جس قدر زائد اس سے پیدا ہوتا تھا وہ متناہی کنارے کی طرف واقع ہوگا اور اس کا متناہی و محدود ہونا بھی ضروری ہے، کیونکہ وہ بھی تو اس سلسلے کے ایک کنارے اور ہزار کے عدد کا جو مبدأ اور نقطۂ آغاز ہے ان دونوں کے درمیان محصور اور گھرا ہوا ہوگا، اور ہزار کے عدد کے حساب سے احاد کے اس عدد زائد کا سلسلہ نوسوننانوے (۹۹۹) مرتبہ بڑھا ہوا ہوگا، پس ہزار کے عدد کا اب متناہی ہونا بھی ضروری ہوا، اور اس سلسلے کے اجزاء و احاد کے عدد کے متناہی ہونے کی وجہ سے سلسلے کا متناہی ہونا بھی ضروری ہوا،

اس دلیل پر اور اس سے پہلے جس دلیل کا ذکر کیا گیا ہے، دونوں پر بلکہ آئندہ بھی جو دلیل پیش کی جائے گی، سب پر یہ عام اعتراض کیا جاتا ہے کہ دلیل میں قضیۂ منفصلہ کی شکل بنا کر جو یہ تردیدی سوالات پوچھے جاتے ہیں، کہ یہ اس کے مساوی ہوگا، یا اس سے زائد یا کم۔ سلسلے کے غیر متناہی ہونے کی صورت میں یہاں یہ سوال ہی پیدا نہیں ہوتا، کیونکہ مساوات یا عدم مساوات یعنی تفاوت وغیرہ یہ محدود و متناہی امور کے صفات و خواص ہیں، اور اگر مساوات سے مراد صرف اسقدر ہے، کہ اس کے ہر جز کے مقابلے میں دوسرے کا جز واقع ہوتا ہے، تو دونوں عددوں کے درمیان اسکے محال اور ناممکن ہونے کا دعوی کرنا غیر مسلم ہے، مثلاً ایک کو فرض کر کے مانا جائے کہ وہ لامتناہی سلسلے تک چلا گیا ہے، اسی طرح دس کے عدد کو بھی فرض کر کے غیر متناہی طور پر اس کے سلسلے کو پھیلا ہوا تسلیم کریں باوجودیکہ ان دونوں عددوں میں سے ایک دوسرے سے دونا دون بڑھا ہوا ہے، لیکن مساوات کی مذکورۂ بالا صورت اگر دونوں عددوں میں فرض کی جائے تو اس میں کیا منافات ہے؟ اور اگر منافات کو مان بھی لیا جائے تو اس کے بعد اس مقدمے کو رد کر دیا جا سکتا ہے کہ ان دو عددوں میں سے جو کم ہے اس کا منقطع ہونا ضروری ہے، اس لئے کہ سلسلے کو جب غیر متناہی فرض کیا جائے گا، تو اس کا بعض حصہ یعنی غیر متناہی رخ والا کنارہ بھی

غیر متناہی ہوگا، اور یہی حال اس کی دہائیوں، سیکڑے، اور ہزاریوں کے عدد کا ہوگا، باقی اس کے سوا یہاں امداد کے دو سلسلوں کا ہونا اور دوسرے سلسلے کے مبدٔ و نقطۂ آغاز کے ذریعے سے پہلے سلسلے کے انقطاع کو ضروری ٹھیرانا یہ سب لغو اور جھوٹی باتیں ہیں،

برہان ہشتم اس کا نام برہان ترتب ہے، تقریر اس کی یہ ہے، کہ علل و معلولات کے ایسے تمام سلسلے جو مرتب ہیں، ان کے لئے لامحالہ یہ ضروری ہے، کہ جب کسی ایسے سلسلے کے احاد اور اجزاء میں سے کوئی ایک جزو غائب ہو جائے، تو لازمی طور پر اس سلسلے، کے اس جز کو بھی غائب ہونا چاہئے، جو غائب شدہ جز کے بعد واقع ہو، اس کے بعد اب ہم کہتے ہیں کہ ہر ایسا سلسلہ جو بالفعل موجود ہو اور معلولیت کی صفت اس کے ہر ہر جز پر ترتیب کے ساتھ کامل طور سے طاری ہو چکی ہو، تو ضرور ہے کہ اس سلسلے میں ایک ایسی علت بھی ہو، جس کو تمام علل میں اولیت کا درجہ حاصل ہو، اگر اس سلسلے میں ایسی علت نہ ہوگی تو اس کے وہ تمام مراتب جو اس علت اولی کے معلول ہیں، یا معلول کے معلول ہیں یعنی آخر تک ان سب کا معدوم و منتفی ہونا بھی ضروری ہوگا، ورنہ پھر یہ ماننا پڑے گا کہ اس سلسلے کے ہر ہر جز پر معلولیت کی صفت بالکلیہ طاری نہیں ہوئی اب اگر کوئی ایسا سلسلہ فرض کیا جائے جو کسی خاص سبب اور علت پر ختم نہیں ہوتا، بلکہ بغیر کسی سبب پر منتہی ہونے کے یونہی چڑھتا ہوا چلا گیا ہے، اور اس کے لئے کوئی علت و سبب نہیں ہے، تو اس کا لازمی نتیجہ یہ ہے کہ خود کلیۃً یہ سلسلہ ہی باطل اور معدوم ہو جائے، اور یہ بات اس مسئلے کے خلاف ہے، جس میں یہ مانا گیا تھا کہ اس سلسلے کے ہر جز پر معلولیت کی صفت طاری ہوئی ہے، خلاصہ یہ ہے، کہ سلسلے کے ہر ہر جز کے متعلق یہ ماننا کہ معلولیت کی صفت سب پر ترتیب کے ساتھ طاری ہوئی ہے، اور اس کے ساتھ یہ بھی فرض کرنا کہ ان سب کی نہ کوئی علت ہے اور نہ سبب اس لئے اگر علت نہ ہوگی، تو یہ سارا سلسلہ ہی معدوم ہو جائے گا، یہ دونوں باتیں باہم متضاد ہیں چاہئے کہ اس پر غور کرو،

برہان نہم یہ فارابی کی مختصر دلیل ہے، اور ابطال تسلسل کے میدان کا

یہ شیر ہے، تقریر اس کی یہ ہے، کہ ایسا سلسلہ جو ترتیب کے ساتھ بالفعل لامتناہی طور پر پھیلتا اور بڑھتا چلا جائے گا اس سلسلے کا ہر حلقہ اس صفت کے لحاظ سے کہ جب وہ پایا جائے گا تو اس سے پہلے بھی کسی حلقے کا ہونا ضروری ہے، ظاہر ہے کہ اس اعتبار سے ہر حلقہ دوسرے حلقے کے مماثل ہے، یعنی یہ صفت سلسلے کی ہر کڑی کی ہوگی، اور جب ایسا ہونا ضروری ہے تو اس کا لازمی نتیجہ یہ ہے، کہ اس سلسلے کے تمام لامحدود حلقوں پر یہ بات صادق آئے گی کہ دائرۂ وجود میں اس وقت تک یہ داخل نہیں ہو سکتے، جب تک کہ ان سے پہلے کوئی ایسی شے جو اس کے سوا ہو موجود نہ ہولے، اور یہ مان لینے کے بعد بدیہی طور پر عقل یہ فیصلہ کر سکتی ہے کہ اس سلسلے میں وہ چیز کیسے موجود ہو سکتی ہے، جس کے بعد دوسری چیز موجود ہو سکتی ہو (مثلاً ا جب ہی موجود ہو گا جب ب موجود ہولے، اور ب موجود نہیں ہو سکتا جب تک اس سے پہلے ت موجود نہ ہولے اور جب سب کا یہی حال ہے تو وہ جس کے موجود ہونے کے بعد دوسرا موجود ہو سکتا تھا کس طرح موجود ہو گا،

برہان دہم

اس برہان کی تقریر یہ ہے، کہ غیر متناہی علل و معلولات (اسباب و مسببات) کے فرضی سلسلے کے متعلق سوال پیدا ہوتا ہے کہ یہ سلسلہ اگر دو مساوی حصول پر تقسیم ہو گا، تو پہلے یہاں زوج اور جفت کا تحقق ہو گا اور جب جفت ہو گا، تو پھر فرد اور طاق کا ہونا بھی ضروری ہے، (آخر جب دو مساوی حصوں کو دو کا عدد جو زوج ہے مثلاً عارض ہو گا اور جب دو ہو گا، تو فرد یعنی مثلاً ایک کا ہونا بھی ضروری ہے) اب دوسرا مقدمہ یہ ہے، کہ ہر جفت عدد کے لئے ضروری ہے کہ اس فرد سے جو اس کے اوپر ہو، اس سے ایک عدد کم ہو گا، مثلاً چار کے جفت عدد کے لئے ضروری ہے کہ وہ پانچ سے ایک عدد کم ہو، اسی طرح ہر فرد کے لئے ضروری ہے، کہ جو جفت عدد اس سے اوپر ہو، اس سے ایک عدد کم ہو مثلاً پانچ اور چھ میں جو نسبت ہے، اب تیسرا مقدمہ یہ ہے، کہ ہر وہ عدد جو کسی دوسرے عدد سے کم ہو اس کے لئے متناہی ہونا ضروری ہے، آخر اس کے سوا اور کیا ہو سکتا ہے

جب ہم دیکھتے ہیں کہ وہ دو احاطوں میں گھرا ہوا ہے یعنی ایک تو وہ عدد جس سے اس کی ابتداء ہوتی ہے، اور دوسرا وہ عدد جو اس کے بعد ہے،

لیکن یہ دلیل رد کر دی گئی ہے، تردید کا حاصل یہ ہے کہ ہم اس مقدمے کو نہیں مانتے کہ ہر ایسی چیز جو دو مساوی حصوں میں تقسیم نہ ہو، اس کے لئے طاق ہونا ضروری ہے، یہ بات اس وقت بلا شبہہ ضروری ہے، جب تقسیم ہونے والی شئے متناہی ہو، کیونکہ جفت اور طاق ہونا، یہ متناہی اعداد کے صفات ہیں،

بعض لوگ جفت اور طاق ہونے کی بحث سے کنارہ کش ہو کر اس کی تقریر یوں کرتے ہیں کہ ہر عدد میں اس کی صلاحیت ہے کہ وہ زیادتی کو قبول کرے پس کسی عدد سے اس کا کم ہونا ناگزیر ہے، اور اب اس کا متناہی ہونا ضروری ہے، اس تقریر کا رد کرنا جیسا کہ ظاہر ہے، بالکل آسان ہے

تبصرہ

یہ بات تمہیں معلوم ہونی چاہیے کہ جتنے براہین اور دلائل پیش کئے گئے، ان سب سے، صرف ان مرتب سلسلوں کا غیر متناہی ہونا باطل ہو سکتا ہے جن کو علّیت کے ساتھ غیر متناہی حدود تک چڑھتا ہوا تسلیم کیا جائے، لیکن ایسے سلسلے جن کو معلولیت کے ساتھ غیر متناہی حدود تک اترتا ہوا مانا جائے، ان سلسلوں کے غیر متناہی ہونے کا ابطال ان دلیلوں سے نہیں ہو سکتا، اور وجہ اس کی یہ ہے، کہ (علّیت کی شکل میں) سلسلے کے چڑھاؤ کو اگر لا متناہی مانا جائے، تو پھر عقل کسی ایسی علّت، کو معیّن نہیں کر سکتی جو لامحالہ پہلے موجود ہو، اور اسی کے ذریعے سے سارا سلسلہ دائرۂ وجود میں داخل ہو، اس قسم کے غیر متناہی کو جو محال قرار دیا جاتا ہے، اس کا اصلی منشاء یہی ہے اور (معلولات کی شکل میں) سلسلے کے آثار کا لا متناہی ہونا، اس میں معاملہ بالکل اس کے برعکس ہے، میں نے جس نکتے کی طرف اشارہ کیا ہے، گذشتہ تمام براہین اور دلائل میں یہ بات پائی جاتی ہے حتیٰ کہ برہان تضائف" اور "برہان حیثیات" اور ان کے سوا جتنے بھی ہیں، سب میں یہ امر مشترک ہے، وجہ یہ ہے کہ محال ہونے کا جو حکم یہاں لگایا جاتا ہے، اس کا سارا دار مدار اس پر ہے، کہ لامحدود اور غیر متناہی ہونے کی سمت میں سلسلے کے اندر یہ دو شرطیں پائی جائیں، یعنی ان کے حلقوں میں بالفعل

ترتیب بھی ہو اور ہر حلقہ دوسرے حلقہ کے ساتھ بالفعل موجود ہو، الحاصل فرق کا معیار وہی ہے، جس کا ذکر اشارۃً پہلے بھی کیا گیا، یعنی یہ کہ شئے کے علل واسباب خارجی طرف میں اس کے ساتھ موجود ہوتے ہیں اور ان علل واسباب کو شے پر جو تقدم حاصل ہوتا ہے، وہ محض ایک ذہنی تحلیل اور عقلی اعتبار کا نتیجہ ہوتا ہے، پس چڑھاؤ والی صورت میں علل واسباب کا وہ مرتب سلسلہ جس کو غیر متناہی فرض کیا جاتا ہے وہ معلول کی ذات کے مرتبے میں موجود رہتا ہے اور دونوں کا حصول اور ان کی یافت ایک ساتھ ہوتی ہے اور اس بنیاد پر ترتیب، اور اجتماع یعنی ایک ساتھ پایا جانا، یہ دونوں شرطیں علل واسباب کے سلسلے میں پائی جاتی ہیں اور صرف پائی نہیں جاتیں بلکہ معلول کے مرتبۂ ذات میں پائی جاتی ہیں،

باقی (معلولیت کے ساتھ) سلسلے کے تنازل اور آثار والی شکل، تو ظاہر ہے کہ معلولات کا مرتب سلسلہ علت کی مرتبہ ذات میں اکھٹے ہو کر نہیں پایا جاتا، اس لئے کہ علت کے خاص کامل اعلیٰ وجود کے مرتبے میں، معلول کے مخصوص ناقص وجود کی تصحیح نہیں ہوسکتی، یعنی جائز نہیں ہے کہ معلول کے ناقص وجود کی تجویز علت کے وجود کامل کے مرتبے میں کی جائے، لیکن علت میں معاملہ برعکس ہے، یعنی معلول کی ہویت و شخصیت، کے مرتبے میں جائز ہی نہیں بلکہ واجب ہے کہ علت کا وجود نہ صرف یہ کہ ہو، بلکہ معلول کے وجود کو محیط ہو، بہر حال میں نے جو بات کہی اس سے یہ ثابت ہو گیا، کہ ترتیب اور اجتماع یہ دونوں صفات قبلیت کے مراتب میں سے جس مرتبے میں بھی پائے جائیں گے، یہ اسی سلسلے میں ممکن ہو سکتا ہے، جن کو چڑھاؤ یعنی تصاعد اور تراقی کی جانب بڑھتا ہوا فرض کیا جائے اور سلسلے کا وہ رخ جو اس کا مدمقابل ہے، یعنی سلسلے کا آثار اور اس کا تنازل و تسافل کی صورت میں اس میں یہ بات نہیں پائی جاتی،

پس ان دلیلوں سے سلسلے کی محدودیت اور اس کا انقطاع جو کچھ بھی ثابت ہوتا ہے، وہ محض اسی رخ کے ساتھ مخصوص ہے ورنہ ثانی الذکر صورت میں یہ قطعاً کارگر نہیں اور نہ ان سے اس رخ کی محدودیت اور اس سمت کا انقطاع ثابت ہوتا ہے،

یہ تھا خلاصہ اس گفتگو کا جسے ہمارے شیخ سردار (خدا ان کے سایے کو دوام عطا فرمائے) نے مستفید فرمایا،

فصل "علل واسباب کا سارا سلسلہ متناہی ہے اس کی جانب اس فصل میں راہنمائی کیجائے گی"

گذشتہ بالا براہین اور دلائل سے یہ بات ثابت ہو چکی ہے، کہ علل واسباب کا سارا سلسلہ ہر اعتبار سے متناہی اور محدود ہے اور یہ کہ ہر سلسلے میں ایک مبدأ اور نقطۂ آغاز ہے، اور یہ کہ ہر ایک کا مبدأ اور سرچشمہ ایک ہی وجود ہے تفصیل اس کی یہ ہے کہ ہر شئے کا فاعل (بنانے والا) اور ہر شئے کی غایت (جس کے لئے شئے بنتی ہے) ان دونوں، کو شئے کے مادے اور صورت پر تقدم حاصل ہوتا ہے، بلکہ غایت تو باقی تمام دوسرے اسباب وعلل پر بھی مقدم ہوتی ہے، کیونکہ کسی شئے کے فاعل بنانے کی علت خود غایت ہوتی ہے، گویا فاعل کی فاعل ہونے کی علت فاعلہ غایت ہوتی ہے، پس فاعلی اسباب وعلل اور غائی اسباب وعلل کا جب محدود اور متناہی ہونا ثابت ہو جائے گا، تو پھر مادی اور صوری علتوں کا محدود و متناہی ہونا ناگزیر طور پر ثابت ہو جائے گا کیونکہ فاعلی اور غائی علل صوری اور مادی علتوں پر مقدم ہیں، ماسوا اس کے علت صوری کا ایک لحاظ سے فاعلی علل واسباب میں شمار ہے، گویا جس طرح علت غائی فاعلی طبقے میں داخل ہے اسی طرح علت صوری کا بھی شمار اسی طبقے میں کیا جاتا ہے، الغرض ایسی تقریر جس سے فاعلی علتوں کے سلسلے کو متناہی ثابت کیا جائے وہ اس قابل ہو گی کہ اسی کے ذریعے سے علل واسباب کے دوسرے طبقات کی محدودیت اور تناہی بھی ثابت ہو، اگرچہ لوگ اس تقریر سے صرف فاعلی علتوں کی محدودیت ہی کیوں نہ ثابت کرتے ہوں،

بہرحال اب ہم چاہتے ہیں کہ ہم ان علل واسباب کی محدودیت اور تناہی کو بیان کریں جن کا شمار ان اجزاء میں کیا جاتا ہے جو شئے کے وجود کے اجزاء ہوتے ہیں، اور زمانا شئے سے مقدم ہوتے ہیں یعنی جن کا مخصوص نام عنصر ہے، کیونکہ عنصر شئے کے اس جزو کا نام ہوتا ہے، جس کی وجہ سے شئے بالقوۃ موجود ہوتی ہے، یعنی شئے کے

وجود کی صلاحیت واستعداد اس میں ہوتی ہے، پس اب تم کو یہ معلوم ہونا چاہئے، کہ کوئی سی بھی چیز ہو کسی دوسری شئے میں وہ پورے طور سے اگر پائی جاتی ہے، تو اس دوسری شے کے متعلق یہ کبھی نہیں کہا جاسکتا کہ وہ پہلی چیز سے پیدا ہوئی ہے مثلاً کاتب میں پورا انسان موجود ہوتا ہے، تو کوئی کبھی نہیں کہہ سکتا کہ انسان سے کاتب نکلا ہے، پھر اسی طرح جب کسی شئے کا قوام دوسری شئے سے حاصل ہو یعنی اس شے کا تقوم دوسری شے سے ہر لحاظ سے ہوتا ہو تو اس تقوم پذیر شے کے متعلق یہ نہیں کہا جاسکتا کہ وہ اس شئے سے نکلی ہے، جس سے اس کا تقوم ہوا ہے یعنی جو اس کی مقوم ہے یونہی ایک واقعہ یہ بھی ہے کہ اگر کسی شئے میں کسی دوسری شے سے کچھ نہ حاصل ہوا ہو، تو پہلی چیز کے متعلق کوئی یہ نہیں کہہ سکتا کہ وہ دوسری شے سے نکلی ہے مثلاً کوئی یہ نہیں کہہ سکتا کہ سیاہی سے سفیدی نکلی ہے اسلئے کہ سفیدی میں سیاہی کا کچھ بھی کوئی حصہ نہیں پایا جاتا، اور اسی کے ساتھ یہ بات بھی ہے، کہ کسی شے کا حصول جب کسی شئے کے حصول کے بعد ہر اعتبار سے ہو، تو ایسی صورت میں وہ جس کا حصول بعد کو ہوا ہے، اس کے متعلق یہ نہیں کہا جاسکتا کہ وہ پہلے سے نکلی ہے، لیکن کسی شے کے بعض اجزاء کا حصول اگر کسی دوسری شے میں ہو، مگر تمام اجزاء کا حصول اس میں نہ ہوا ہو، تو ایسی صورت میں اس دوسری شئے کے متعلق کہہ سکتے ہیں کہ وہ پہلے سے نکلی ہے، جیسے کہا جاتا ہے پانی ہی کا ایک حصہ ہوا بن گیا ہے، اور یہ اس لئے کہا جاتا ہے، کہ جس چیز کا نام پانی ہے، وہ پورے طور پر ہوا میں نہیں پائی جاتی، بلکہ اس کے بعض جزء کی یہ حالت ہوئی ہے، اسی طرح یہ کہا جاتا ہے کہ سیاہ سے سفید نکلا، یا لکڑی سے تخت نکلا کیونکہ لکڑی اس وقت تک تخت نہیں بن سکتا، جب تک کہ اس میں کوئی تغیر نہ ہو، اسی سے یہ بات بھی ثابت ہوگئی کہ جب کسی شے کے متعلق کہا جاتا ہے کہ وہ دوسری شے سے ہے، تو اس وقت یہ ضروری ہے، کہ پہلی شے کا تقوم دوسری شئے کے بعض اجزاء سے ہوا ہو، اور یہ کہ پہلی شے دوسری شے کے بعض اجزاء سے متاخر ہو الغرض اس میں دو باتوں کا ہونا ضروری ہے، ایک تو یہ کہ پہلی شے کا تقوم دوسری کی بعض اجزاء سے ہوا اور دوسری بات یہ ہے کہ پہلی شے دوسری شے کے بعض اجزاء کے ساتھ جمع نہ ہوگا بہرحال جب یہ اصطلاح طے ہوچکی، تو اس سے یہ بات بھی ظاہر ہوگئی کہ

شے کے مادے سے کبھی مراد وہ جزء ہوتا ہے جو شے کی صورت کو قبول کرتا ہے، اور کبھی اس سے مراد شے کا وہ جزء ہوتا ہے جس میں یہ بات ہوتی ہے کہ کسی دوسری شے کو قبول کرلے، مثلاً پانی کا کوئی جزء جب ہوا ہو جائے یعنی پانی کا وہی جزء جو آبی صورت کو قبول کئے ہوئے تھا ہوائی صورت کی قبول کرنے والا ہو گیا اس لئے اسی آبی جزء کو اس ہوا کا مادہ قرار دیا جائے گا۔

اب ان سب باتوں کے بعد ہم کہتے ہیں کہ مواد (یعنی علل مادی) کا پہلے معنے کے حساب سے متناہی ہونا، تو ظاہر ہے اس لئے کہ ہر قبول کرنے والے جزء کے لئے اگر کوئی دوسرا قبول کرنے والا جزء نکلتا چلا آئے گا، اور یہ سلسلہ یونہی لامتناہی چلا جائے گا، تو اس کا لازمی نتیجہ یہ ہے، کہ ایک ہی ماہیت کے اجزاء غیر محدود اور لامتناہی ہو جائیں گے، اور یہ محال ہے، رہا ثانی الذکر معنے کے رو سے مادے کی محدودیت اور اس کا متناہی ہونا، تو اس کی تقریر یہ کی جا سکتی ہے، کہ ہوائی مادے کے لیے جب یہ ممکن ہے کہ وہ آبی صورت کو قبول کرے، تو اسی طرح یہ بھی جائز ہونا چاہئے کہ پانی کا مادہ ہوائی صورت کو قبول کرے بہر حال جب ان میں سے ہر ایک دوسرے کے ساتھ بدل سکتے ہیں اور ایسا جب ہو سکتا ہے تو ان دو نوعی حقیقتوں (یعنی پانی و ہوا) میں سے کسی ایک کے متعلق یہ حکم نہیں لگایا جا سکتا، کہ دوسرے کا مادہ اس کا زیادہ مستحق ہے کہ پہلے کا مادہ بن جائے بلکہ نوعیت میں بھی ایک کو دوسرے پر کسی قسم کا تقدم حاصل نہیں ہے البتہ یہ ہو سکتا ہے، کہ پانی کے کسی شخصی فرد کو اپنی خصوصیت شخصی کی بنیاد پر ہوا کے کسی شخصی فرد پر تقدم حاصل ہو اور ہم اس کو ناجائز نہیں ٹھیراتے ہیں کہ بایں معنے ہر مادے کے لئے اگر کوئی دوسرا مادہ غیر متناہی مرتبے تک ثابت کیا جائے، یعنی ہر شخصی فرد ظاہر ہے، کہ کسی دوسرے شخصی فرد ہی سے پیدا ہوتا ہے، جس کا وجود اس سے پہلے ہوتا ہے، کیونکہ ان شخصی افراد کا حال بالکل حرکت قطعیہ کے ان شخصی افراد کے مانند ہوتا ہے جو باہم اکھٹے نہیں ہوتے، اور یہ اگر ختم نہ ہوں بلکہ ان کا سلسلہ یونہی لاانتہا طور پر جاری رہے، تو اس میں کوئی حرج نہیں ہے، نہ اس کو ممتنع اور محال سمجھا جاتا ہے،

باقی صوری علل و اسباب کا متناہی ہونا، تو اس کو دو طریقوں سے ثابت

کیا جا سکتا ہے، ایک طریقہ تو یہ ہے، کہ جب آخری صورت اپنے ماسبق والی صورت کی علت ہوتی ہے تو اب صوری علت کو متناہی نہ مانا جائے گا، تو لازم آتا ہے کہ علل و اسباب کی انتہا نہ ہو دوسرا طریقہ یہ ہے، کہ صورت کا شمار چونکہ ماہیت کے اجزا میں کیا جاتا ہے، پس اگر یہ غیر متناہی ہوگی تو ماننا پڑے گا، کہ ایک ماہیت کے اجزا لامتناہی اور غیر محدود ہوں جو محال ہے،

ہدایت

کسی شے کے ہونے کا امکان جس چیز میں ہو، یعنی جس کو شے کا مادہ کہتے ہیں، اس کی دو قسمیں ہیں، جس کی وجہ یہ ہے، کہ کسی شے کے ہونے کا امکان جس چیز میں ہوتا ہے، اس میں جب کوئی صفت پیدا ہوگی، تو صفت کی اس پیدائش کی وجہ سے آیا کسی ایسی بات کا زائل ہونا ضروری ہوگا جو پہلے سے اس میں موجود تھی یا ایسا نہیں ہوگا اگر ایسا ہونا ضروری نہ ہوگا، تو یہ پیدا ہونے والی صفت اس شے کے قوام عطا کرنے والی یعنی اس کی مقوم نہ ہوگی، کیونکہ اگر وہ اس کی صورت ہوگی، تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ وہ جس میں کسی شے کے ہونے کا امکان تھا، اس امکان کا حامل اس صفت کی پیدائش سے پہلے کسی دوسری صورت کی محتاج تھی، ایسی صورت کی جو اس کی مقوم ہو، پھر یہ صورت اس پیدا ہونے والی صورت کے ساتھ باقی رہتی ہے یا نہیں اگر باقی رہتی ہے، تو اس کے معنے یہ ہوئے کہ امکان کا جو حامل تھا اس کا تقوم اسی صورت سے ہوتا ہے، ظاہر ہے کہ پھر یہ پیدا ہونے والی صورت بے ضرورت ہو جاتی ہے، اور امکان کے اس حامل کو اس کی حاجت باقی نہیں رہتی نتیجہ یہ ہوا کہ یہ پیدا ہونے والی صفت صورت نہیں، بلکہ اب عرض قرار پائے گی،

اور اگر اس صفت کی پیدائش سے پہلی صورت کا زوال ضروری ہو جاتا ہے، یعنی وہ پہلی صورت جس سے اس شے کی تقویم ہوئی تھی بہر حال اگر ایسا ہوگا، تو اس وقت اس صفت کی پیدائش ظاہر ہے کہ ایک شے کے زوال کی موجب ٹھیری، حالانکہ فرض یہ کیا گیا تھا وہ ایسی نہیں ہے، پس ثابت ہوا کہ ہر وہ صفت جو کسی محل میں پیدا ہو، اور اس محل سے کسی صفت کا ازالہ اس کی وجہ سے نہ ہو، اس کا شمار صورتوں میں نہیں، بلکہ اعراض میں کیا جائے گا، اور یہ بتایا جا چکا ہے، کہ شے کے صفات اگر بیرونی موثرات کے نتائج نہ ہوں، یعنی ان کا وجود بالقسر نہ ہو، یا ان کا وجود بالعرض ہو یعنی

ذات کا اقتضاء نہ ہو، تو پھر ضرور ہے، کہ ایسے صفات بالطبع قرار دیے جائیں گے، یعنی ان کو طبیعت کا اقتضاء سمجھا جائے گا، پس ناگزیر ہے کہ یہاں ایک ایسی صورت ہو، جس سے اس محل کی تقویم ہوتی ہو، اور اس عرض کی بھی وہی مقتضی ہو، گویا صورت تو اس محل کے لئے کمال اول ہوگی، اور اس عرض کو کمال ثانی قرار دیا جائے گا، اور تمام صورتوں کا یہ کلی قاعدہ ہے کہ فطرۃً وطبعاً وہ اعراض کے ذریعے سے کمالات کے حصول کی طرف مائل ہوتی ہیں، الّا یہ کہ کوئی مانع پیش آجائے یا کوئی شرط نہ پائی جائے۔ مانع کی مثال وہ اعراض ہو سکتے ہیں جن سے کمالات کا ازالہ ہوتا ہے، اور شرط کی مثال یہ ہو سکتی ہے، کہ مثلاً آفتاب کی روشنی کے میسر نہ آنے کی وجہ سے تخم کی بالیدگی نہیں ہوتی،

پھر یہ یاد رکھنا چاہیے، کہ جب یہ کمالات حاصل ہو جاتے ہیں، تو اب یہ ناممکن ہے، کہ اس وقت تک کوئی انقلاب آئے جب تک کہ ان کمالات سے رخ پھیر کر پھر شے کا رجحان نقص اور کاہیدگی کی جانب نہ ہو، اس لئے کہ ایک ہی طبیعت کے لئے یہ محال ہے کہ آن واحد میں اس کا رجحان ومیلان بھی ایک چیز کی طرف ہو، اور اسی وقت وہ اس سے روگرداں بھی ہو، پس دلیل سے یہ بات ثابت ہو گئی، کہ کسی محل میں جب کسی ایسی صفت کی پیدائش ونمود ہو، کہ اس کی وجہ سے کسی شے کا زوال محل سے نہ ہوتا ہو، تو ایسی صفت کی طرف محل بالطبع متحرک ہوتا ہے، اور جب اس صفت تک محل کی رسائی ہو جاتی ہے، تو پھر یہ ناممکن ہے کہ محل اس سے منتقل ہو کر جدا ہو، مثال سے اس کو یوں سمجھ سکتے ہو کہ بچہ جوانی کی طرف حرکت کرتا ہے، پھر کیا مرد جوان ہو چکنے کے بعد یہ ممکن ہے کہ وہ نطفے کی حالت کی طرف منتقل ہو،

ایک مشکل کی گرہ کشائی

اس مقام پر شفا میں ایک دشواری پیش کی گئی ہے، جس کی تقریر یہ ہے کہ ایسا نفس جو ہر قسم کے اعتقادات سے خالی تھا، بسا اوقات بعض مسائل کے متعلق غلط اعتقاد اپنے اندر پیدا کرتا ہے، ایسی صورت میں ظاہر ہے کہ ان غلط اعتقادوں کی وجہ سے اس نفس میں کوئی کمال پیدا نہیں ہوتا، پس تمہارا یہ کلیہ ٹوٹ جاتا ہے کہ کسی محل میں جب کوئی ایسی صفت حاصل ہوگی، جس کی وجہ سے کسی امر کا زوال محل سے نہ ہوتا ہو تو یہ اس محل کی تکمیل ہوگی،

میں کہتا ہوں کہ غلط اعتقاد کا حصول بھی بعض سادہ نفوس کے لئے ایک قسم کا کمال ہی ہے، کیونکہ بہر حال یہ غلط اعتقاد بھی ایک وجودی صفت ہے، اور وجود عدم سے بہر صورت بہتر اور خیر ہے، اس اعتقاد میں برائی اگر ہے تو وہ یہی ہے کہ عقلی قوت کے لئے جو بات باعث کمال ہے، اس کمال کی استعداد اور صلاحیت اس اعتقاد کی وجہ سے خراب بلکہ باطل ہو جاتی ہے ٹھیک اس کی مثال ان زہریلی کیفیتوں جیسی ہے، جو بجائے خود کسی خاص عنصر کے لئے کمال ہیں، لیکن حیوانی صورت کے لئے آفت بلکہ ایسے تمام صفات جو برے اور مذموم ہیں، مثلاً ظلم حرص وغیرہ یہ سب نفس کی بعض قوتوں کے لئے کمالات ہیں، لیکن تمام قوتوں پر نفس کی جو قوت سب سے زیادہ غالب ہے یعنی عقلی قوت اس کے لیے یہ البتہ باعث نقصان ہوتے ہیں مثلاً جہل مرکب ہی کو لیجئے عقلی صورت، اور وجودی صفت ہونے کی وجہ سے اس عقل ہیولانی کے لئے جو تخئیلی ہیئت کے ساتھ متصف ہوتی ہے، اس کے لئے جہل مرکب بھی کمال ہے، ہاں جس جہل میں کمالیت کا کوئی پہلو نہیں ہے وہ صرف جہل بسیط ہے لیکن وہ صفت ہی نہیں ہے، بلکہ صفت (علم) کے عدم کا نام جہل بسیط ہے۔ (یہ تو مادے کی پہلی قسم کا بیان تھا) باقی دوسری قسم یعنی جس صفت کی پیدائش کی وجہ سے کسی شے کا زوال محل سے ضروری ہو، تو ایسی صفت کبھی تو وہ صورت ہوتی ہے جس سے شے کی تقویم ہوتی ہے، یعنی صورت مقومہ ہوتی ہے، مثلاً جب کسی محل میں ہوائی صورت کی پیدائش ہو گی تو اس محل سے ظاہر ہے کہ مائیت (پانی پن) کا ازالہ ضروری ہو گا، اور کبھی ایسی صفت صرف کوئی کیفیت ہوتی ہے مثلاً سیاہی جب محل میں پیدا ہو گی، تو سفیدی کا زوال اس سے ضروری ہے، اور کبھی کمیت (مقدار) یا شکل وغیرہ ہوتی ہے اور یہ سب باتیں بدیہی ہیں، الحاصل اس قسم کے متعلق بعضوں نے جو یہ حکم لگایا ہے کہ اس میں قانون انعکاس کا ہونا ضروری ہے یعنی مادہ جب آبی حالت کو چھوڑ کر ہوائی حالت اختیار کرتا ہے، تو اس کا انعکاس یعنی ہوائی حالت کو چھوڑ کر آبی حالت کی طرف منتقل ہونا بھی ضروری ہے، بخلاف پہلی قسم کے کہ اس میں یہ قانون نہیں چلتا، اس لئے کہ شے کی ماہیت میں نہ انقلاب ہو سکتا ہے، اور نہ تغیر و تبدل، الغرض کہ میرے بیان سے

یہ بات ثابت ہوئی کہ قسم اول کے تحت میں جتنی چیزیں مندرج ہیں، ان میں انقلاب محال اور ممتنع ہے، اور جتنی باتیں قسم دوم کے ذیل کی ہیں ان میں انقلاب ضروری اور واجب ہے،

مگر کہنے والا کہہ سکتا ہے کہ حصر کا یہ دعویٰ غلط ہے، اس لئے کہ عناصر سے جن چیزوں کی آفرینش اور تکوین ہوتی ہے ان کو قسم اول میں نہیں شمار کیا جاتا، کیونکہ اس قسم میں انعکاس کا قانون ناجائز تھا، اور ان چیزوں میں انعکاس کا قاعدہ زوروں سے جاری ہے، اس لئے کہ عناصر جس طرح حیوان نبات وغیرہ بنتے ہیں اسی طرح یہ دونوں یعنی حیوان اور نبات عناصر کی شکل بھی اختیار کرتے ہیں، اور جس طرح قسم اول میں وہ شریک نہیں ہیں، اسی طرح قسم دوم میں بھی یہ داخل نہیں ہوسکتیں، کیونکہ اس قسم کی خصوصیت یہ ہے کہ طاری ہونے والی صفت کے لئے ضروری ہے کہ اس سے کسی ایسی صفت کا ازالہ ہوتا ہو، جو محل میں پہلے سے موجود تھی، اور ان کا حال ایسا بھی نہیں ہے، اس لئے کہ ان کی پیدائش سے کسی ایسی صفت کا زوال نہیں ہوتا، جو ان کی ضد ہو، اس اعتراض کا جواب یہ ہے ایک مفرد عنصر میں اسکی صلاحیت نہیں ہوتی کہ وہ مثلاً حیوانی صورت کو قبول کرے، بلکہ اس میں یہ صلاحیت واستعداد اسی وقت پیدا ہوتی ہے، جب پہلے کوئی مزاجی کیفیت بھی اس میں پیدا ہولے، اور ظاہر ہے کہ مزاجی کیفیت سے اس کیفیت کا ازالہ ہوجاتا ہے، جس کو کیفیت صرفہ کہتے ہیں (یعنی عناصر کی باہمی آمیزش وامتزاج سے پیشتر ان کی اپنی اپنی جو خالص کیفیت ہوتی ہے) اور یہ کیفیت بہت قوی کیفیت ہوتی ہے، ایسی صورت میں مزاجی کیفیت اور کیفیت صرفہ میں وہی نسبت ہوگی، جو اس قسم والوں میں ہوتی ہے جن میں استحالے[1] کا قانون جاری ہوتا ہے پس انعکاس کا قانون بھی یہاں درست ہوگا اور جب مزاج کا حصول ہولے گا تو حیوانی صورت کا قبول کرنا یہ اس مزاج کا کمال ہوگا، گویا لڑکا جیسے جوان ہوگیا، ناگزیر طور پر وہ (لڑکا) اس کی طرف (جوانی کی طرف)

---

[1] طبیعیات کی اصطلاح میں ایک حال سے منتقل ہوکر دوسرے حال میں جسم کا پہنچنا، مثلاً سردی سے منتقل ہوکر پانی کا گرم ہونا اس کو استحالہ کہتے ہیں ۱۲

طبعاً متحرک ہوگا، لیکن جوانی سے پھر پلٹ کر پہلی حالت (لڑکپن) کی طرف حرکت نہیں کرسکتا، کیونکہ حیوانیت میں ایسی حرکت کبھی واقع نہیں ہوسکتی کہ اس حرکت کا اختتام صرف سادہ مزاج کے حصول پر ہو جائے مثلاً جوان حرکت کرکے لڑکا اور شکم کا بچہ نہیں بنتا گویا حیوان کی پیدائش اور تکون میں ان دونوں قسموں کا مجموعہ پایا جاتا ہے جن کا ذکر کیا گیا، پس یہ صورت ان دو قسموں سے کوئی جدا صورت ثابت نہ ہوئی،

مادے کی دوسری تقسیم

اس تقسیم کو اس طرح بیان کرتے ہیں، کہ صورت کی جو چیز حامل ہوتی ہے (یعنی مادہ) اس کے متعلق دیکھنا چاہئے کہ آیا وہ بذات خود اس کی حامل ہے، یا اس میں غیر کی بھی شرکت ہے جس میں غیر کی شرکت نہ ہو اس کی مثال صورت جسمانیہ ہے، کہ ہیولیٰ یکہ وتنہا اس کا حامل ہے، اور جس میں غیر کی شرکت ہوگی، تو ضرور ہے، کہ ان شرکاء میں باہمی اجتماع اور ترکیب ہوگی، پھر یہ ترکیب استحالے کے ساتھ ہوگی یا اس کے ساتھ نہ ہوگی، پھر جس میں استحالہ ہوگا تو دیکھنا چاہئے کہ اپنی غایت اور نتیجے تک اس کی رسائی ایک ہی استحالے کے ذریعے سے ہوتی ہے، یا یہ رسائی بہت سے استحالوں کے بعد میسر آتی ہے، پھر جس میں استحالے کا اعتبار نہیں کیا جاتا ہے، اس کی مثال قیاس اور دلیل کی وہ ہیئت ہے جو مقدمات کے جمع ہونے سے حاصل ہوتی ہے، یا اکائیوں کے اکٹھے ہونے سے عددی ہیئت جو پیدا ہوتی ہے پھر کبھی یہ ہیئت محض انھی اکائیوں تک محدود رہتی ہے، جیسا کہ ان مثالوں کا حال ہے اور کبھی ان میں محدود نہیں ہوتی مثلاً فوج کی جو حالت ہے،

ایک مشرقی سوجھ

میں کہتا ہوں کہ غور وفکر سے جو کام لیتے ہیں وہ سمجھ سکتے ہیں کہ ہر ایسا مادہ جس میں کسی صفت کی پیدائش کے وقت کسی قسم کا استحالہ نہ واقع ہوتا ہو، ایسا مادہ کبھی کوئی کامل اور محصل حقیقت نہیں ہوسکتا، اور یہ کہ ہر ایسی چیز جس کی طبیعت کامل اور محصل ہو، وہ کسی دوسری چیز کا مادہ اس وقت تک نہیں بن سکتی جب تک کہ اس کی طبیعت زوال پذیر نہ ہو سکے، اور اسی سے یہ بات بھی سمجھی جا سکتی ہے، کہ عناصر کے لئے یہ ضروری ہے کہ بیرونی موثرات کے اثر سے

ل اس کی تعریف پہلے گذر چکی ۱۲

(یعنی قاسر کے اثر سے) اس کی صورت زائل ہو جائے، کہ اسی کے بعد وہ کسی دوسری صورت مثلاً معدنی، یا نباتی یا حیوانی وغیرہ صورتوں کے مادے بن سکتے ہیں کیونکہ کبھی کوئی چیز اس شے کے جانب حرکت نہیں کر سکتی، جو طبیعت کے لحاظ سے اس کی ضد اور مخالف ہو، البتہ کمال ونقص، قوت وضعف سے جب اس کا تعلق ہو، تو اس وقت وہ ان امور کی طرف حرکت کر سکتی ہے جن سے اس کی تکمیل ہوتی ہو، یا طاقت میں اضافہ ہوتا ہو، مثلاً آتشی ہونا یعنی (ناریت) یہ حیوانی صورت کی ضد ہے، کیونکہ ناریت کا شمار تو ان چیزوں میں سے ہے جو حیوانی صورت کو جلا دیتی ہیں، بگاڑ دیتی ہیں، یہی حال آبی صورت کا ہے، کہ جب اس کو حیوانی صورت پر غلبہ حاصل ہوتا ہے، تو اس کو ڈبو دیتی ہے، تباہ کر دیتی ہے اور یہی حال دوسرے عناصر کا ہے، پس عناصر کے بعض افراد ہوں، یا ان کے کل افراد ان میں سے کسی کی حرکت حیوانی صورت کی طرف خود نہیں ہو سکتی ہے، بلکہ یہ حرکت دراصل اس مادے میں واقع ہوتی ہے، جو ان عناصر سے خالی ہو کر قوت محرکہ کے ذریعے سے جو اس حرکت کی فاعل ہے صورت کمال مثلاً (صورت حیوانی) کی طرف منتقل ہوتا ہے اور اس حرکت کی پیدا کرنے والی قوت کے لئے ناگزیر ہے، کہ وہ کوئی جوہری قوت ہو یعنی مزاجی کیفیت کو یہ قوت قرار دینا، جیساکہ بعضوں نے خیال کیا ہے، صحیح نہیں ہے، شفاء وغیرہ کتابوں سے یہی معلوم ہوتا ہے، کیونکہ قاعدہ یہ ہے کہ کسی عرضی کیفیت سے کوئی جوہری فعل صادر نہیں ہو سکتا، اور مادے کی یہ حرکت جو فوقانی سمت کی جانب ہوتی ہے اس میں اس قوت کی حیثیت وہ نہیں ہوتی، جو استعداد اور صلاحیت پیدا کرنے والی چیزوں کی ہوتی ہے، یا اس قوت کی حیثیت محض آلۂ حرکت کی بھی نہیں ہے، بلکہ گفتگو خود اس قوت کے متعلق ہے، جو اس حرکت کی فاعل اور اس کی پیدا کرنے والی ہے، یعنی وہ کوئی عرضی امر نہیں ہو سکتا، نیز ایک بات اور بھی یہ ہے کہ عرض کا وجود ہمیشہ کسی جوہری صوری امر کے وجود کا تابع ہوتا ہے، اس لئے عناصر کی صورتیں اس کا زیادہ استحقاق رکھتی ہیں کہ اپنی کیفیتوں کے ذریعے سے خود کسی کام اور فعل کو انجام دیں، اور خود حرکت کو پیدا کریں کیونکہ عنصری صورتوں کی کیفیتیں گویا ان کے اعمال وافعال کے لئے بمنزلۂ آلہ اور اوزار کے ہیں جیساکہ میل[1] کی بحث میں تم کو بتایا گیا ہوگا، بہرحال عناصر کی ان صورتوں کے متعلق ہم یہ

[1] میل علم حرکت کی اصطلاح ہے، حرکت کی بحث میں اس کی تفصیل آگے آئے گی ۱۲

ثابت کر چکے کہ نہ ان کے بعض افراد، اور نہ کل، مادے کی اس حرکت کو پیدا کر سکتے ہیں جو حیوانیت کی طرف ہوتی ہے، تو اس کا لازمی نتیجہ یہ ہے، کہ عناصر کے مادوں میں کوئی ایسی صورت ہوتی ہے جو حیوانی کمال کی طرف متحرک ہوتی ہے (لیکن یکایک نہیں بلکہ) معدنی اور نباتی کمالات اور درجوں کو طے کرنے کے بعد حیوانی کمال تک پہنچتی ہے، اور یہ صورت عناصر کی نوع کے نیچے نہیں بلکہ جنس کے نیچے مندرج ہوتی ہے، (اور میں نے جو کہا کہ یکایک ایسا نہیں ہوتا اس کی وجہ یہ ہے) کہ کوئی سی طبیعت ہو کمال کے مدارج تک پھلانگ مار کر نہیں پہنچتی ہے، بلکہ کسی کمال تک پہنچنے کے لئے ضروری ہے کہ اس کے نیچے جو مراتب ہیں ان سے پہلے گذرے، یہاں سے یہ بات بھی معلوم ہوئی کہ حرکت مقولۂ جوہر میں واقع ہوتی ہے، اور یہ کہ کائنات کی ہر ہستی اپنی اپنی طبیعت اور فطرت کے اقتضاء سے ملکوت اعلیٰ کی جانب اس وقت تک متوجہ رہتی ہے، جب تک کوئی روکنے والا ان کے اس توجہ میں مانع نہ بن جائے، غایت کی بحث میں انشاء اللہ ایسے مباحث آئیں گے جن سے یہ مسئلہ خوب واضح ہو جائے گا،

فصل

کسی بسیط حقیقت کے لئے کیا یہ جائز ہے کہ وہ قابل بھی ہو اور فاعل بھی؟

حکماء کے متعلق عام طور سے یہی مشہور ہے، کہ شئے واحد میں مطلقاً اس کی گنجائش نہیں کہ بحیثیت شئے واحد ہونے کے وہ فاعل بھی ہو، اور قابل بھی، حیثیت کی قید اس لئے لگائی جاتی ہے تاکہ مثلاً آگ جو اپنی صورت کی حیثیت سے حرارت اور گرمی پیدا کرنے کا کام کرتی ہے اور اپنے مادے کے اعتبار سے اسی حرارت اور گرمی کو قبول بھی کرتی ہے، اس نظریے کی عامیانہ تعبیر یہی ہے، لیکن اس میں جو نقص ہے اس کا ذکر عنقریب آئے گا۔ بہر حال یہ تو قدیم حکماء کا وہ خیال ہے، جو عموماً ان کی جانب منسوب کیا جاتا ہے مگر متاخرین اس سے بالکل مخالف ہیں، اور ٹھیک جس طرح قدیم حکماء مطلقاً اس کو ناجائز قرار دیتے ہیں، متاخرین مطلقاً اس کے جواز کے قائل ہیں لیکن تحقیق یہ ہے، کہ اثر پذیری، اور انفعال اگر قبول کا ترجمہ ہے، تو ظاہر ہے، کہ شئے خود اپنی ذات سے متاثرہ منفعل نہیں ہو سکتی،

اور اگر شے کسی صفت کی قابل ہے، یعنی بجائے ذات کے مقبول کوئی ایسی صفت ہے جس سے شے قابل کے کمال میں اضافہ ہوتا ہے، تو اس صورت میں بھی اس کے جواز کی کوئی اشکال نہیں ہے اس لئے کہ شے کی تکمیل یا کمال میں اضافہ خود اپنی ذات سے نہیں ہو سکتا، لیکن اگر یہ صفت کوئی کمالی صفت نہیں ہے بلکہ صرف اس سے قابل متصف ہوتا ہے، تو اس وقت یہ ظاہر ہے کہ اس صفت کا مرتبہ موصوف کی ذات کے مرتبے کے بعد ہو گا، ایسی صورت میں یہ جائز ہو گا کہ شے ایسی بات کو چاہے، جو اس کے ذات کے لوازم میں ہو اور اس سے جدا ہو کر نہیں پائی جاتی ہو، الغرض کسی قسم کی ماہیت ہو، اس کا تعلق ان صفات سے جو اس سے پیدا ہوتے ہیں اور اس کے ساتھ قائم ہوتے ہیں ایک ہی نوعیت کا ہوتا ہے، یعنی ان لوازم کے قابل بننے اور فاعل ہونے دونوں باتوں کی حیثیت ایک ہی ہوتی ہے شیخ نے تعلیقات کے مختلف مقامات میں اس کی تصریح بھی کی ہے، لکھتے ہیں،

"بسیط سے جو نکلے، اور بسیط میں جو قائم ہو، یہ دونوں ایک ہی چیز ہوتی ہے"

اور یہ بات کچھ بسیط ماہیتوں کے ساتھ مخصوص نہیں ہے، بلکہ مرکب کے لئے بھی جائز ہے، کہ اس کی کوئی ایسی طبیعت ہو جس کے ساتھ ایسے لوازم ہوں، جن کے ساتھ اس کا تعلق نہ تو اثر پذیری اور انفعال کے طور پر ہو، اور نہ یہ تعلق استکمالی ہو، یعنی اس مرکب ماہیت میں ان لوازم کی وجہ سے کسی کمال کا اضافہ ہوتا ہو، اور شیخ نے جو یہاں صرف بسیط ہی کا ذکر کیا، اس سے غرض شاید یہ ہو، کہ فاعل ہونے اور قابل ہونے کی وجہ سے حیثیت کے اختلاف کا نہ پیدا ہونا زیادہ ظاہر ہے۔

اور واقعہ یہ ہے کہ وجود کے لوازم کا حال بھی ماہیتوں کے لوازم ہی کا سا ہے، کیونکہ ان میں بھی فاعل اور قابل دونوں ایک ہی حیثیت سے ایک ہی شے ہوتی ہے، مثلاً گرمی کے ساتھ آگ کا، اور رطوبت و تری کے ساتھ پانی کا، کثافت کے ساتھ مٹی کا جو تعلق ہے، اور یہی حال مرکبات کا بھی اپنے خواص اور لوازم سے متعلق ہے، اور مادے کی حاجت ان میں اگر ہوتی ہے، تو صفات کی پیدائش اور حدوث کے لئے، یا کمالات کے اضافے کے لئے، الغرض مثلاً آگ ہی

کو لو، یہ اپنی حقیقت اور صورت کے اعتبار سے یقیناً مادے کی محتاج ہوتی ہے، لیکن اپنے گرم ہونے میں اس کو مادّے کی کیا ضرورت ہے، میری مراد یہ ہے کہ آگ کے آگ ہونے اور گرم ہونے کے درمیان مادّے کی کوئی ضرورت نہیں ہے، جس طرح فاعل اور فاعل کے لوازم کے درمیان مادّے کی ضرورت نہیں ہوتی، پس آگ کو اگر فاعل اور قابل کے بغیر فرض کیا جائے تو یقیناً اس وقت بھی، وہ گرم ہی رہے گی،

بہر حال جو لوگ اس کے قائل ہیں کہ ایک ہی شے ایک ہی حیثیت سے فاعل اور قابل نہیں ہو سکتی، وہ اپنے دعوے کے ثبوت میں دو دلیلیں پیش کرتے ہیں پہلی دلیل یہ ہے کہ قبول کرنا، اور فاعل ہونا، یہ دو مستقل اثر ہیں پس ایک ہی چیز سے ان کا صدور نہیں ہو سکتا، امام رازی نے اس پر یہ اعتراض کیا ہے کہ میں یہ بیان کر چکا ہوں کہ اثر قبول کرنا، اور اثر ڈالنا، یعنی متاثریت اور موثریت یہ دونوں وجودی صفات نہیں ہیں، اور جب وجودی نہیں ہے، تو کسی سبب اور علت کی جانب انھیں احتیاج کیوں ہوگی، اور بالفرض اگر ان کو ہم وجودی صفات ہی مان لیں جب بھی ہم اس مقدمے کو نہیں مانتے کہ کسی ایک شے سے دو اثر کا صدور ناممکن ہے، میں کہتا ہوں امام رازی کے یہ دونوں اعتراضوں کا جواب دیا جا سکتا ہے پہلے اعتراض کے متعلق ہم یہ کہتے ہیں کہ فائدہ پہنچانا، اور فائدہ حاصل کرنا یعنی افادے اور استفادے کا وجودی ہونا ایک بدیہی بات ہے، اس کا انکار کرنا صرف زبردستی اور مکابرہ ہے، باقی ان کے اعتباری ہونے پر جو یہ دلیل قائم کی جاتی ہے، کہ اگر تاثیر (اثر کرنا) کوئی وجودی چیز ہوگی، تو پھر یہ بھی کسی دوسری تاثیر کی محتاج ہوگی جو پہلی تاثیر اور اس کے فاعل اور سبب کے درمیان واقع ہوگی، اس مغالطے کا حل وہی ہے جس کا تذکرہ وجود اور وحدت وغیرہ کے سلسلے میں پہلے کیا گیا ہے،

اور دوسرے اعتراض کے متعلق اصل حال اس وقت واضح ہوگا جب اس مسئلے کا ذکر آئے گا کہ شے واحد سے ایک ہی چیز صادر ہو سکتی ہے یا ایک ہی چیز سے بہت سی چیزیں پیدا ہو سکتی ہیں، عنقریب یہ بحث آئے گی وہیں اس کی تفصیل کی جائے گی، ایک اور اعتراض اس پر نقض[1] کے طور پر بھی امام نے کیا ہے یعنی

[1] یہ فن مناظرہ کی اصطلاح ہے، جس میں دکھایا جاتا ہے کہ دلیل کے جاری ہونے کے باوجود دعوی ثابت نہیں ہوتا ۱۲

کہا جائے گا کہ تم نے جو دلیل پیش کی ہے اگر وہ درست ہے، تو چاہئے کہ شے واحد (جس طرح ایک ہی چیز کی قابل اور فاعل نہیں ہوسکتی اسی طرح) ایک چیز کی قابل کسی دوسری چیز کی بھی فاعل نہیں بن سکتی، اور اس نقض کو اٹھانے کے لئے اگر یہ کہا جائے گا کہ جہت اور حیثیت کے اختلاف سے ایسا ہوتا ہے، (یعنی شے فاعل تو اپنی ذات کی حیثیت سے ہوتی ہے، اور اس کے قابل ہونے کی حیثیت دذات نہیں) بلکہ معلول کو جو وجود بخشتا ہے اس کے تاثیر کا نتیجہ یہ ہے کہ وہ قابل بنتی ہے، میں کہوں گا، تو یہی بات شے واحد کے فاعل ہونے اور قابل ہونے کے متعلق بھی کہی جاسکتی ہے اس پر اگر تم کہو کہ شے خود اپنی ذات سے ظاہر ہے کہ متاثر نہیں ہوتی میں کہوں گا، کہ یہی تو مسئلے کی بنیاد ہے، اور گفتگو کا پہلا بنیادی جز یہی ہے، آخر کیوں ایسا نہیں ہوسکتا، کیا طبیعت اپنا خود علاج نہیں کرتی اگر اس پر یہ کہا جائے کہ حیثیت اور جہت کی اتحاد کی بنیاد پر یہاں گفتگو ہو رہی ہے، تو ہم کہیں گے کہ پھر یہ قیدہی سرے سے لغو ہے اس لئے کہ حیثیت اور جہت کا اتحاد کہیں بھی نہیں ہوسکتا کیونکہ جتنے مفہومات ہیں معنے کے روسے باہم سب ہی مختلف ہوتے ہیں، انتہیٰ امام رازی کا کلام ختم ہوا،

اب میں کہتا ہوں کہ شے کا کسی ایک چیز کے لئے قابل ہونا اور دوسری چیز کا فاعل ہونا، یہ ایسی بات ہے، جس کو حکماء بسیط امور میں کبھی جائز نہیں قرار دیتے اور جب یہ جائز نہیں ہے، تو نقض ہی کیا وارد ہوگا، کیونکہ نقض کا مادہ یعنی جہاں دلیل جاری کی گئی ہے، بجائے خود ہی صحیح نہیں ہے، اور اس قاعدے کو توڑنے کے لئے یہ جو وہم پیدا ہوتا ہے، کہ حکماء واجب اور تمام ممکنات کے درمیان عقل کو واسطہ قرار دیتے ہیں یعنی کہتے ہیں کہ واجب سے عقل اثر کو قبول کرتی ہے، اور ممکنات میں خود اثر پیدا کرتی ہے، گویا واجب کی قابل اور ممکنات کی فاعل ہے، لیکن واقعہ یہ ہے کہ یہاں معلول اس لئے موجود نہیں ہوتا کہ اس میں وجود کے قبول کرنے کی صلاحیت تھی یا یہ کہ وجود سے محل چونکہ متاثر ہوا اس لئے معلول موجود ہوا۔ بہرحال معلول کے موجود ہونے کی صورت میں نہ قابلیت ہے اور نہ مقبولیت ہے، اور نہ یہاں کسی کی اثر پذیری ہے، جیسا کہ وجود کے مباحث کے سلسلے میں یہ باتیں گذر چکی ہیں، بلکہ یہاں اصل واقعہ یہ ہوتا ہے، کہ خود وجود ہی مجعول اور

واجب کا مخلوق ہوتا ہے نہ کہ ماہیت وجود سے موصوف ہوتی ہے، اور وجود کو ماہیت قبول کرتی ہے واقعہ تو صرف اسی قدر ہے، باقی اس کا انکار نہیں کیا جا سکتا، کبسا اوقات "ممکن موجود" کو ذہن اپنی تحلیلی قوت سے دو جزوں کی شکل میں تحلیل کرتا ہے، اور اس کے بعد یہ حکم لگاتا ہے، کہ ماہیت نے وجود کو قبول کیا۔ یا اس کی قبول کرنے والی ہے، لیکن ذہن کا یہ سارا تحلیلی کاروبار اسی شکل میں انجام پاتا ہے، جن کا ذکر پہلے گذر چکا ہے یعنی ذہن پہلے ماہیت کو وجود سے علیحدہ اور مجرد کر کے تصور کرتا ہے، پھر وجود کو ماہیت کے ساتھ جوڑتا ہے پھر وجود سے جدا ہونے کے بعد ماہیت کسی شے کی فاعل کس طرح بن سکتی ہے،

الحاصل یہ بات واضح ہو گئی کہ قبول کرنے کی صفت ماہیت میں محض ذہنی اعتبار کا نتیجہ ہے، اور اسی لئے یہاں جو کثرت بھی پیدا ہوگی وہ ذہنی ہی ہوگی، نہ کہ اس کے سوا، اور جب قابلیت خارجی طور پر ہو گی، تو اس وقت قبول کرنے والے اور جس کو قبول کیا گیا، یعنی قابل اور مقبول کے درمیان کثرت بھی خارجی ہو گی، لیکن قبول کو اثر پذیری اور انفعال کے معنے میں نہ استعمال کیا جائے۔ تو اس وقت ہو سکتا ہے، کہ قبول اور فعل دونوں ایک ہی چیز ہو، رہا نفس خود اپنا علاج جو خود کرتا ہے اس سے جو نقض وارد کیا گیا ہے تو یہ بھی یہاں وارد نہیں ہوتا، کیونکہ یہاں صرف اعتباری ہی مغائرت نہیں ہے، جیسا کہ عاقلیت اور معقولیت میں ہوتی ہے بلکہ معالجے کی صورت میں ایسے دو اعتبار پائے جاتے ہیں، جن کی وجہ سے وہ ذات جو ان سے موصوف ہے اس میں واقعی کثرت پیدا ہو جاتی ہے، مطلب یہ ہے کہ نفس اس حیثیت سے کہ اس میں علاج کا فطری ملکہ ہے، اور معالجے کی جو صورت ہے اس اعتبار سے نفس فاعلی مبدء و سبب ہے، اور اس اعتبار سے کہ نفس ہی میں استعدادی بدنی قوت ہوتی ہے، وہ قابلی مبدء اور قبول کرنے کا منشاء ہے،

دوسری دلیل یہ ہے، کہ قابل کی نسبت مقبول کی جانب امکان کی ہوتی ہے اور فاعل کی فعل کی طرف نسبت وجوب کی ہوتی ہے، کیونکہ کسی شے کا جو فاعل تام و کامل ہوتا ہے، اس کے ساتھ شے کا ہونا لازمی طور پر ضروری اور واجب ہے، اور قابل کو مقبول کے ساتھ لزومی تعلق نہیں ہوتا بلکہ وہ صرف اس کے ساتھ ہوتا ہے،

اور قابل میں مقبول کا ہونا محض ممکن ہوتا ہے، اب اگر ایک ہی شے کسی ایک چیز کی فاعل بھی ہو گی اور قابل بھی، تو گویا اس شے کی نسبت اس چیز کی طرف وجوب کی بھی ہو گی، اور امکان کی بھی، ظاہر ہے کہ دونوں باتوں میں منافات ہے، اور لوازم کی منافات سے ملزوموں کی منافات ثابت ہوتی ہے، میں کہتا ہوں کہ جن صفات کو کوئی محل قبول کرتا ہے، یعنی مقبولات ان کے ہونے کا جن محلوں میں امکان ہوتا ہے اس امکان کے قبول کرنے والے محل اور اس امکان کی استعداد رکھنے والے قوابل، ان میں اور فعالی قوتوں اور اثر کرنے والی طاقتوں کے درمیان بھی منافات ہی کی نسبت ہوتی ہے، یعنی ترکیب خارجی میں تو منافات کی نسبت ہوتی ہے، اور وجود کے امکان کی حامل جو ماہیتیں ہوتی ہیں، ان میں بھی یہی بات پائی جاتی ہے، اس لئے کہ یہ خود اپنی ذات کی حیثیت سے اور ذات کے اقتضاءات کے اعتبار سے وجود اور فعلیت (یعنی کسی امر کے وقوع پذیر ہو جانے کے اقتضاؤں سے بالکل مختلف ہوتی ہیں، اور یہ ترکیب ذہنی میں ہوتا ہے، باقی وجود کے لوازم، یا ماہیات کے لوازم سے اشیاء کا موصوف ہونا تو اس اتصاف میں جو امکانی نسبت پائی جاتی ہے، وہ صرف امکان عام کی اصطلاح کی بنیاد پر ہے، بہر حال میری اس تحقیق کے بعد، وہ اعتراض نہیں وارد ہوتا ہے، جو لوازم ماہیات کو پیش کر کے امام رازی اور صاحب مطارحات کی جانب سے اس مقام پر پیش کیا گیا ہے بلکہ متاخرین کا ایک بڑا گروہ بھی ان دونوں کی تقلید میں اسی نقض کی بنیاد پر اس بات کا مدعی ہو گیا ہے کہ بسیط حقیقت کے لئے یہ ممکن ہے کہ وہ قابل بھی ہو، اور فاعل بھی، اور اس کے جواز بلکہ وقوع پر بھی دلیل پیش کرتے ہیں کہ ماہیتیں ظاہر ہے کہ اپنے لوازم کی علت اور سبب بھی ہوتی ہیں، اور پھر ان ہی لوازم سے موصوف بھی ہوتی ہیں پس فاعل اور قابل دونوں یہاں ایک ہی ہیں لوازم کے لئے ماہیتوں کا علت ہونا، اس کی وجہ تو یہ ہے کہ اگر ملزوم کی خود ذات ان لوازم کی مقتضی نہ ہو گی یعنی خود اپنی ماہیت اور ذات کے لحاظ سے ان لوازم کو نہ چاہے گی تو پھر جائز ہو گا کہ ملزوم کا ثبوت اس طور پر بھی ممکن ہو، کہ اس کے ساتھ لوازم نہیں ہیں یا یوں کہو کہ ملزوم کے لئے ان لوازم سے خالی ہونے کے باوجود ثبوت

اس وقت ممکن ہو گا، جس وقت ان لوازم کے علل و اسباب کو مفقود فرض کیا جائے اور ایسی صورت میں لوازم پھر لوازم ہی باقی نہیں رہتے اور یہ (ہیف) خلاف مفروض ہے یہ تو اس کی دلیل تھی کہ ماہیتیں لوازم کی خود علت ہوتی ہیں، باقی ان ہی لوازم سے ماہیتوں کا موصوف ہونا، تو اس کی وجہ یہ ہے کہ لوازم کا حصول اگر ماہیتوں میں نہ ہوگا، تو پھر کیا اس کے غیر میں ہو گا؟ بہرحال ممکنات کی ماہیتوں ہی میں امکان پایا جاتا ہے، اور باوجود اس کے اس امکان کا ظہور بھی اسی ممکن ماہیت سے ہوتا ہے، گویا امکان اسی سے نکلتا بھی ہے اور اسی میں ہوتا بھی ہے یا مثلاً جفت ہونا یہ صفت چار کی ماہیت سے پیدا بھی ہوتی ہے اور پھر اسی میں پائی بھی جاتی ہے، یا مثلث کی ماہیت سے یہ صفت یعنی اس کے زاویوں کا دو قائموں کے مساوی ہونا، یہ بات اسی سے پیدا بھی ہوتی ہے اور اسی میں پائی بھی جاتی ہے، یہاں یہ سوال نہ اٹھایا جائے کہ یہ ماہیتیں تو مرکب ہوتی ہیں، پس ہو سکتا ہے، کہ ان کا فاعل اور علت ہونے کا منشاء تو ایک جزء ہو، اور قابلیت کا منشاء دوسرا جزء ہو، اور اس بنیاد پر تمہارا دعویٰ ثابت نہیں ہوتا، میں کہتا ہوں کہ ایسا کہنا بوجوہ چند صحیح نہیں ہے، پہلی وجہ تو یہ ہے کہ ہر مرکب میں بسیط کا ہونا ضروری ہے اور ہر بسیط کے لئے بجائے خود کچھ نہ کچھ لوازم ہوتے ہیں کم از کم اس کا شے ہونا یا اس کا ممکن عام ہونا، ان صفات کا ہونا بسیط میں بھی ناگزیر ہے، اور دوسری وجہ یہ ہے کہ مرکب حقیقتوں کے لئے ضروری ہے کہ ان کی کوئی خاص طبعی وحدت ہو، اور اس اجتماع کے وقت جو باتیں اس کو لازم ہوتی ہیں، ان کے لزوم کی علت اس مجموعے کا کوئی ایک جزء نہیں قرار دیا جا سکتا ورنہ پھر ماننا پڑے گا، کہ یہ لوازم اس اجتماع سے پیشتر بھی اس جزء میں پائے جاتے ہیں، اسی طرح مجموعے کے کسی ایک جزء کو قابل بھی نہیں قرار دیا جا سکتا، مثلاً اس کو یوں سمجھ سکتے ہو کہ دو قائموں کے برابر زاویوں کا ہونا اس صفت سے نہ تو مثلث کی صرف سطح موصوف ہو سکتی ہے اور نہ اس کے تینوں ضلع کو اس صفت کا موصوف ٹھیرایا جا سکتا ہے بلکہ سطح اور تینوں اضلاع ان کا مجموعہ بحیثیت مجموعہ ہونے کے اس صفت کا موصوف ہے، اور اس کا فاعل بھی یہی مجموعہ ہے، پس ایک ہی اعتبار سے ایک ہی شے فاعل بھی ہوگئی اور قابل بھی یہی مقصود تھا اس پر یہ بات بھی

دلالت کرتی ہے، کہ باری تعالیٰ عزاسمہ کے لئے انتزاعی صفات (مثلاً واجب ہونا، واحد ہونا) اور ازیں قبیل دیگر صفات بالاتفاق سب کے نزدیک یقیناً ثابت ہوتے ہیں، کیونکہ ذات حق میں جن صفات کا زائد ہونا محال ہے، وہ انتزاعی صفات نہیں ہیں بلکہ کمالی صفات مثلاً علم و قدرت ارادہ وغیرہ جیسے صفات کے لئے یہ ناجائز ہے کہ خدا کی ذات پر زائد ہوں، باقی وجود کا ضروری اور واجب ہونا، یا عالم ہونا، ان صفات سے جو بات سمجھی جاتی ہے اور جو محض انتزاعی امور ہیں ان کا زائد ہونا محال نہیں ہے، اب دیکھو کہ خدا کی ذات باوجودیکہ بسیط ہے، لیکن باایں ہمہ بساطت وہ ان عقلی اعتبارات یعنی انتزاعی صفات کی فاعل بھی ہے اور قابل بھی، نیز معلم اول (ارسطو) اور شیخین یعنی ابوالنصر اور ابوعلی وغیرہ کا مشہور مذہب خدا کے علم کے متعلق یہ ہے کہ اشیاء کا علم اور ان کا تعقل خدا کو جو ہوتا ہے، اس کی صورت یہ ہے، کہ ذات حق میں ایسی صورتیں پائی جاتی ہیں، جو ان اشیاء کے مطابق ہوتی ہیں، اور ظاہر ہے کہ جو صورتیں ممکنات کے مطابق ہیں، وہ حق تعالیٰ کی ذات کی مخالف ہیں مگر باوجود اس کے اشیاء کی ان صورتوں کا شمار ان بزرگواروں کے نزدیک ذات حق کے لوازم میں ہے اور اسی کے ساتھ یہ بھی کہتے ہیں کہ یہ صورتیں خدا کی ذات میں پائی جاتی ہیں، پس یہاں بھی قابل اور فاعل دونوں ایک ہی ہیں اسی مقام سے پچھلے لوگوں کو شبہہ واقع ہوا، خصوصاً امام رازی کو اور ان لوگوں نے یہ فیصلہ کر دیا کہ فاعل اور قابل کو خواہ کسی معنے کے لحاظ سے تصور کیا جائے، دونوں ایک ہو سکتے ہیں، اور ان کو ان دونوں الفاظ کے دونوں اصطلاحوں کا چونکہ علم نہ تھا اس لئے شدید مغالطے میں یہ مبتلا ہو گئے، اور اس مغالطے کا منشار صرف وہی لفظی اشتراک ہے جس کا استعمال ارباب فن کے محاوروں میں جاری وساری ہے، ان لوگوں کے دلائل کے نتائج اور ان کے محل استعمال سے چشم پوشی اختیار کی گئی، جس کا انجام یہ ہے کہ حق تعالیٰ کے حقیقی صفات کے متعلق یہ بھی اور گمراہی کی تباہیوں کے شکار ہوئے، اور انھوں نے یہ اپنا اعتقاد قرار دیا کہ خدا کی پاک و مقدس ذات پر اس کے حقیقی صفات بھی زائد ہیں، اور یہ مانا کہ حق تعالیٰ کی اپنی خود ذات اس وقت تک کہ اس کے ساتھ

کوئی صفت لاحق نہ ہو، الٰہی کمالات اور واجبی اوصاف سے خالی ہوتی ہے، (پاک ہے اس نقص سے اس کی ذات اپنی تمام بڑائیوں کے ساتھ) انھوں نے اتنا بھی خیال نہ کیا کہ حقیقی اور کمالی صفات سے متعلق جن دلائل اور براہین کے ذریعے سے یہ ثابت کیا جاتا ہے کہ وہ ذات الٰہی کی عین ہیں اثبات عینیت اور توحید ذات کے ان دلائل کی راہ وہ راہ نہیں ہے (جو لوازم کی راہ ہے) تا اینکہ اگر لوازم میں یہ جائز نہ ہو، تو حقیقی اور کمالی صفات کی زائد ہونے کی گنجائش پیدا ہو جائے گی، (اللہ کی درگاہ اس سے بعید اور پاک ہے)

مذکورۂ بالا دلیل پر ایک اعتراض یہ بھی کیا جاتا ہے، جو اس پر مبنی ہے، کہ امکان اور وجوب کی حیثیت اور جہت چونکہ ایک دوسرے کے مغائر ہے، یعنی یہ جدا جدا الگ الگ مختلف حیثیتیں ہیں، اس لئے یہ کہا جا سکتا ہے کہ کسی شے کی قابلیت یعنی اس کے قبول کرنے کی صفت، کے معنے یہی ہیں کہ اس محل میں شے کا حاصل ہونا محال اور ممتنع نہیں ہے اور عدم امتناع چونکہ امکان عام کے مرادف ہے اس لئے وجوب کے یہ منافی نہیں ہے، اس اعتراض کی تردید میں یہ کہا گیا ہے کہ یہاں قابلیت اور استعداد سے مراد یہ ہے، کہ قابل میں شے کا نہ تو حصول ہی ممتنع ہو، اور نہ عدم حصول، اور یہ امکان خاص کے ہم معنے ہے اور بالفرض اگر امکان عام کی صورت کو مان بھی لیا جائے جب بھی یہ بات کس طرح متعین ہو سکتی ہے، کہ اس کے معنے کی دونوں نوعیتوں یعنی وجوب اور امکان خاص میں سے یہاں کون پایا جاتا ہے، بلکہ ہو سکتا ہے، کہ یہاں امکان عام ہی کو اس کے عام مفہوم کے لحاظ سے اس طور پر فرض کیا جائے کہ بجز امکان خاص کے دوسرے پہلو کا احتمال ہی باقی نہ رہے، اور ایسی صورت میں وجوب جس میں امکان خاص کی کسی طرح سے گنجائش نہیں پیدا ہو سکتی، اس سے اور اس امکان کے درمیان منافات کی نسبت پیدا ہو جائے گی، الحاصل کسی شے کے وجود کی صلاحیت و قوت استعداد و امکان کا حامل ہونا، مادے کی یہ صفت قطعاً اس قوت کے مغائر ہے جو شے کی فاعل ہوتی ہے اور جو اس کو وجوب بخشتی ہے، یہ ایسا دعویٰ ہے، جس کے متعلق تعلیم یافتوں میں کسی قسم کا اختلاف نہ ہونا چاہئے، اس لئے کہ تقلید کی

ٹوپی چہرے سے اتار کر اور تعصب کی نابینائی سے نجات پاکر جو بھی اپنی سلیم فطرت کی طرف توجہ کرے گا، وہ بآسانی فیصلہ کر سکتا ہے، کہ ایک ہی شئے کے لئے بحیثیت ایک ہونے کے یہ ناممکن ہے کہ کسی کمال کو خود اپنی ہی ذات سے حاصل کرے،

فصل

تصورات بھی کبھی اشیاء کی پیدائش کے اسباب ومبادی ہو سکتے ہیں

اس نظریے کی اجمالی دلیل تو یہ ہے کہ قوتوں کے مباحث میں اور جہاں یہ بیان کیا جاتا ہے کہ فعلیت اور وقوع سے جو قوت قریب ہوتی ہے، اور اس سے طبائع میں جو تجدد پیدا ہوتا ہے اور نت نئے صفات کا ظہور ہوتا ہے ان مباحث کے ذیل میں تم کو بتایا گیا ہے کہ اجسام کے وجود اور ان کی طبیعتوں میں جو چیز موثر ہوتی ہے، اس کے لئے ضرور ہے کہ وہ اپنے قوام میں مادے کا محتاج نہ ہو، اور ظاہر ہے، کہ جس شے کے قوام اور خمیر میں مادہ شریک نہ ہوگا ضرور ہے کہ وہ کوئی غیر مادی صورت ہو، پس ثابت ہوا کہ کائنات کے مبادی اور ان کے وجود کا سرچشمہ صوری امور ہیں بلکہ تصوری امور ہیں، یہ تو صرف ایک اجمالی اشارہ ہوا، تفصیلی بحث اس کی یہ ہے کہ ہم یہ دعوی کرتے ہیں کہ نفوس کی ایک شان یہ بھی ہے کہ ان کے قطعی، اور یقینی زور اور تصورات کے ذریعے سے بغیر جسمانی تاثیر و تاثر اور عمل و تدبیر کے بدن میں بعض باتیں پیدا ہوتی ہیں مثلاً بغیر کسی گرم چیز کے گرمی اور بغیر کسی ٹھنڈی چیز کے ٹھنڈک بدن میں پیدا ہوتی ہے، اس دعوے کے ثبوت میں چند باتیں پیش کی جا سکتی ہیں پہلی بات یہ ہے کہ انسان میں جو قوۃ محرکہ ہے اور جس سے حرکت پیدا ہوتی ہے، اور صرف انسان ہی نہیں بلکہ حیوان کی قوت محرکہ میں دو متضاد امور (مثلاً فوقانی اور تحتانی حرکت) کی صلاحیت ہوتی ہے، اور یہ ناممکن ہے کہ جب تک کوئی ترجیح دینے والی چیز نہ ہو، اس وقت تک ایسی صورت میں اس قوت سے کوئی کام صادر ہو، اور یہ ترجیح عطا کرنے والی چیز بجز اس کے اس تصور کے اور کیا چیز ہو سکتی ہے جو کسی بات کو مثلاً لذیذ و نافع خیال کرتا ہے اور اس کا یہی تصور

ترجیح کا سبب بن جاتا ہے، قوت محرکہ کا یہ ترجیحی اقتضاء اگر ہمیشہ جسمانی آلے پر موقوف ہوگا، تو خود اس جسمانی آلے میں تصور کی یہ تاثیر پھر کسی دوسرے جسمانی آلے پر موقوف ہوگی، اور اس سے تسلسل لازم آتا ہے جو محال ہے پس ثابت ہوا کہ اجسام میں نفوس کے تصورات کی تاثیر جسمانی آلات پر موقوف نہیں ہے، اور یہی میرا دعوی تھا جو ثابت ہوگیا، دوسری بات وہ ہے جس کا ذکر "فلکیات" کی بحث میں آئے گا، جہاں یہ ثابت کیا جائے گا کہ افلاک کے حرکات کے مبادی خود اس کے تصورات، اور اس کے شوق و ذوق ہیں،

تیسری بات ہمارا یہ مشاہدہ ہے کہ ہم خود اپنے نفوس کو دیکھتے ہیں کہ جب ہم کتابت (لکھنے) کا ارادہ کرتے ہیں اور رکاوٹوں کے نہ ہونے کی صورت میں کام کے ارادے کو پختہ کر لیتے ہیں، تو ہمارے اس ارادے اور عزم کا مبدٔ بجز ہمارے تصور کے اور کیا ہوتا ہے یا ہم جب کسی ایسے مزہ دار نشاط بخش امر کا تصور کرتے ہیں جس کے حصول کی پوری امید ہو، تو اس وقت ہمارا چہرہ لال ہوجاتا ہے اور اعضاء میں ایک قسم کا ہیجان پیدا ہوجاتا ہے، اور جب کبھی ایسے امر کا تصور کرتے ہیں جو دہشت ناک ہو، اور غالب اندیشہ اس کے وقوع کا ہو تو چہرے کا رنگ پیلا پڑ جاتا ہے، اور بدن کانپنے لگتا ہے، حالانکہ جس چیز کی امید ہوتی ہے، یا جس کا خوف ہوتا ہے ابھی وہ موجود بھی نہیں ہوتی، ہمارا یہ بھی مشاہدہ ہے کہ کوئی شہتیر اگر راستے پر پڑی ہو، تو با آسانی آدمی اس پر دوڑ سکتا ہے لیکن اگر اسی لکڑی کو کسی پل پر رکھ دیا جائے اور اس کے نیچے گہری خندق ہو، اس پر چلنے کی جرأت اس کے سوا اور کسی طرح نہیں ہو سکتی کہ آدمی اس پر دھیرے دھیرے چلے، وجہ یہ ہوتی ہے، کہ آدمی اپنے دل میں گرنے کے خیال کو قوی کر لیتا ہے، نتیجہ یہ ہوتا ہے، کہ اسی تصور کی تابع قوت محرکہ ہوجاتی ہے جو تصورات کی اطاعت و فرماں برداری پر مجبور ہے احتلام و بدخوابی کا شمار بھی اسی ذیل میں ہے،

چوتھی بات یہ ہے کہ بیمار جب صحت کے خیال کو اپنے اندر قوی کرتا ہے تو، بسا اوقات وہ اچھا ہوجاتا ہے اسی طرح اگر ایک تندرست آدمی بیماری کے خیال کو قوی کرتا ہے تو وہ بیمار ہوجاتا ہے، نیز نظر بد والوں کی نگاہ بغیر کسی جسمانی آلے کے جو اثر کرتی ہے اس سے بھی ثابت ہوتا ہے کہ نفوس

پرانے اطباء سے یہ بات عموماً روایت کی جاتی ہے کہ وہ نفسانی خیالات اور تصورات کے ذریعے علاج کیا کرتے تھے مشہور ہے کہ کسی بادشاہ پر فالج کا سخت حملہ ہوا، اور طبیب کو یہ یقین ہوگیا کہ اب جسمانی علاج اس کے لئے کارگر نہیں ہو سکتا، وہ اس فکر میں رہا کہ بادشاہ کے ساتھ کوئی تنہائی کا موقع ملے آخر جب تنہائی اس کو میسر آئی، تو ناگفتہ بہ گالیاں اور بیہودہ اہانت آمیز باتیں بادشاہ کو مخاطب کر کے طبیب بکنے لگا رہا بادشاہ میں اسی کے ساتھ ایک سخت ہیجان اور اضطراب پیدا ہوا اور اس کی غریزی حرارت میں جوش پیدا ہوا وہ بھڑک اٹھی، اور اتنی قوی ہوئی کہ مادے کا اس کے ذریعے سے ازالہ ہوگیا، دیکھو! نفسانی تصورات کے سوا یہاں دوسرے اسباب اور کیا تھے،

اس قاعدے کو ذہن نشین کرنے کے بعد نبوتوں کی تصدیق میں بڑی آسانیاں پیدا ہو جائیں گی، اس کے بعد پھر تمہیں عقلاً یہ بات بعید نہیں معلوم ہوگی کہ نفس انسانی میں سے کوئی نفس شرف و بزرگی، قوت و اقتدار کے ایسے بلند مقام تک پہنچ جائے کہ وہ بیماروں کو چنگا کرنے لگے، اور بدکاروں کو بیمار کردے ایک عنصر کو دوسرے عنصر کی شکل میں بدل دے تا اینکہ جو آگ نہ ہو، اس کو آگ بنادے اس کی دعاؤں سے بارش برسے سرسبزی اور فراغبالی پھیلے، یا زلزلہ پیدا ہو، زمین میں کوئی دھنس جائے اور عنقریب تم کو یہ بتایا جائے گا، کہ عناصر کے مادے مشترک ہیں، اسی وجہ سے تمام صورتوں کے قبول کرنے کی اس میں صلاحیت ہوتی ہے اور جزئی و انفرادی نفوس کو جو نسبت اپنے اپنے بدن کے مادوں کے ساتھ ہوتی ہے، قوی و کلی نفوس کو یہی نسبت تمام دوسرے مادوں کے ساتھ ہوتی ہے، گویا جس طرح ان انفرادی نفوس کے تصورات جزئی امور کے مبادی و اسباب بن جاتے ہیں، اسی طرح ہو سکتا ہے کہ ان عالی نفوس کے تصورات بڑی بڑی باتوں اور عظیم امور کے مبادی ہوں، اگرچہ ایسی باتیں بہت ندرت کے ساتھ پائی جاتی ہیں اور کمیاب ہیں، طلسمات اور نیرنجات کا تعلق بھی اسی سلسلے سے ہے، جیسا کہ شیخ نے لکھا ہے،

"عالی اور فعال قوتوں یا ادنی درجے کی منفعل قوتوں کے ساتھ بعض نادر اور عجیب باتیں جمع ہوتی ہیں"

اسی بحث سے تعلق اس مسئلے کا بھی ہے کہ "کلی رائے" جزئی افعال کے حصول کا منشاء نہیں ہو سکتی اس لئے کہ کلی تو تمام جزئیات اور افراد میں مشترک ہوتی ہے، اور ان جزئیات کے ہر ہر فرد کے ساتھ اس کی نسبت برابر ہوتی ہے، اب اگر کسی ایک فرد یا جزئی کے وقوع کی سبب وہ کلی ہوگی، تو لازم آئے گا کہ ممکن کا وقوع بغیر سبب کے ہو گیا کیونکہ کلی کو جو نسبت ایک فرد کے ساتھ ہے وہی دوسرے کے ساتھ ہے،

ایک مشکل کا حل

یہاں کہنے والا یہ کہہ سکتا ہے کہ دائرۂ وجود میں جو چیز داخل ہو چکی ہو، یا داخل ہونے والی ہو یقیناً وہ جزئی ہوگی اور اس کی ایک کلی ماہیت ہوگی پس ضرور ہے، کہ اس کلی ماہیت کی جزئیات میں سے کسی جزئی فرد کا وقوع اور اس کی پیدائش کسی جزئی ارادے ہی کے ذریعے ہوگی لیکن حکماء کا مذہب یہ ہے کہ خدا کا علم بھی کلی ہے، اور اس کا ارادہ بھی کلی ہے، اور اس پر بھی سب ہی متفق ہیں، کہ ممکنات کے وجود کا مبدأ اور سبب خدا کی یہی دو صفات یعنی علم وارادہ ہیں اسی مطلب کو دوسرے الفاظ میں اس طرح بھی ادا کیا جا سکتا ہے کہ حکماء مبادی مفارقہ (یعنی مادے سے وہ پاک ہستیاں جو خدا او عالم کے درمیان واسطہ ہیں) کے تصورات اور خیالات اجسام اور اعراض کی پیدائش کے اسباب وعلل ہیں، خواہ آفرینش و پیدائش کے اس سلسلے کا تعلق عالم ابداع سے ہو، یا تکوین سے (یعنی مخلوقات الٰہیہ کی پیدائش کی جو دو صورتیں ہیں ایک ایسے مخلوقات جو بغیر کسی مادے کے پیدا ہوئے ہیں ان کا نام عالم ابداع ہے اور دوسرا سلسلہ مخلوقات کا وہ ہے جس میں ایک چیز دوسری چیز سے یعنی مادے سے پیدا ہوتی ہے، اس کا نام عالم تکوین ہے) اور مبادی مفارقہ کے ان تصورات کو کلی مانا جاتا ہے، حالانکہ یہ ساری چیزیں (یعنی مخلوقات) ظاہر ہے کہ جزئی امور ہیں، بہر حال اوائل یعنی حکمائے قدیم کا جو نظریہ ہے اس کا ثابت ہونا یہاں ممکن نہیں، اور جو بات یہاں ثابت اور واقع ہے وہ ان کا نظریہ نہیں ہے، پس ثابت ہوا کہ فلاسفہ کا یہ دعویٰ ہی سرے سے غلط ہے،

اس پیچیدگی کا حل یہ ہے کہ دراصل جزئی کی دو قسمیں ہیں، ایک قسم تو یہ ہے، کہ اس جزئی کی ہم مثل جزئیات موجود ہوں اور جس نوع کے نیچے وہ مندرج

ہو اس کے افراد بکھرے ہوئے منتشر ہوں، اور دوسری قسم وہ ہے کہ جس کی مثال ہستی کے اس میدان میں موجود نہ ہو، اور اگر بالفرض عقل اس کے ہم مثل فرد کو فرض بھی کرے جب بھی پہلی قسم کے برابر نہیں ہو سکتی،

اب معلوم ہونا چاہیے کہ ایسی جزئی جو قسم اول کے ذیل کی ہوگی، اس کے کسی فرد کو وجود کے ساتھ خصوصیت اگر حاصل ہو سکتی ہے، تو محض ایسے حالات کے ذریعے سے جو اس کی ماہیت اور ماہیت کے لوازم سے خارج ہوں، اور اس قسم کی جزئی کا ادراک عقل بجز کسی جسمانی آلے کے اور کسی ذریعے سے نہیں کر سکتی، اسی لئے کلی ارادے کی رسائی اس قسم کی جزئی کے کسی فرد تک اس طور پر نہیں ہو سکتی کہ صرف اسی فرد خاص سے اس کو تعلق ہو نہ کہ دوسرے سے الغرض اس کے سوا دوسرے افراد سے قطع نظر کر کے محض اس فرد خاص تک کلی ارادے کی رسائی نہیں ہو سکتی، لیکن جزئی کی دوسری قسم کا حال اس سے مختلف ہے یعنی اس میں یہ ممکن ہے کہ اس کے فرضی افراد میں سے کسی فرد کو وجود کے ساتھ خصوصیت ماہیت کے لوازم کے ذریعے سے حاصل ہو، اور اس بنیاد پر عقل کے لئے جائز ہو گا کہ وہ اس جزئی کا براہ راست ادراک کرے اور کلی ارادے کی رسائی بھی اس کی ذات تک ہو سکتی ہے، کیونکہ اس میں جو تشخص اور تعین پیدا ہوا ہے، وہ ایسے احوال کا نتیجہ اور اثر نہیں ہے جو اس کی ذات سے خارج ہیں، اور اس کی ذات کے چونکہ ہم مثل کوئی دوسری چیز نہیں ہے، اس لئے ذاتیات کی اختلاف کی وجہ سے جو باہمی اختلاف افراد میں پیدا ہوتا ہے وہ بھی اس میں نہ ہو گا، اور نہ وہ اختلاف جو طبیعت کی راہ سے پیدا ہوتا ہے، بہر حال اس تمہید کے بعد اب ہم کہتے ہیں کہ تمام موجودات خواہ ان کا تعلق عالم ابداع سے ہو، یا عالم تکوین سے یعنی موجودات مبدعہ ہوں یا کائنہ ان سب کے لئے کلی فیض، اور کلی ارادہ ازلی عنایت عام ہے اب ان میں سے بعض کو وجود کے ساتھ خصوصیت اگر کسی دوسرے سے پہلے یا ذاتی یا زمانی طور پر حاصل ہوتی ہے، یا اس کے مقابلے میں دوسرے کو وجود سے تعلق ہی نہیں ہو پاتا تو اس کے اسباب کبھی ذاتی ہوتے ہیں اور کبھی عرضی، ذاتی اسباب کی مثال ان عقلی واسطوں کی ہے (جو خالق جل مجدہ اور مخلوقات کے درمیان واقع ہوتے ہیں) اور عرضی کی مثال معدات

کی ہے، جن کی وجہ سے قبول کرنے والے مادّوں میں خاص خاص صورتوں کے ساتھ خصوصیت پیدا ہوتی ہے (معدّات کی مثال یہ ہے کہ) حج کے لئے جو شخص سفر کرتا ہے، اس کے لئے چلنے کا جو ارادہ پیدا ہوتا ہے، یہی ارادہ وہ ان مختلف خطوات یعنی گاموں اور قدموں کا سبب ہے جس کے ذریعے سے یہ سفر پورا ہوگا، اور جس طرح اس کا سبب ہے اسی طرح ہر ہر قدم کا سبب بھی یہی ارادہ ہے، مگر بایں شرط کہ خاص اس قدم سے پہلے جو قدم ہے اس کا حصول مسافت کی اس حد میں ہولے جس میں یہ واقع ہوا ہے، الغرض پہلی چال کا حصول اس وقت تک ناممکن ہے جب تک کہ اس سے پہلے جو چال ہے وہ وقوع پذیر نہ ہولے (اسی پہلی چال کو پچھلی چال کا معدّ قرار دیتے ہیں کہ پچھلی چال باوجودیکہ پہلی چال کے ساتھ جمع نہیں ہو سکتی لیکن پچھلی کا حصول بغیر پہلی کے ناممکن ہے) اور تم کو یہ بتایا جاچکا ہے کہ علل موثرہ اور اثر کرنے والے اسباب کی تاثیر میں خصوصیت ان معدّات ہی کے ذریعے سے پیدا ہوتی ہے، جو معلول ہے، ان کے اسباب موثرہ کو قریب کرتے ہیں، حالانکہ ان معدّات سے پہلے علت و معلول میں قربت نہ تھی، اور اس کی وجہ یہ ہے کہ یہاں ہر پیدا ہونے والے حادث سے پہلے ایک پیدا ہونے والا حادث ہوتا ہے، یہ تو اس صورت میں ہوتا ہے جب ماہیت کے لئے واقعی کثیر افراد ہوں یا ان افراد کثیرہ کا ہونا اس کے لئے ممکن ہو، لیکن اگر ایک فرد کے سوا اس کے لئے کسی دوسرے فرد کا ہونا ناممکن ہو، تو ایسی صورت میں کلی ارادہ ہی اس جزئی شخص کے وجود کا سبب بن جاتا ہے، کیونکہ اس وقت اس جزئی شخص کا امکان ذاتی ہی وجود کے قبول کرنے کے لئے کافی ہوگا بخلاف اس کے جب نوع کے افراد ہوں تو ان افراد میں سے کسی خاص فرد کو وجود عطا کرنے کے لئے صرف فرد کے ممکن ہونے کی وجہ سے نوع کا امکان کافی نہ ہوگا، بلکہ اس میں ضرورت ہوگی، کہ افراد کے شخصی مادوں میں نوع کے امکان کے سوا اور ایک اور امکان کا حدوث ہو،

فصل

علّت اور سبب کیا اپنے معلول اور مسبب سے زیادہ قوی ہوتے ہیں

بداہتہً اس کا علم ہر شخص کو ہوگا کہ تاثیر کرنے والی علّت اور اسباب موثرہ خود اپنی ذات کے اعتبار سے اپنے معلول سے زیادہ قوی ہوتے ہیں یعنی علّت اور سبب سے جو اثر پیدا ہوتا ہے، اس اثر میں معلول سے علت کا قوی ہونا بدیہی ہے، لیکن اس اثر کے سوا اور دوسری باتوں میں بھی کیا قوۃً علّت کی برتری باقی رہتی ہے، اس کے متعلق کوئی قطعی رائے نہیں دی جاسکتی شیخ رئیس نے اس مسئلے میں جو فیصلہ دیا ہے وہ یہ ہے،

"معلول علت کا محتاج یا اپنی ذات اور طبیعت کے رو سے ہوگا یا اپنی شخصی خصوصیت، اور ذاتی ہویت کی وجہ سے اس کی یہ احتیاج ہوگی، پہلی صورت اس امر کی مقتضی ہوتی ہے کہ علت اپنی ماہیت میں معلول سے مخالف ہو ورنہ لازم آئے گا کہ شے خود اپنی ذات کی علت بن جائے لیکن دوسری صورت یعنی مثلاً خاص اس آگ کا دوسری خاص آگ کا معلول ہونا، اور باپ کے لئے بیٹے کا معلول ہونا، تو اس میں یہ جائز نہیں ہے کہ معلول علّت سے طبیعت اور ماہیت میں بھی قوی ہو، کیونکہ معلول میں قوت کی یہ زیادتی بھی معلول ہوگی لیکن یہ ایسا معلول ہوگا جس کا کوئی سبب نہیں ہے اور فاعل و علت میں تو یہ زیادتی پائی ہی نہیں جاتی پھر اس کو اس زیادتی کا مقتضی قرار دینا بھی صحیح نہ ہوگا، یہ بھی ممکن نہیں ہے کہ مادی صلاحیت اور استعداد کی طرف معلول کی اس زیادتی کو منسوب کیا جائے کیونکہ غریب مادہ تو اپنی صلاحیتوں کے ساتھ صرف قابل ہوتا ہے، نہ کہ وہ فاعل ہوتا ہے اور نہ کسی امر کا مقتضی ہو سکتا ہے،

باقی رہی یہ بات کہ کیا معلول علت کے برابر بھی ہو سکتا ہے یا نہیں تو اس کے متعلق ہم کہتے ہیں کہ یہ برابری اور مساوات ان دونوں کی حقیقت میں ہوگی، یا وجود میں پہلی شق میں یہ سوال ہے، کہ ان دونوں کا مادہ بھی باہم مساوی ہوگا یا نہیں ہوگا اگر نہ ہوگا تو پھر دریافت طلب یہ امر ہے، اس اثر کے قبول کرنے میں دونوں کے مادے مساوی ہیں یا مختلف، پہلی صورت کی مثال (یعنی قبول اثر میں دونوں کا مساوی ہونا) وہ حرکت

ہوسکتی ہے، جو کرۂ نار میں کرۂ قمر کے طفیل میں پیدا ہوتی ہے اور دوسری (عدم مساوات) کی مثال وہ روشنی ہے، جو چاند میں آفتاب کے ذریعے سے پیدا ہوتی ہے، کہ دونوں کی روشنی قوت اور ضعف میں مختلف ہے جن لوگوں نے صرف اتنے اختلاف کو ماہیت کے اختلاف کا سبب قرار دیا ہے، انھوں نے ان دونوں روشنیوں کو دو مختلف نوع کی روشنی سمجھا ہے، اور جنھوں نے اس کو صرف عوارض کا اختلاف ٹھیرایا، وہ ان دونوں کو ایک ہی نوع کے نیچے درج کرتے ہیں،

اور جب دونوں کے مادوں میں مساوات اور برابری کی نسبت ہو، تو پھر دو حال سے خالی نہیں، منفعل اور معلول کا مادہ آیا ان تمام چیزوں سے خالی ہوگا، جو اس اثر کی پیدائش میں مانع ہوسکتی تھیں یا اس میں وہ چیزیں ہوں گی جو اس اثر کی راہ میں حائل ہوسکتی ہیں، پہلی صورت کا نام استعداد تام ہے، اور اس کی تین قسمیں ہیں یعنی مادے میں کبھی ایسی باتیں پائی جاتی ہیں، جن سے اس اثر کے ظہور میں مدد مل سکتی ہے اور اس اثر کے ساتھ وہ باقی بھی رہتی ہیں، مثلاً پانی کو ٹھنڈا کرنا کہ خود پانی میں ایسی باتیں پائی جاتی ہیں، جو اس اثر (ٹھنڈک) کے قبول کرنے میں اعانت کرتی ہیں، اور کبھی ایسا ہوتا ہے کہ مادے میں کوئی ایسی بات پائی جاتی ہے جو اثر کے ظہور میں مانع ہوتی ہے، لیکن جس وقت اثر کا ظہور ہوتا ہے، وہ رکاوٹ اٹھ جاتی ہے، مثلاً بال جب سیاہی کو چھوڑ کر سفید ہوجائے اور کبھی ایسا ہوتا ہے کہ مادے میں نہ معاون ہی کا وجود ہوتا ہے اور نہ عائق اور مانع کا، مثلاً مزون کے قبول کرنے میں پھیکاپن کا جو حال ہے بہر حال ان اقسام میں یہ جائز ہے کہ منفعل اور متاثر فاعل اور موثر سے کامل اور پورے طور پر مشابہ ہو، مثلاً نمک شہد کو نمک بنا دیتا ہے، یا جو چیز پانی کو آگ بنا دیتی ہے، وجہ یہ ہے، کہ ان امور کی جوہری صورتیں شدت وضعف میں باہم مختلف نہیں ہوتیں جیسا کہ مشہور ہے اور مادہ انھی صورتوں کے آثار کو قبول کرتا ہے، کیونکہ وہ فاعل کے مادے کے مماثل

ہوتا ہے اور یہاں نہ کوئی روکنے والا ہے نہ ٹوکنے والا یعنی نہ مانع ہے اور نہ معاوق اس لئے ان آثار کو پورے طور پر یہاں ظاہر ہونا چاہئے لیکن اگر مادے کے اندر کوئی مانع اور ایسا روک ہے جو اثر کے ظہور میں مانع آتا ہے، اسی کا نام استعداد ناقص ہے، مثلاً آگ سے جب پانی کو گرم کیا جائے تو ظاہر ہے کہ پانی کی طبیعت اس اثر (گرمی) کے قبول کرنے میں مانع ہوگی یہی جگہ ہے جہاں منفعل اور متاثر فاعل سے کمزور اور ضعیف ہوتا ہے اور ہر حال میں ہوتا ہے، کیونکہ منفعل کا مادہ اس اثر کے قبول کرنے میں رکاوٹ پیدا کرتا ہے اور فاعل کے مادے میں کوئی مانع نہیں ہے ظاہر ہے کہ مانع اور رکاوٹ کے ساتھ جو چیز ہوگی وہ اس کی برابری نہیں کر سکتی جس میں مانع نہ ہو، یہی وجہ ہے کہ آگ کے سوا جب کوئی چیز گرم کی جائے گی تو اس کی گرمی آگ کی گرمی کے برابر نہیں ہو سکتی"

اس آخری دعوے پر یہ اعتراض کہ آگ سے پگھلائی ہوئی دھات، مشاہدے سے ثابت ہے کہ ان کی گرمی آگ کی گرمی سے اتنی زیادہ تیز ہوتی ہے، کہ صرف ان کے چھوتے سے آدمی کا ہاتھ جل اٹھتا ہے حالانکہ آگ کی گرمی میں یہ بات نہیں ہوتی شفا میں (شیخ) ہی نے اس کا جواب یہ دیا ہے کہ دھات پگھلنے کے بعد ایک قسم کا گاڑھا، لیسدار مادہ بن جاتا ہے، اور جب ہاتھ سے وہ متصل ہوتا ہے تو ان صفات کی وجہ سے اس کا زوال ہاتھ سے باسانی نہیں ہوتا یہی وجہ ہے، کہ اس کا اثر فوراً محسوس ہوتا ہے اور وہ آگ جس کا ہم لوگوں کو تجربہ ہے، یہ خالص آگ نہیں ہوتی بلکہ دوسری چیزوں کے ساتھ مخلوط ہوتی ہے اور اس میں مختلف شعلوں کی وجہ سے بکثرت ایسی سطحیں پیدا ہو جاتی ہیں، جن کا ہاتھ سے اتصال ہی نہیں ہوتا، الغرض استعمالی آگ میں ہوائی اور خاکی اجزاء بکثرت شریک ہوتے ہیں اور یہی چیزیں آگ کی حقیقی حرارت کے زور کو کم کر دیتی ہیں، اور اس کی حرارت کا جو اصلی درجہ ہوتا ہے، اس سے وہ گر جاتی ہے، انھی وجوہ سے پگھلی ہوئی دھات کی حرارت کو آگ کی گرمی سے

آدمی زیادہ طاقتور محسوس کرتا ہے،

بہر حال یہ فیصلہ اس وقت کا ہے، جب علت اور معلول کی اس حقیقت میں بحث ہو، جو ماہیت میں باہم مشترک ہوتی ہیں، لیکن جب بجائے ان کی حقیقت کے ان کے وجود کو سامنے رکھا جائے، تو پھر تقدم و تاخر کے اعتبار سے ان دونوں میں (علت و معلول) میں مساوات کا ہونا ناممکن ہے اس لئے کہ علت کا کام فائدہ پہنچانا ہے اور معلول فائدہ حاصل کرنے والا ہوتا ہے تو اب مثلاً ایسی آگ جس کا وجود دوسری آگ سے پیدا اور حاصل ہوا ہو، آگ ہونے میں اگرچہ دونوں برابر ہیں، لیکن جس نے وجود بخشا وہ اس آگ سے ضرور پہلے ہے، جس کو وجود عطا کیا گیا، اور یہ تقدم و تاخر آگ ہونے کی حیثیت سے نہیں بلکہ موجود ہونے کی حیثیت سے ایک کو پہلے اور دوسرے کو پیچھے قرار دیا گیا ہے، اسی طرح باپ بیٹے سے انسان ہونے میں نہیں بلکہ موجود ہونے میں مقدم ہوتا ہے، بہر حال ان صورتوں میں جو واقعہ ہوتا ہے وہ بیان کیا گیا، باقی جب معلول اور علت ان دونوں میں نہ ماہیت کا اشتراک ہو، اور نہ مادے کا بلکہ صرف وجود میں دونوں مشترک ہوں، تو اس وقت حق یہی ہے، کہ علت ہی کا وجود قوی تر بھی ہوتا ہے، اور غنی تر بھی بلکہ وجوب میں بھی اس کا درجہ بلند ہوتا ہے، اور تقدم میں بھی، لیکن یہاں دشواری یہ ہے، کہ شیخ کا خیال وجود کے متعلق یہ ہے کہ دو وجودوں میں تفاوت شدت و ضعف اور یا کمال و نقص کا نہیں ہوتا، کیونکہ وجود بحیثیت وجود کے ان صفات کو قبول نہیں کرتا، تو گویا اس صورت میں علت و معلول کے درمیان اختلاف تین باتوں میں ہوتا ہے، یعنی تقدم و تاخر، استغناء و حاجت وجوب و امکان کے اعتبار سے علت اور معلول میں امتیاز پیدا ہوتا ہے، میں کہتا ہوں کہ شاید وجود سے یہاں شیخ نے اس کا وہ عام معنے مراد لیا ہے، جس کی تشریح میں کہا جاتا ہے کہ وہ صرف ایک ثبوتی امر ہے، اور ذہن میں ماہیتوں کا محمول وہی واقع ہوتا ہے، اور وجوب و امکان و امتناع کی کیفیتوں، اور ماہیتوں کے درمیان جو نسبت ہوتی ہے اس کو وہ عارض ہوتا ہے، اسی لئے وجوب کے متعلق جب

اس نے یہ لکھا کہ وہ مذکورہ بالا اختلاف کو قبول نہیں کرتا تو اس وقت یہ قید بڑھانی پڑی کہ اس سے مراد وہ وجوب ہے جو بحیثیت وجود کے ہو، باقی حقیقی وجود، جس سے عدم اور نیستی کا ازالہ ہو جاتا ہے، اور عدم کے جو بالکل منافی ہے، تو جو لوگ اس کے قائل ہیں اس میں قطعاً شک نہیں کر سکتے کہ شدت و ضعف و قوۃ و نقص کے حساب سے اس میں ضرور تفاوت واقع ہوتا ہے، خود شیخ ہی نے اپنی کتابوں کے مختلف مقامات میں اس کی تصریح کی ہے کہ "بعض موجودات اپنے وجود میں قوی اور زور آور ہوتے ہیں، اور بعض ضعیف اور کمزور ہوتے ہیں" مثلاً زمانہ اور حرکت اور حیوان کے مماثل ہوں، نیز ماہیت کبھی ذہنی اور خارجی وجود میں مشترک ہوتی ہے، اور ان دونوں وجودوں ہی کی راہ سے تفاوت پیدا ہوتا ہے، اور ظاہر ہے، کہ خارجی وجود ذہنی وجود سے یقیناً زیادہ قوی ہوتا ہے اس لئے کہ خارجی وجود تو مخصوص آثار کا مبدأ اور منشاء ہوتا ہے بخلاف ذہنی کے،

فصل کسی مرکب شے کی علت تامہ ہمیشہ اس شے کے ساتھ ہوتی ہے

اس فصل میں بتایا جائے گا، کہ حکماء کا مندرجہ عنوان دعویٰ کس حد تک درست ہے، تو اب جاننا چاہیے، کہ میں پہلے یہ بیان کر آیا ہوں کہ شے کی ماہیت بجنسہٖ اس کی صورت ہوتی ہے، اور اس شے کے فصل اخیر کی مبدا بھی صورت ہی ہوتی ہے، تا اینکہ اگر صرف صورت مجردہ ہو کر پائی جائے یا فقط فصل اخیر ہی کسی طرح موجود ہو جائے تو وہ ساری باتیں جو اس شے کی ماہیت میں داخل ہوں گی، اور اس کے وجود کی مقوم ہوں گی وہ سب کی سب اس صورت میں حاصل ہوں گی اور اس فصل اخیر کو لازم ہوں گی، مثلاً انسان کی صورت اگر بغیر مادے کے پائی جائے تو یقیناً وہ نطق و تعقل، حیات احساس تغذیہ (غذا کھاتے کی صفت) تولید اور تجسیم سب کی مبدأ اور سرچشمہ ہو گی البتہ اپنے کامل اور غنی ولا پروا ہونے کی وجہ سے انھی کاموں کو یعنی تعقل نطق وغیرہ کے کاموں کو صورت مجردہ اس طرح انجام نہ دے گی، جس طرح نقص اور مادی کوتاہیوں کی حالت میں انجام دیتی ہے اور یہی حال مثلاً فصل ناطق کا ہو گا کہ حیوانیت اور وہ ساری باتیں جو حیوانیت کی اندر داخل ہیں،

سب اس کو لازم ہوں گی،

اس مقدمے کو ذہن نشین کرنے کے بعد اب ہم کہتے ہیں کہ صورت اپنے کونی وجود میں اسباب و علل کی محتاج اس لئے ہوتی ہے، کہ وہ در اصل ایک ایسی یکہ و تنہا و حدانی ذات ہوتی ہے، جس کی وحدت ذاتی اور طبعی ہوتی ہے، اب اپنے علل و اسباب اور شرائط وجود کے پائے جانے کی وجہ سے جب وہ موجود ہو جاتی ہے تو وجود کے اس مرتبے میں اس کے لئے ایسی نوع کی شکل لازم ہو جاتی ہے، جو خود اس صورت اور اس مادے سے مرکب ہوتی ہے، جو اس صورت کا قریب ترین مادہ ہوتا ہے، لیکن اس نوعی شکل کے لئے کسی جداگانہ علت کی ضرورت نہ ہوگی (بلکہ صورت کی علت ہی اس مرکب نوع کے تحقق کے لئے کافی ہوتی ہے) یہی وہ راز ہے، جس کی وجہ سے کہا جاتا ہے کہ مرکب کی علت تامہ وجوداً اس مرکب کے ساتھ پائی جاتی ہے، در اصل یہاں یہ کیا جاتا ہے، کہ جس چیز کا وجود عرضی طور پر پایا جاتا ہے، اس کو اس شئے کی جگہ فرض کر لیا جاتا ہے، جس کا تحقق بالذات ہو یعنی ما بالعرض کو ما بالذات کی جگہ فرض کر لیا گیا ہے کیونکہ یہاں مرکب جس طرح بالعرض موجود ہے، اسی طرح وہ معلول بھی تو بالعرض ہی ہے، اور معلول بالعرض کے لئے یہ جائز ہے، کہ وہ اس چیز کے ساتھ پایا جائے جو اس کی بالعرض علت ہے، کیونکہ ایسے معلول کو اس قسم کی علت کی جانب بالذات احتیاج نہیں ہوتی اس نکتے کو خوب اچھی طرح سمجھ لو، کیونکہ اس کا تعلق بھی مشرقی دانش سے ہے،

فصل

علل اربعہ کے مشترک احکام

ایسے احکام جو علت کی چاروں قسموں میں مشترک ہیں ان کی تعداد چھ ہے، پہلا حکم تو یہ ہے، کہ بالذات اور بالعرض ہونے کا حکم سب میں مشترک ہے، مثلاً فاعل بالذات اس کو کہتے ہیں جو براہ راست خود اپنی ذات سے فعل کا مبدأ ہو اور فاعل بالعرض اس فاعل کا نام ہے، جو ایسا نہ ہو اور اس کی چند قسمیں ہیں، پہلی قسم یہ ہے، کہ اس کا ذاتی فعل تو یہ ہے، کہ اس کے ذریعے سے

معلول کا علم اس شخص کے لئے ضروری ہے جسے علت کا علم ہے، اسی لئے ضروری ہے کہ واجب تعالیٰ اپنے ماسوا کا عالم ہو، پھر اس راہ سے وہ ثابت کرتے ہیں کہ وہ اشیاء کا عالم ہے، اور اس سے پھر یہ نتیجہ نکالتے ہیں کہ جو اشیاء کا عالم ہو گا ضرور ہے کہ خود اپنی ذات کا عالم ہو، اسلئے کہ دوسری چیزوں کا جسے علم ہو گا، اس کا یہی علم لزوماً یہ چاہتا ہے کہ وہ اپنے آپ کا بھی عالم ہو الغرض پہلے طریقے میں ذات کے علم سے اشیاء کا علم ثابت کیا جاتا ہے، اور دوسرے طریقے میں اشیاء کے علم سے ذات کا علم ثابت کیا جاتا ہے گویا یہ دونوں طریقے جہت کے لحاظ سے باہم مختلف ہیں، میں کہتا ہوں کہ پچھلے طریقے پر اگر غور کیا جائے تو جو مشہور قوانین اور قاعدے ہیں ان کی بنیاد پر یہ بات دشواری سے خالی نظر نہیں آتی، جس کے مختلف وجوہ ہیں، پہلی بات تو یہی ہے، کہ فرد کے امکان سے اگرچہ ماہیت کا ممکن ہونا لزوماً ضروری ہے، اور ماہیت کے امکان سے اس ماہیت کے تمام افراد کا ممکن ہونا ناگزیر ہو جاتا ہے، مگر یہ بات اس وقت ضروری ہے جب افراد میں جو ماہیت مشترک ہو، اس کے متعلق یہ بھی ثابت ہو جائے کہ وہ کوئی نوعی طبیعت ہے اور اس نوعی طبیعت کی اپنے تمام افراد کے ساتھ مساوی نسبت ہے، اب اس قاعدے کو پیش نظر رکھو اور غور کرو، میرا مطلب یہ ہے، کہ اس قاعدے کی بنا پر ہو سکتا ہے کہ جو صورت ذہن میں موجود ہو، وہ بعض لوازم میں اس امر سے مختلف ہو، جو خارج میں پایا جاتا ہے، مثلاً ذہنی صورت کی یہی خصوصیت کہ اس کا حلول ذہن میں ہوتا ہے، جیسا کہ قوم کا عام خیال ہے، پس ہو سکتا ہے، کہ دونوں صورتوں میں مقارنت کے جس علاقے کا امکان پیدا ہوتا ہے اس کا تعلق بھی اس قسم کے خصوصی لوازم میں سے ہو، علاوہ اس کے ایک بات یہ بھی ہے کہ طبیعت کو جو باتیں بایں اعتبار ثابت ہوتی ہیں، کہ وہ ذہنی حقیقت ہے، مثلاً طبیعت کا کلی ہونا نوع ہونا مشترک ہونا وغیرہ، ظاہر ہے کہ ان چیزوں کا خارجی امور سے کوئی تعلق نہیں ہے، بلکہ ہم کہتے ہیں کہ مطلق مقارنت کا تعلق ہو سکتا ہے کہ وہ کوئی مبہم جنسی طبیعت ہو، اور ایسی صورت میں اگر اس قسم کی مقارنت کا جواز ثابت بھی ہو جائے تو اس سے مقارنت کی ہر نوع کا جواز ثابت نہیں ہوتا کیا جسمانی صورت کی مقارنت مجرد صورت کے ساتھ جائز ہو سکتی ہے؟

دوسری وجہ یہ ہے کہ اس قاعدے میں جو کلیہ قائم کیا گیا ہے، وہ اس طور پر

ٹوٹ جاتا ہے کہ کسی چیز کے ساتھ نہ واجب الوجود کی مقارنت جائز ہے اور نہ کسی چیز کی مقارنت واجب الوجود کے ساتھ جائز ہے، ایسی صورت میں محض اس مسلک کی بنیاد پر یہ دعویٰ کیسے ثابت ہو سکتا ہے کہ حق تعالیٰ کو اشیاء کا علم حاصل ہے، ہاں! اگر اس نظریے کو تسلیم کر لیا جائے کہ معلومات و معقولات کی صورتوں کا حق تعالیٰ کی ذات میں ارتسام و انطباع ہوتا ہے، تو اس وقت کچھ بات بن سکتی ہے تیسری وجہ یہ ہے کہ اگر اس کلیے کو تسلیم کر لیا جائے جس کی صحت کا دعویٰ اس طریقے میں کیا گیا ہے، تو لازم آتا ہے کہ تمام عقول میں تمام ممکنات کی صورتیں بالفعل پائی جاتیں، اور اگر اس کو مان لیا جائے تو معلول اول (عقل اول) کے متعلق یہ ماننا پڑے گا کہ اس میں بیشمار جہات جو حد و حساب سے باہر ہیں پائے جاتے ہیں اور یہ بات اہل فلسفہ کے اس مسلمہ کے خلاف ہے جو عقول کے متعلق وہ کہتے ہیں کہ جتنے عقول ہیں ان کے جہات کی تعداد دو یا تین سے آگے نہیں بڑھ سکتی،

خلاصہ یہ ہے، کہ یہ راستہ دشوار ترین راستہ ہے، اولاً جس دعوے کو اس طریقے سے ثابت کرنا چاہتے ہیں وہی ثابت نہیں ہوتا ثانیاً اگر دلیل تمام ہو بھی جائے تو بات اس وقت تک مکمل نہیں ہو سکتی جب تک یہ نہ تسلیم کر لیا جائے کہ عقل عاقل و معقول کے اتحاد ہی کو کہتے ہیں نیز یہ مان لیا جائے کہ تمام اشیاء در اصل خدا کی ذات ہی ایک بلند و ارفع طریقے سے ہے یعنی ایسے طریقے سے (جس کی مثال مخلوقات کے درمیان نہیں مل سکتی)

فصل

ہر وہ چیز جو مادے سے مجرد اور پاک ہے، وہ بذات خود عقل ہے اس فصل میں اسی مسئلے کو بیان کیا جائے گا، واقعہ یہ ہے، کہ جو کچھ پہلے بیان ہو چکا ہے، اس کے ہوتے ہوئے، محض اس دعوے کے لئے کسی علیحدہ دلیل کے پیش کرنے کی حاجت نہیں ہے، اس لئے کہ اس سے پہلے کی فصل میں جس مقصد کو ثابت کیا گیا ہے اور جن جن طریقوں سے ثابت کیا گیا ہے خود اسی سے یہ مسئلہ لزوماً ثابت ہو جاتا ہے، اس لئے کہ اپنی ذات کا معقول اور معلوم ہونا، یہ چیز اس شے کے لئے ناگزیر ہے جو اپنی ذات کی عاقل ہو، اس کے سوا دوسرے طریقے سے بھی اس کو بیان کیا جا سکتا ہے، یعنی جب کسی چیز کے

متعلق یہ جائز ہے کہ وہ اپنی ذات کے سوا دوسری چیز کی عالم ہو، تو خود اپنی ذات کا عالم ہونا بھی اس کے لئے ضروری ہے اس لئے کہ جب چیز مادے اور لواحق مادہ سے پاک اور مجرد ہوتی ہے، اس کے متعلق ضروری ہے کہ ہر وہ بات جو اس کے لئے ممکن ہوگی، اس کا بالفعل حصول اس کے لئے واجب اور ضروری ہوگا، کیونکہ غیر مادی مجرد ہستی کے لئے یہ ناممکن ہے، کہ وہ انفعال و تاثر کو قبول کرے یا تجدد و تبدل کو اختیار کرے یعنی کوئی بات اس میں بالقوت شکل میں نہیں پائی جا سکتی اور کوئی ایسی حالت اور کیفیت جو پہلے نہ ہو اور بعد کو اس میں پائی جائے ایسا نہیں ہو سکتا، اصطلاحاً اس کی تعبیر یہ کی جاتی ہے کہ کسی حالت منتظرہ کی اس میں گنجائش نہیں ہوتی ایسی صورت میں معقول ومعلوم ہونا جو اس کے لئے ممکن تھا، یہ صفت بالفعل ہو کر اس سے جدا نہیں ہو سکتی یعنی بالفعل معقول ومعلوم ہونے کی صفت اس سے کسی طرح علیحدہ نہیں ہو سکتی اور اس کا یہ بدیہی نتیجہ ہے، کہ جس جس چیز کے لئے اس کا معقول ومعلوم ہونا ناممکن تھا اس کے لئے وہ بالفعل معقول ومعلوم ہوگی، اور اس سے یہ مسئلہ ثابت ہوا کہ ہر وہ چیز جو مادے سے مجرد ہے وہ ہمیشہ سے بذات خود عقل ہوتی ہے، مطلب یہ ہے، کہ عقلی ارتقاء کے مقام تک پہنچنے کے لئے اس کو دوسرے حالات سے گزرنا نہیں پڑتا، یہاں ایک قابل ذکر بات یہ ہے، کہ شیخ کے ہم عصروں میں سے ایک صاحب نے اسی مسئلے کے متعلق ایک دشواری لکھ کر شیخ کے پاس بھیجی، جس کی تقریر یہ ہے۔

> یہ بات ثابت شدہ اور مسلم ہے، کہ ہم میں جو چیز معقولات کا ادراک کرتی ہے وہ ایک جوہر ہے جو مادے سے مجرد ہے (یعنی نفس ناطقہ) اب اگر ہر وہ چیز جو مادے سے مجرد ہو، اس کے لئے عقل ہونا ضرور ہے، تو چاہئے کہ نفس ناطقہ بھی عقل بالفعل ہو، حالانکہ یہ واقعہ نہیں ہے، اس پر اگر آپ یہ کہیں گے کہ بدن اور بدنی کاروبار کی مشغولیت نے نفس ناطقہ کو اپنے افعال سے روک رکھا ہے تو میں کہوں گا کہ اگر یہ واقعہ ہوتا تو تعقلات اور ادراکات میں نفس ناطقہ بدن سے نفع نہ اٹھاتا، حالانکہ ایسا نہیں ہے۔

شیخ نے اس کے جواب میں لکھا۔

ہر وہ چیز جو مادے سے مجرد ہو، خواہ کسی قسم کی چیز ہو، اس کا عقل بالفعل ہونا ضروری نہیں ہے، بلکہ مادے سے جو کامل طور پر مجرد ہو، یعنی اسے تجرید تام حاصل ہو، جو مجرد اس صفت سے موصوف ہوگا، اس کے لئے عقل بالفعل ہونا واجب ہے، (میرا مطلب تجرید تام سے یہ ہے) کہ مادہ نہ اس کے قوام کا سبب ہو، اور نہ اس کے حدوث و پیدائش کا سبب ہو، نہ اس ہیئت کا مادہ سبب ہو، جس سے اسے تشخص حاصل ہوتا ہو، اور جس کی وجہ سے قوت کے دائرے سے نکل کر فعلیت کی طرف آنے کے لئے وہ آمادہ ہوا ہو،

بہر حال ہر مجرد چیز کے لئے عقل بالفعل ہونا ضرور ہے، یہ مسئلہ جس دلیل سے ثابت کیا گیا ہے، وہ انھی مجردات تک محدود ہے جن کی تجرید کامل اور تام ہو، نیز یہ بھی کوئی قابل انکار اور اچنبھے کی بات نہیں ہے کہ وہی چیز جو کسی بات میں رکاوٹ پیدا کرتی ہو، اسی سے کسی دوسری بات کا امکان وجواز پیدا ہو، یونہی اگر کسی شے کو کسی چیز سے لگاؤ نہیں ہے اسی شے کو دوسری چیز سے تعلق ہو۔

میں کہتا ہوں کہ شیخ کی یہ عبارت ذرا تشریح طلب ہے، اور جو مدعا ہے پورے طور پر اس کے لئے اتنی بات ناکافی ہے، اس لئے کہ کہنے والا یہ کہہ سکتا ہے کہ کہ شیخ اور جو لوگ شیخ کے پیرو ہیں نفس ناطقہ کے متعلق ان کا خیال ہے کہ وہ ایک ایسا مجرد جوہر ہے، جو اپنی جوہری ذات کے ساتھ بالفعل موجود ہے، اور مادی عوارض سے وہ پاک ہے، یعنی اس کی ذات میں کسی قسم کے مادی عوارض نہیں پائے جاتے ہیں باقی مادی بدن کو اگرچہ اس میں ضرور دخل ہے، کہ واہب تعالیٰ سے نفس ناطقہ کے شخصی وجود کا فیضان جو ہوتا ہے، اس کی ترجیح کی وجہ بدن ہی ہے، لیکن بایں ہمہ مادی بدن نفس کے قوام میں ذاتاً وحقیقۃً ہیئۃً ووجوداً داخل نہیں ہے ایسی صورت میں مذکورۂ بالا دلیل اگر صحیح ہے، تو پھر وہ ہر مجرد ہستی میں جاری ہوتی ہے، اور اس بنیاد پر لازم آتا ہے کہ جوہر مجرد ہونے کی وجہ سے نفس ناطقہ کے لئے یہ جائز قرار دیا جائے

کہ بذات خود تمام معقولات کا ادراک اس طور پر کرے کہ کسی قسم کی کوئی رکاوٹ
ان معقولات کی طرف سے اس کی راہ میں حائل نہ ہو حتیٰ کہ بدن کو اگر معدوم فرض
کرلیا جائے اور بدنی عوارض، نیز ان تمام آثار سے نفس کو بے تعلق مان لیا جائے جو اسکو
ادراکی اعمال سے روکتے ہوں، تو چاہیئے کہ اس وقت بھی بغیر کسی فکری جدوجہد،
نظر واکتساب کی مشقت کے اچانک تمام حقائق کا وہ عاقل اور عالم ہوجائے، کیونکہ جو
دلیل پیش کی گئی، وہ بجنسہ اس میں جاری ہے، لیکن ظاہر ہے، کہ اس شرطیے کی تالی
باطل ہے، اس لئے کہ بچوں کے نفوس اور عقل ہیولانی رکھنے والے لوگ جنہوں نے
کسی علم میں ابھی مہارت حاصل نہیں کی ہے، اگر ان کے نفوس سے مادے کا تعلق
ٹوٹ جائے اور تمام مادی کاروبار سے ایسے نفوس جدا ہوجائیں، تو ہم بالبداہت یہ
جانتے ہیں کہ ایسے لوگ کبھی تمام حقائق اور تمام عقلی صورتوں کے اچانک عالم اور
عارف کامل نہیں بن جاتے ہیں، پس صحیح جواب اس دشواری کا یہ ہے، کہ انسانی نفس
اپنے ابتدائے آفرینش کے وقت عقل بالفعل نہیں ہوتا کیونکہ طبعی مادہ اور طبعی صورتوں
سے اگرچہ اس کو تجرد حاصل ہے، لیکن خیالی صورتوں سے ابھی اس کا علاقہ باقی ہے
اور ان سے وہ مجرد نہیں ہے، نفس کے تجرد کی جو دلیلیں ہیں، ان میں زیادہ تر اسی
قسم کی دلیلیں ہیں، جن سے صرف یہ ثابت ہوتا ہے، کہ عالم طبعی سے نفس مجرد اور
پاک ہے، باقی وہ دلیل جس سے نفس کے عقلی تجرد کو لوگ ثابت کرتے ہیں، یعنی معقولات
کا ان کے معقول ہونے کی حیثیت سے، نفس عاقل اور عالم ہے، نیز عقلی وحدت اور
علمی بسائط کا بھی ان کی وحدت اور عقلی وجود کی حیثیت سے نفس کو ادراک ہوتا ہے،
تو یہ ایسے دلائل ہیں، جنہیں نفس کے تجرد کے ثبوت میں اوسط درجے کے دلائل میں
جگہ دی جاسکتی ہے لیکن ظاہر ہے کہ ان دلیلوں کا دائرہ محض چند انسانی نفوس کی
حد تک محدود ہے، کیونکہ زیادہ تر اسی قسم کے لوگ پائے جاتے ہیں، جن کے نفوس
میں ان امور کا ایسا خالص تعقل جو ہر قسم کے خیال کی آمیزش سے پاک ہو، ناممکن ہے۔
خلاصہ یہ ہے، کہ انسانی نفوس کے لئے علاوہ اس حسی نشاءت کے اور بھی
دو نشاءتیں ہیں یعنی ایک تو نشاءت خیال اور دوسری نشاءت عقل، قاعدہ یہ ہے کہ
ہر انسانی نفس جب خیالی صورتوں کے ادراک کی اسے مشق ہوجاتی ہے، حتیٰ کہ بالآخر

نفس خود بالفعل خیال اور تخیل بن جاتا ہے، تب وہ پاتا ہے کہ اس کی ذات اس حسی اور وضعی عالم سے مجرد اور جدا ہے، اور جب یقینی براہین، اور حقیقی حدود اور صحیح تعریفات کے ذریعے سے عقلی صورتوں کا ادراک نفس میں جڑ پکڑ لیتا ہے، تب وہ بالفعل عقل اور معقول بن جاتا ہے، اور اس وقت اس کو کونین، اور دونوں جہان سے مجرد ہونیکا تحقق ہوتا ہے اور اسی مقام پر پہنچنے کے بعد اس میں اس کی قدرت پیدا ہوجاتی ہے کہ جب اور جس وقت جس حقیقت جس ماہیت کا چاہے تعقل کرے، کیونکہ اب تو وہ خود بجنسہ بالفعل عقلی صورت بن گیا ہے، حالانکہ یہی نفس جب خیالی صورت ہونے کے مقام پر پہنچا تو ان عقلی صورتوں کی صرف اس میں قوت اور صلاحیت پائی جاتی تھی،

فصل

عقل فعال کو ہمارے نفوس (یعنی انسانی نفوس سے کس قسم کا تعلق ہے، اس فصل میں اسی سوال کا جواب دیا جائے گا، تم کو بتایا جاچکا ہے کہ انسانی نفوس ایک صورت سے دوسری صورت کی طرف اور ایک کمال سے دوسرے کمال کی طرف منتقل ہوتے رہتے ہیں، مطلب یہ ہے کہ اپنی ابتدائے آفرینش میں مطلق جسم ہونے کی حالت سے اسطقسی (عنصری) صورتوں کی طرف اور عنصری صورتوں سے معدنی، معدنی سے نباتی نباتی سے حیوانی صورت تک پہنچنے کے بعد جب تمام قوتوں کی تکمیل ہوجاتی ہے، تب اس ارتقاء کی انتہا اس ذات پر ہوتی ہے، جس کا شمار ان اشیاء کے ذیل میں کیا جاتا ہے، جنھیں جسمانی مادے سے بے تعلق ہونے میں سب سے ابتدائی چیز سمجھا جاتا ہے پھر یہاں سے ارتقاء کی جو منزلیں شروع ہوتی ہیں، ان کی ابتدا ان موجودات سے ہوتی ہے، جو مادے سے کلیتہً جدا اور علٰحدہ ہیں یعنی جس کا اصطلاحی نام "عقل مستفاد" ہے، "عقل مستفاد" اور "عقل فعال" میں بہت کچھ مشابہت پائی جاتی ہے، فرق دونوں میں یہ ہے، کہ عقل مستفاد بھی اگرچہ اسی قسم کی ایک صورت ہے، جو مادے سے مفارق اور جدا ہوتی ہے لیکن یہ جدائی اور علٰحدگی شروع سے نہیں ہوتی، بلکہ پہلے اس کا تعلق مادے ہی سے ہوتا ہے، پھر مختلف حالات اور اطوار سے گزرنے کے بعد وہ مادے سے مجرد اور پاک ہوجاتی ہے، اور عقل فعال ایک ایسی صورت ہے، جس کا کسی زمانے میں کسی قسم کا کوئی لگاؤ مادے

سے نہیں ہوتا یعنی مادے سے مجرد ہونے کے سوا اس کے لئے کوئی دوسری صورت ممکن نہیں ہے اگرچہ عقل فعال کی اصل حقیقت یہی ہے لیکن تعجب کی بات ہے کہ باوجود اس کے وہ عقل بالفعل ہی کی ایک قسم اور اسی شئی کی ایک نوع ہے کیونکہ عقل فعال عقل بالفعل سے متحد ہوتی ہے، البتہ اتنی بات ہوتی ہے، کہ جس کی ذات عقل بالقوۃ ہوتی ہے اس کے ساتھ متحد ہوکر عقل فعال اس کو عقل بالفعل بنادیتی ہے، اور جو بالقوۃ معقولات ہوتے ہیں یعنی وہی جن کا شمار بالفعل متخیلات کے سلسلے میں تھا انھیں بھی عقل فعال بالفعل معقولات بننے کی حیثیت عطا کردیتی ہے، اسلئے کہ بذات خود یہ شئے ظاہر ہے کہ قوت کے دائرے سے فعلیت کے مقام پر نہیں پہنچ سکتی، اگر ایسا ہوگا، تو اس کے یہ معنی ہوں گے کہ ایک ہی چیز جاعل بھی ہے اور مجعول بھی، آخر کوئی چیز خود اپنے آپ کو کس طرح بنا سکتی ہے نیز یہ بھی لازم آتا ہے کہ قوت فعل بن جائے، حالانکہ یہ محال ہے، اس لئے کہ جو چیز معدوم ہوتی ہے، وہ اگر موجود ہوگی تو کسی ایسی چیز ہی کے ذریعے سے موجود ہوسکتی ہے جو بالفعل موجود ہو یا جسم جب گرم ہوگا، تو اس کو گرم کرنے والا یقیناً اس کے سوا اور اس کا غیر ہی ہوسکتا ہے، یا جسم روشن اسی وقت ہوسکتا ہے جب کوئی ایسی چیز جو بذات خود منور اور روشن ہو، وہ اس کو روشن کرے، بہر حال عقل فعال کی عقل بالقوۃ سے وہی نسبت ہے جو آفتاب کو ان چیزوں کے ساتھ ہوتی ہے، جو اندھیرے میں اس کی صلاحیت رکھتی ہوں، کہ جب آفتاب کی ان پر روشنی پڑے تو وہ معلوم ہوں اور دیکھی جاسکیں، یعنی بالقوۃ مُبصَر، اور قابل دید ہوں، وجہ اس کی یہ ہے کہ بصر (بینائی) در اصل ایک استعدادی قوت وصلاحیت، اور مادے کی ایک خاص ہئیت اور حالت کا نام ہے اور وہ چیزیں جو اندھیرے میں اس قابل ہوتی ہیں کہ روشنی پڑنے کے بعد دیکھی جاسکیں وہ دکھائی دیئے جانے کی صرف اپنے اندر صلاحیت رکھتی ہیں، بہر حال خود آنکھ میں بینائی کی جو طاقت پائی جاتی ہے وہ بالفعل دیکھنے کے لئے کافی نہیں ہے اسی طرح ان مختلف رنگوں میں بھی اس کی صلاحیت نہیں ہے، کہ وہ بالفعل (روشنی کے بغیر) دکھائی دیں بلکہ آفتاب بینائی کو بھی ایک روشنی بخشتا ہے، جو آدمی کی آنکھ سے متصل ہوجاتی ہے، اور رنگوں کو بھی آفتاب ہی روشنی عطا کرتا ہے جو ان کے ساتھ متصل ہوجاتی ہے، اس کے بعد اس روشنی کے

ذریعے سے جو آفتاب سے تقسیم ہوتی ہے آدمی کی قوت بینائی بالفعل دیکھنے والی بن جاتی ہے، اور اسی روشنی کے ذریعے سے رنگ بھی بالفعل دکھائی دینے لگتے ہیں، حالانکہ اس سے پہلے ان میں دیکھے جانے کی صرف صلاحیت اور قوت پائی جاتی تھی، آفتاب کی یہ روشنی وہ اصل "محسوس وجود" کی ایک شکل اور قسم ہے، یونہی (عقل فعال) جو ہمیشہ بالفعل عقل کی حالت میں رہتی ہے وہ عقل ہیولانی کو ایک خاص قسم کا وجود عطا کرتی ہے، اس وجود کا تعلق عقل ہیولانی سے وہی ہے، جو روشنی کا قوت بینائی سے ہے، پھر جس طرح آدمی کی آنکھ اور قوت بینائی روشنی کے ذریعے سے اسی روشنی کو دیکھتی ہے جو اس کے دیکھنے کی سبب ہے، اور اس آفتاب کو بھی اسی روشنی سے دیکھتی ہے، جو اسی آفتاب سے پھوٹتی رہتی ہے اور جن جن چیزوں میں دکھائی دینے کی قوت و صلاحیت ہوتی ہے انھیں بھی اسی روشنی کے ذریعے سے بالفعل دیکھتی ہے، یہی حال عقل ہیولانی کا ہے، کہ عقل فعال اسے جس قسم کا عقلی وجود عطا کرتی ہے اس عقلی وجود سے خود اس عقلی وجود کا بھی اسے تعقل ہوتا ہے، اور اسی کے ذریعے سے وہ اس عقل بالفعل کا بھی تعقل کرتی ہے جس نے عقل ہیولانی پر اس عقلی نور اور وجود کا فیضان کیا ہے، اور اسی عقلی نور و وجود کے ذریعے سے ایسی تمام ماہیتیں جو بالقوۃ معقول تھیں، بالفعل معقول ہو جاتی ہیں نیز اسی عقلی نور کی وجہ سے عقل ہیولانی خود عقل بالفعل بن جاتی ہے بلکہ جس طرح عقل ہیولانی اس عقلی نور اور وجود کی وجہ سے عقل بالفعل بن جاتی ہے، یونہی وہ ساری ماہیتیں جو قوت و صلاحیت کی حالت سے نکل کر فعلیت کی شکل اختیار کرتی ہیں، وہ بھی بالفعل عقول بن جاتی ہیں، کیونکہ جو میرا خاص نظریہ ہے، اس کو پیش نظر رکھنے کے بعد واقعے کی صورت یہی ہو سکتی تھی (مطلب یہ ہے کہ تم جان چکے ہو کہ میرے نزدیک حس محسوسات سے کوئی الگ چیز نہیں ہے، بلکہ وہ بجنسہ محسوسات ہے، اور یہ بھی بتایا گیا تھا کہ ہمارے اندر جو حاس جوہر ہے وہ محسوسات کا جو ادراک کرتا ہے، تو اس کو یہ ادراک خود انھی محسوسات کی راہ سے حاصل ہوتا ہے مثلاً بینائی کے ذریعے سے بذات خود وہی چیزیں آدمی کو دکھائی دیتی ہیں جنھیں ہماری آنکھ دیکھتی ہے یعنی بینائی کا تعلق براہ راست انھی چیزوں سے ہوتا ہے جو ہمارے بالفعل مبصرات ہیں، اسی طرح سے ہماری عقل بالفعل کو براہ راست خود معقولات کی ذات کا ادراک، انھی معقولات کے ذریعے سے اس وقت ہو جاتا ہے، جب وہ بالفعل معقول بن جاتے ہیں۔

یہاں یہ معلوم ہونا چاہئے کہ خارجی مواد میں جن اشکال اور ہیئتوں، الوان اور رنگوں کا قیام ہوتا ہے میرے نزدیک براہ راست آدمی کی قوت بینائی انکو نہیں دیکھتی یعنی یہ چیزیں مبصر بالذات نہیں ہیں جس کی وجہ وہی ہے، کہ مادی اجسام، اور ان کے اعراض کو کسی چیز کے سامنے حضور حاصل نہیں ہو سکتا، ہم نے اس دعوے پر برہان بھی قائم کیا ہے اور ظاہر ہے، کہ جو چیز حضور کی صفت سے محروم ہوگی وہ کسی اور اکی قوت کے سامنے کیسے حاضر ہو سکتی ہے، بلکہ مثلاً بینائی کی حس کے سامنے جو چیز بالذات حاضر ہوتی ہے وہ دراصل صورت ہے، جو ان چیزوں کے مماثل ہوتی ہے، جنہیں عوام مبصرات قرار دیتے ہیں، یعنی جن کے متعلق عام خیال یہ ہے کہ آدمی انھی کو دیکھتا ہے، الغرض خارجی رنگوں کو اس چیز سے جو واقع میں دکھائی دیتی ہے یعنی مبصرات بالفعل سے وہی تعلق ہے، جو خارجی ماہیتوں کو عقلی صورتوں سے ہے، اور مبصرات بالفعل پر آفتاب سے جو روشنی فائض ہوتی ہے اس کا حال وہی ہے، جو اس خارجی مادی وجود کا حال ہے، جو مبدء مفارق (عقل فعال) سے طبعی صورتوں پر فائض ہوتا ہے اسی طرح جو چیزیں بالفعل مبصرات ہیں ان کو بالفعل بینائی سے وہی نسبت ہے، جو معقولات بالفعل کو عقل بالفعل سے ہے، اور عقل بالفعل جس طرح بجنسہ اپنے معقولات سے متحد ہوتی ہے، اسی طرح بالفعل بینائی بھی بجنسہ اپنے مبصرات سے متحد ہو جاتی ہے، پھر عقل اور معقولات کے سلسلے میں جیسے عقل فعال کے وجود کو مانا جاتا ہے، چاہئے کہ حس اور محسوس کے سلسلے میں بھی کوئی چیز ایسی نکلے، جو عقل فعال کی حیثیت یہاں رکھتی ہو، یعنی اس کو حس اور محسوس سے وہی نسبت ہو، جو عقل فعال کو عقل اور معقول سے ہوتی ہے۔

بہر حال اس وقت ہماری گفتگو کا حقیقی رخ اس مسئلے کی طرف ہے، کہ عقل ہیولانی میں اس مفارق اور مجرد عقل یعنے عقل فعال جو کچھ عمل کرتی ہے، یہ عمل قریب قریب اسی عمل کے ہے جو بصر و مبصرات (یعنی بینائی اور جو چیزیں دیکھی جاتی ہیں) ان کے ساتھ آفتاب کی روشنی عمل کرتی ہے، اسی کارفرمائی اور عمل کی وجہ سے اس عقل کا نام عقل فعال (یعنی فعل و عمل کرنے والی عقل) رکھا گیا ہے، سبب اول (حق تعالیٰ) کے بعد جن مفارق اور مادے سے مجرد امور کا ذکر کیا جاتا ہے، ان کے سلسلے میں، اس عقل فعال کا

جمہور حکماء کے نزدیک دسواں مرتبہ ہے، (اسی لئے اس کا دوسرا نام عقل عاشر بھی ہے) اس عقل سے آدمی کے نفس ناطقہ میں وہی اثر پیدا ہوتا ہے، جو اثر بینائی میں روشنی سے پیدا ہوتا ہے، تو اس وقت ان محسوسات سے جو خیالی قوت میں محفوظ رہتے ہیں، نفس ناطقہ میں ایسے معقولات حاصل ہوتے ہیں، جن میں بعض اوائل اور بعض ثوانی ہوتے ہیں (یعنی بعض معقولات تو ایسے ہوتے ہیں جن کی طرف نفس کی توجہ پہلے مائل ہوتی ہے، اور بعض کی طرف دوسرے درجے میں توجہ ہوتی ہے، معقولات کے پہلے سلسلے کا نام معقولات اولیہ، اور دوسرے کو معقولات ثانیہ کہتے ہیں)۔

پھر جو چیزیں مادے سے پاک اور مجرد ہیں، اور استعداد و قوت، تاثر و انفعال کی آلودگیوں سے ان کا دامن داغدار نہیں ہے، ان میں باہم فرق و امتیاز صرف ان کے کمال و نقص کی وجہ سے پیدا ہوتا ہے اسی طرح مبداء اول (حق تعالیٰ) میں اور ان مجرد و مفارق امور میں فرق و امتیاز کی بنیاد بھی یہی کمال و نقص کا ہے اور میں نے پہلے بھی اس کی طرف اشارہ کیا ہے کہ عقل فعال بھی عقل مستفاد ہی کی ایک قسم ہے، اور اس عقل فعال میں موجودات کی صورتیں اسی ترتیب سے پائی جاتی ہیں، جس ترتیب سے وہ خارج میں موجود ہیں، یعنی الاشرف فالاشرف کی ترتیب جس کا مطلب یہ ہے، کہ شرافت میں جس کا مرتبہ جتنا زیادہ ہے، وہ پہلے موجود ہوتی ہے اور اس کے بعد شرافت میں جس کا مرتبہ ہوگا وہ اس کے بعد موجود ہوگی علیٰ ہذا القیاس اسی ترتیب سے یہ چیزیں پائی جاتی ہیں۔ اگر موجودات کی یہ صورتیں عقل فعال میں موجود ہونے اور اس میں حلول پانے کی وجہ سے باہم ممتاز نہیں ہوتیں۔ لیکن باوجود اس عدم امتیاز کے ان میں ترتیب پائی جاتی ہے، اور وہ مذکورہ ترتیب کے ساتھ مرتب ہوئی ہیں یقیناً اس کا شمار عجائبات میں ہو سکتا ہے، اسی کے ساتھ ایک بات یہ بھی ہے، کہ ان صورتوں کی جو ترتیب عقل فعال میں پائی جاتی ہے وہ اس ترتیب سے مختلف ہے، جو عقل مستفاد میں انہی صورتوں کی ہے، جس کی وجہ یہ ہے، کہ عقل مستفاد کے لئے جو چیزیں ابتدائی اور اولی معقولات بن سکتی ہیں، وجود کے حساب سے وہ بہت زیادہ ادنیٰ اور خسیس درجے میں ہوتی ہیں، اور قاعدہ ہے، کہ ہم جب عام اشیاء کے ادراک سے خاص چیزوں کے علم تک ترقی کرتے ہیں، تو ترقی کے اس سلسلے میں جو چیز سب سے زیادہ ذلیل

شئے کی ضد کا ازالہ ہوتا ہے، ایسی صورت میں اس ضد کے مقابل جو چیز ہوتی ہے، اس کی نسبت خود اس فاعل کی طرف کرا دی جاتی ہے، کیونکہ جس وقت شئے کی ضد کا ازالہ اس فاعل کے ذریعے سے ہو جاتا ہے، تو اسی وقت وہ شئے بھی پائی جاتی ہے، یہ واقعہ چونکہ ایک ساتھ ہوتا ہے، اس لئے خود اس شئے کو فاعل کی طرف منسوب کر دیتے ہیں، مثلاً سقمونیا (دوا) کے متعلق کہتے ہیں کہ اس سے تبرید (ٹھنڈک پہنچانے کا) کام لیا جاتا ہے، حالانکہ در اصل سقمونیا کا اصلی کام صفراء کا ازالہ ہے، چونکہ صفراء کے ازالے سے ٹھنڈک پیدا ہوتی ہے اس لئے خود اس ٹھنڈک کو سقمونیا ہی کی طرف منسوب کر دیتے ہیں دوسری قسم اسی بالعرض فاعل کی یہ ہے، کہ اس سے اس مانع اور روک کا ازالہ ہوتا ہے، جو کسی شئے کے ہونے پر حائل تھی، اگرچہ باوجود روک پیدا کرنے کے اس کو شئے کی ضد نہیں قرار دے سکتے، مثلاً اس ستون کو جو چھت کے گرنے میں مانع تھا، جو آدمی اس ستون کو چھت کے نیچے سے نکال لیتا ہے، اسی کی طرف چھت کے گرنے کو منسوب کر دیتے ہیں، تیسری قسم کی صورت یہ ہوتی ہے کہ کسی شئے کے متعدد صفات ہوتے ہیں، اور یہی شئے بعض صفات کے لحاظ سے کسی کام کو بالذات انجام دیتی ہے اگر اس شئے کو تمام صفات کے لحاظ سے اعتبار کیا جائے تو ظاہر ہے کہ اس فعل کی فاعل بالعرض ان صفات سے موصوف ہونے والی شئے ہو سکتی ہے مثلاً کہا جاتا ہے، کہ کاتب مکان تعمیر کر رہا ہے، اور معمار لکھ رہا ہے، اور کالا آدمی حرکت کر رہا ہے، چوتھی قسم میں یہ ہوتا ہے کہ اتفاقی نتائج اور غایات کو طبعی یا اختیاری فاعل کی طرف منسوب کر دیا جائے اس کی مثال وہ پتھر ہے جو اوپر سے گرتا ہوا چلا آ رہا تھا راستے میں کسی کی کھوپڑی پر پڑا، اور اس کو زخمی کر دیا، اس وقت زخمی کرنے کا فعل اس پتھر کی طرف منسوب کر دیا جاتا ہے حالانکہ اس کا ذاتی فعل صرف گرنا تھا، یہ اتفاق کی بات تھی کہ راستے میں کسی کی کھوپڑی سے ٹکرا گیا، اسی قسم میں یہ بات بھی داخل ہے، جو کہا جاتا ہے کہ زمین کی خشکی اس کے غیر کروی شکل کی محافظ ہے، پانچویں قسم میں وہ چیزیں داخل ہیں، جو حقیقی فاعل کی رفیق اور ساتھی ہوتی ہیں اگرچہ ان کا فاعل کے ساتھ رہنا ضروری نہ ہو، جب بھی ان ساتھیوں کو بھی کبھی فاعل کہہ دیا جاتا ہے،

وخسیس ہوگی، علمی اعتبار سے وہی وجوداً پہلے ہوگی، یہ قاعدہ تو علم کا ہے کہ اشیائے عامہ پہلے اور خاصہ کی باری ان کے بعد آتی ہے، لیکن علت ومعلول کے سلسلے میں ہمیشہ عام طبائع خاص طبیعتوں کے معلول ہوتے ہیں،

بہر حال علمی اعتبار سے آدمی کو پہلے اشیائے عامہ کا علم حاصل ہوتا ہے، ان کے بعد ان محصل انواع کا جو اپنے وجود میں ان امور سے زیادہ کامل ہوتے ہیں، جو ہمارے لئے زیادہ جانی پہچانی ہیں، اور جنکا علم ہمارے لئے سب سے زیادہ آسان ہے، الغرض جو چیز وجود کے حساب سے جتنا زیادہ کامل ہوگی ہمارے علم وادراک کے اعتبار سے وہ اسی قدر زیادہ مجہول ہوگی یعنی جب ہم ادراک وعلم کی راہ میں پہلی دفعہ قدم اٹھاتے ہیں، تو ہمارا یہی حال رہتا ہے، اسی لئے بسا اوقات ایسے عقول جن میں اثر پذیری اور انفعال کا مادہ زیادہ ہوتا ہے، وہ جب عقل بالفعل کے مقام تک پہنچ جاتے ہیں، تو ان میں موجودات کی ترتیب اس ترتیب کے بالکل برعکس ہوتی ہے، جو ترتیب ان موجودات کی عقل فعال میں پائی جاتی ہے، ترتیب کا یہ قصہ تو موجودات میں ان کے حدوث وپیدائش کے اعتبار سے ہے، یعنی موجودات کی پیدائش اسی ترتیب سے ہوتی ہے،

لیکن بقاء کے اعتبار سے ان کی ترتیب کا حال یہ ہے، کہ عقلی جبلت اور الٰہی دین رکھنے والے موجودات (یعنی مجردات عقلیہ) میں وہی الاشرف فالاشرف اور الانور فالانور کی ترتیب پائی جاتی ہے، یعنی جو جتنا زیادہ شریف اور زیادہ روشن ہے، وہ اپنے سے کم شریف اور کم روشن سے مقدم ہوں گے، یہاں یہ بھی جان لینا چاہئے کہ عقل فعال میں طبعی صورتوں کا وجود جس طریقے سے بھی پایا جاتا ہو، لیکن جب تک وہ عقل فعال میں ہوتی ہیں تقسیم کو قبول نہیں کرتیں، لیکن ان ہی طبعی صورتوں کا تحقق جب مادے میں ہوتا ہے، تو وہ انقسام پذیر ہو جاتی ہیں، معلم اول ارسطاطالیس سے یہ روایت نقل کی جاتی ہے کہ اس نے اپنی کتاب "النفس" میں بیان کیا ہے۔

یہ کوئی تعجب کی بات نہیں ہو سکتی کہ عقل فعال جو ایک غیر قسمت پذیر حقیقت ہے، اس کی ذات ایسی چیزوں سے متحد ہو جائے جن کی تقسیم نہیں ہو سکتی اور پھر بھی عقل فعال مادے کو ان غیر منقسم چیزوں کی شبیہ عطا کرے جو اس کی جوہر ذات میں پائی جاتی ہیں، مگر مادہ ان شبیہوں کو جب قبول کرے گا تو اس وقت وہ قسمت پذیر اور منقسم ہوں گی۔

فصل

ہر وہ چیز جسے اپنی ذات کا تعقل ہو ضرور ہے، کہ اس کا یہ تعقل بجنسہ اس کی ذات ہو، اسی لئے جب تک اس کی ذات باقی رہے گی اس کا یہ تعقل بھی دوامًا باقی رہے گا، اسی دعوے سے اس فصل میں بحث کی جائے گی، عام لوگوں نے اس مدعا کے ثبوت میں جن امور کا تذکرہ کیا ہے ان کی تقریر یہ ہے، کہ جس چیز کو اپنی ذات کا تعقل ہوگا، تو اس کی وجہ یہی ہو سکتی ہے، کہ یا اس کی ذات خود اپنی ذات کے آگے حاضر ہوگی، یا اس کی ذات کے سامنے کوئی اور صورت حاضر ہوگی، دوسری شق تو غلط ہے، کیونکہ یہ صورت اس چیز کی ذات کے ساتھ یا نوعی ماہیت کے اعتبار سے مساوات کی نسبت رکھے گی، یا نوعی ماہیت میں اس سے مختلف ہوگی، پہلی صورت صحیح نہیں ہو سکتی، اسی لئے کہ نوعی ماہیت میں جس صورت کو اس تعقل کرنے والے کی ذات کے مساوی اور مطابق قرار دیا گیا ہے، اگر اس صورت کا حلول خود اس شے کی ذات میں مانا جائے گا تو ظاہر ہے کہ اس وقت اس صورت میں اور شے کی ذات میں کسی قسم کا امتیاز باقی نہ رہے گا نہ ماہیت کے اعتبار سے امتیاز پیدا ہوگا اور نہ اسی ماہیت کے لوازم کے اعتبار سے نہ اور کسی قسم کے عوارض کے اعتبار سے ان میں امتیازی کیفیت پیدا ہوگی، خلاصہ یہ کہ دونوں میں امتیاز کی کوئی وجہ باقی نہیں رہتی جس کا مطلب یہی ہوا کہ ان دونوں میں دوئی باقی نہ رہے گی، حالانکہ فرض کیا گیا تھا۔ کہ یہ دونوں دو ہیں۔ اور اگر دوسری شق اختیار کی جائے یعنی یہ مانا جائے کہ صورت اور تعقل کرنے والی شے کی ذات باہم ماہیت کے اعتبار سے مختلف ہیں تو ظاہر ہے کہ اس قسم کی صورت کے حصول سے اس ذات کا تعقل ممکن نہ ہوگا، بلکہ جس چیز کی یہ صورت ہوگی اسی کا تعقل اس صورت سے ہوگا، پس معلوم ہوا کہ ذات کے تعقل کی کوئی شکل اس کے سوا نہیں ہے کہ خود اس ذات کو اپنی ذات کے سامنے حضور حاصل ہو، اس لئے ضروری ہے کہ ذات کا تعقل ہمیشہ دائمی ہوگا۔ یہ تھی وہ تقریر جو عوام کی طرف منسوب ہے۔

میں کہتا ہوں کہ اس دلیل کا شمار دنیا کی کمزور ترین دلیلوں میں کرنا چاہئے اس لئے کہ ایسی ذاتیں جو نوعی حقیقت اور ان کے لوازم میں باہم برابر اور مساوی ہوتی ہیں، ان میں اپنے شخصی وجودوں کے اعتبار سے امتیاز پیدا

ہوسکتا ہے، آخر نوع انسانی کے افراد و اشخاص میں جو امتیازات پائے جاتے ہیں، کیا ان افراد کے وجود کے خاص خاص رنگ ہی کا یہ نتیجہ نہیں ہے؟ اسی طرح انسان کی عقلی صورت اور اس کے خارجی اشخاص و افراد میں جو امتیاز پایا جاتا ہے یقیناً یہ صرف وجود ہی کے خاص رنگ ڈھنگ اور طور طریقے کا نتیجہ ہے یعنی انسان کی عقلی صورت جو ذہن میں پائی جاتی ہے، اس کے وجود کی حیثیت ایک ایسے عارضی امر کے وجود کی سی ہے، جو کسی موضوع میں پایا جاتا ہو جیسا کہ ان لوگوں کا عام خیال ہے، اور خارج میں اس کا جو وجود پایا جاتا ہے وہ ایسا وجود ہے جو موضوع میں نہیں پایا جاتا، بلکہ کسی ایک ہی ماہیت کے متعلق یہ بات کہ خارج میں تو جوہری وجود کے ساتھ موجود ہو، اور عقل میں عرضی وجود کے ساتھ پائی جائے، ان لوگوں (مشائیوں) کے خیال کے مطابق کوئی تعجب کی بات نہیں ہے اور جب ان کا یہی مذہب ہے تو ایسی صورت میں اگر کوئی شخص اپنی ذات کی ماہیت کا تعقل کسی ایسی زائد صورت سے کرے جو اس کی ماہیت کے مطابق ہو، تو اس سے کسی قسم کا محال لازم نہیں آتا۔

نیز ہم خود اپنے متعلق یہ کرتے ہیں، کہ اپنی ذات کا بھی تصور کرتے ہیں اور ذات کے اس تصور کا بھی تصور کرتے ہیں، اب اگر اپنی ذات کا تعقل کسی زائد صورت کے ذریعے سے ناممکن ہوتا تو ہم میں یہ تعقل نہ پایا جاتا حالانکہ یہ واقع ہو رہا ہے ھف (یہ خلاف مفروض ہے)

پس تحقیق کے بعد جو بات قرین صواب معلوم ہوتی ہے وہ یہ ہے، کہ ہر شے کی حقیقت اور ذات کا مطلب اس کے سوا کچھ نہیں ہے، کہ اس کی ماہیت ایک خاص طرز کے وجود کے ساتھ پائی جاتی ہے، اس کے بعد اب ہم کہتے ہیں کہ کسی قسم کا شخصی وجود ہو اس کے تعقل کی کوئی صورت اس کے سوا نہیں ہے، کہ خود اسی وجود کا حضور (عاقل کے سامنے ہو) جیسا کہ بار بار یہ بات گزر چکی، اب اگر کسی کو اپنی ذات کا تعقل کسی زائد صورت کے ذریعے سے ہوگا، تو ظاہر ہے کہ اس کی ذات کا وجود اس صورت کے وجود کا غیر ہوگا، کیونکہ اس تعقل کرنے والے کی ذات تو جوہر ہے اور صورتیں ظاہر ہے، کہ اعراض ہیں، اور جوہر کے وجود کو عرض کے وجود سے جو ذاتی

مغائرت ہے وہ مخفی نہیں ہے گویا یہ تعقل ایسا ہی ہو گا جیسے کوئی اپنے سوا کسی ایسے دوسرے شخص کا تعقل کرے، جو ماہیت میں اس کے مشابہ ہو،

ایک اور دلیل اسی دعوے کے ثبوت کی وہ بھی ہے، جس کا ذکر صاحب تلویحات کے حوالے سے پہلے گزر چکا، یعنی یہ بات کہ ہر ذہنی صورت کلی ہونے کی صفت سے بالفعل یا بالقوۃ موصوف اور معروض ہوتی ہے، خواہ اس میں جتنے قیود کا اضافہ کیوں نہ کیا جائے، یہ تو ذہنی صورتوں کا حال ہے، اور تعقل کرنے والی ذات ظاہر ہے کہ ہمیشہ خارجی شخص ہوتا ہے،

نیز ہم اپنی اپنی ذات کا تعقل اس طور پر کرتے ہیں کہ اس میں کسی دوسری چیز کی شرکت قطعاً ناممکن ہوتی ہے، ظاہر ہے کہ ایسی صورت میں اس قسم کا تعقل کسی دوسری صورت سے نہیں ہو سکتا، بلکہ جب بھی یہ تعقل ہو گا خود اپنی وجودی ہویت کے سوا اور کسی ذریعے سے نہیں ہو سکتا اسی سلسلے کی ایک بات وہ بھی ہے، جس کا ذکر صاحب تلویحات نے اس لئے کیا ہے تاکہ مطلب اور زیادہ واضح ہو جائے کہتے ہیں

> میں ہر چیز سے الگ ہو کر صرف اپنی ذات کے ساتھ تنہا اور مجرد رہ گیا، اس وقت میں نے اپنے جب کو دیکھا تو پایا کہ وہ ایک تحقق اور وجود ہے، جس کے ساتھ یہ بات بھی مل گئی ہے، کہ کسی موضوع (محل) میں نہیں پایا جانا یعنی وہی بات، جو جوہر ہونے کی تعریف ہے، اس کے سوا میں نے اپنے تعلقات اور انتسابات اس جرم کی طرف پایا جس کے ذریعے سے نفسیت (نفس ناطقۂ انسانی) کی تعریف کی جاتی ہے،
>
> ان دونوں امور میں سے انتسابات اور تعلقات تو میری ذات سے خارج نظر آئے، اور موضوع میں نہ ہونا، یہ ایک سلبی چیز تھی، اگرچہ جوہریت کا ایک اور معنی بھی ہے، لیکن اب تک میں صحیح طور پر اسے سمجھ نہ سکا ہوں لیکن خود اپنی ذات میری گرفت میں پوری طرح سے آرہی ہے، اور میں اپنے کو اس سے غائب نہیں پاتا، اور نہ اس کی کوئی فصل ہے، کیونکہ اپنی ذات کو ہم صرف اس لئے جانتے ہیں کہ اس سے ہم غائب نہیں ہیں، اگر اس کی

کوئی فصل یا خصوصیت وجود کے سوا ہوتی تو یقیناً اس کا بھی ادراک ہمیں ہوتا، اس لئے کہ مجھ سے ظاہر ہے کوئی چیز خود میری ذات سے زیادہ قریب نہیں ہے، اور ہم جب اپنی ذات کی تفصیل اور تحلیل کرتے ہیں، تو اس میں وجود اور ادراک کے سوا اور کچھ نہیں پاتے، اب ہماری ذات دوسری چیزوں سے (فصل کی وجہ سے نہیں) بلکہ بیرونی عوارض اور اس خاص ادراک کی وجہ سے ممتاز ہوتی ہے، جس کا ابھی ذکر کیا گیا،

جس کا یہی مطلب ہوا کہ وجود کے سوا ہمارے اندر اور کچھ نہیں ہے، (کیونکہ اپنے متعلق ہمیں جو کچھ بھی ادراک ہوتا ہے وہ صرف یہی ہے کہ ہمیں ایک وجود کا ادراک ہو رہا ہے پس یہی وجود ہماری حقیقت ٹھہری اس لئے کہ وجود کے سوا یہاں دوسری چیز جو پائی جاتی ہے یعنی اس وجود کا ادراک) سو اس ادراک کا اگر کوئی محصل مفہوم حاصل کیا جائے (یعنی ایک تو اس کا اضافی مفہوم تھا جو ہماری ذات کی طرف منسوب تھا) اب اگر اس مفہوم کے سوا ادراک کو کوئی غیر اضافی محصل حقیقت قرار دیا جائے، تو اس وقت بھی ادراک جب ہوگا کسی شے ہی کا ادراک ہوگا اور ہماری ذات کا حال یہ ہے کہ اس کے تقوم میں اس ادراک کو تو دخل ہی نہیں ہے جو خود اس کی طرف منسوب ہے، کیونکہ اگر اس ادراک سے قطع نظر بھی کر لیا جائے جب بھی میری ذات میری ذات ہی باقی رہتی ہے، اور جب اس ادراک سے اس کا تقوم نہیں ہوتا، تو کسی دوسری چیز کے ادراک کو ہماری ذات کے تقوم میں کیا دخل ہو سکتا ہے، کیونکہ یہ ضروری نہیں ہے کہ ہم ہوں، اور ہمیں اپنے سوا کسی دوسری چیز کا ادراک بھی ہو، البتہ دوسری چیزوں کے ادراک کی ہم میں استعداد و صلاحیت ضرور ہوتی ہے، لیکن ظاہر ہے کہ ادراک کی صلاحیت کسی چیز کی حقیقت کا جز نہیں بن سکتی بلکہ اس کی حیثیت ایک عرضی مفہوم کی ہے، بہر حال ہر شخص جو اپنی ذات کا ادراک کرے گا، یعنی اپنے "انا" اور "میں" کی راہ سے اپنے کو پائے گا، پھر اپنے اس ادراک

اور یافت کی جب وہ تحلیل و تفصیل کرے گا تو اپنے سامنے بجز ایک ایسے وجود کے جسے اپنی ذات کی خود یافت ہے، اور کچھ نہ پائے گا، اسے محسوس ہوگا کہ اس قسم کا وجود جسے اپنی ذات کی خود یافت ہے، اور "انا" (میں) کا ایسا مفہوم جو واجب اور واجب کے سوا ہر چیز کو عام ہو، دونوں میں کوئی فرق نہیں ہے یعنی دونوں پر یہ بات صادق آتی ہے، کہ وہ ایک ایسی چیز ہے جسے اپنی ذات کا ادراک ہو رہا ہے، اب اگر ہماری حقیقت اس وجود کے سوا ہوتی، تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ "انا" کے مفہوم کو ہماری حقیقت سے وہی تعلق ہے جو کسی عرضی اور خارجی صفت کو موصوف سے ہوتا ہے گویا اپنی ذات سے ہم جس وقت غائب نہیں ہوتے (یا ہماری ذات ہمارے سامنے ہوتی ہے) اس وقت اس عدم غیبوبیت کا اثر یہ ہوتا ہے کہ ہمیں بجائے اپنی ذات کے ذات کی ایک عرضی اور خارجی صفت کا ادراک ہوتا ہے اور اس وقت بھی اپنی ذات سے ہم غائب ہی رہتے ہیں، حالانکہ یہ محال ہے ان تمام امور کا یہ اثر ہے، کہ بالآخر میں اسی فیصلے پر پہنچا ہوں کہ میری ماہیت خود وجود ہی ہے، اور ذہن و عقل میں ہم اپنی ماہیت کی اگر تحلیل و تفصیل کریں گے، تو ایسے سلبی امور جن کے تمام وجودی قسم کے ہوں، یا وجودی چیزوں کی طرف منسوب ہوں اور کوئی چیز ہمیں ہاتھ نہیں لگ سکتی، اب اگر کوئی یہ سوال کرے کہ ہماری ذات کی فصل کوئی مجہول فصل ہے، تو اس کا جواب یہ ہے کہ جب "انا" (میں) کے مفہوم کا مجھے ادراک ہوتا ہے تو اس ادراک میں اس مجہول فصل کا اضافہ نہیں ہوتا جس سے معلوم ہوا کہ وہ "فصل مجہول" میری نسبت سے "ھو" ہے یعنی غائب ہے۔ پس ظاہر ہوا کہ ایسی فصل مجہول میری ذات سے خارج ہے اس پر اعتراض کیا گیا کہ تو چاہیے کہ تمہارا وجود واجب ہوجائے حالانکہ یہ واقعہ نہیں ہے میں کہتا ہوں کہ واجبی وجود اصل اس وجود کا نام ہے، جس سے زیادہ تام اور کامل کوئی دوسرا وجود نہ ہو، مگر میرا وجود تو ناقص وجود ہے، میرے وجود کو واجب کے وجود سے وہی نسبت ہے جو شعاع کو اور نور کو آفتاب کے نور سے نسبت ہے، اور قاعدہ ہے کہ کمال و نقص کی وجہ سے جو اختلاف

چیزوں میں پایا جاتا ہے، اس اختلاف کے لئے ان فصول کی ضرورت نہیں ہوتی، جو ان میں امتیاز پیدا کرے ہمارے وجود کا امکان یہی اس کا نقص ہے اور واجب کے وجود کا وجوب یہی اس کا کمال ہے، اور ایسا کمال جس سے زیادہ کامل تر کوئی دوسری چیز نہیں ہو سکتی۔"

صاحب مطارحات کا کلام ختم ہوا۔

واقعہ یہ ہے، کہ یہ بڑا استوار اور ٹھوس بیان ہے، جن باتوں کا اس میں ذکر کیا گیا ہے سب کی سب سنجیدہ اور پختہ ہیں، میں نے تو معلولی ہونوں سے وجوب ذاتی کا ازالہ اس طریقے سے کیا تھا کہ جو چیزیں معلول اور مخلوق ہیں، دراصل ان کے وجود کی ذات ہی میں تعلق اور دوسرے کی دست نگری داخل ہے، اسی کی تعبیر تعلق الذوات کے الفاظ سے کی جاتی ہے جو وجود ہی کی قسم ہے، ان میں جو ضرورت پائی جاتی ہے وہ ازلی ضرورت نہیں ہے بلکہ ان میں ایک قسم کی ایسی ذاتی ضرورت پائی جاتی ہے جو اسوقت تک باقی رہ سکتی ہے، جب تک ذات الٰہی کے فیوض وسائط پر اور وسائط سے گزر کر آخری معلولوں پر نازل ہوتے رہیں گے۔

خیر، یہ تو صاحب مطارحات کے ایک جملۂ معترضہ کے متعلق ایک ضمنی بات تھی) چاہئے، کہ میں اس مسئلے کی طرف توجہ کروں، جسے چھوڑ کر ہم اس میں الجھ گئے تھے، یعنی اپنی ذات کا ادراک شے کو جو ہوتا ہے وہ خود اس کی اپنی ذات ہی ہوتی ہے، نیز اپنی ذات کا ادراک، وعلم شے کو خود اپنی ذات سے دوامی رنگ میں قائم رہتا ہے، آدمی میں ہمیشہ اپنی ذات کا تعقل وشعور باقی رہتا ہے، اسکی ایک کھلی ہوئی علامت یہ ہے کہ آدمی جب اپنے حالات کا اندازہ اور تجو کرتا ہے تو وہ خود یہ پاتا ہے کہ اپنی ذات کا ادراک اس میں ہمیشہ اس وقت تک باقی رہتا ہے جب تک اس کی ذات باقی ہے جس کی وجہ یہ ہے، کہ آدمی جب کسی ادراکی یا تحریکی فعل کا ارادہ کرتا ہے تو ظاہر ہے کہ اسوقت اس کے ارادے کا رخ مطلق ادراک، یا مطلق تحریک کی طرف نہیں ہوتا، بلکہ جب توجہ ہوتی ہے، تو کسی مخصوص چیز ہی کے لیے ادراک کی طرف ہوتی ہے جو خود اس سے صادر ہوتی ہے اور جس کا حصول خود اس میں ہوتا ہے، یہی حال تحریک کا بھی ہے، یعنی کسی دشمن یا گرمی یا سردی سے جب کوئی بھاگتا ہے تو ظاہر ہے کہ اس کی یہ گریز مطلق

دشمن سے نہیں، بلکہ خاص دشمن سے ہوتی ہے، یا مطلق گرمی سے نہیں بلکہ اس مخصوص گرمی سے بھاگتا ہے، جو اسے لگی ہو، اور اس کی ذات تک پہنچی ہو، ظاہر ہے، کہ گرمی یا سردی کا ذات تک پہنچنا یہ بات چاہتی ہے، کہ اپنی ذات کا علم اسے حاصل ہو، یونہی کسی کام، یا کسی خواہش کی تکمیل کا جو ارادہ کرتا ہے، تو وہ یہ نہیں چاہتا کہ مطلقاً فعل کا حصول ہو جائے، بلکہ چاہتا ہے کہ اس کی ذات سے منسوب ہو کر اس فعل کا ظہور ہو، یا اس خواہش کی تکمیل ہو، الحاصل یہ ساری باتیں اسی پر مبنی ہیں کہ آدمی کو اپنی ذات کا علم ہو، پس معلوم ہوا کہ خود اپنی ذات کا علم انسان کے تمام علوم میں سب سے پہلے نمبر پر ہے، اسی کو سب پر تقدم حاصل ہے، اور یہ ایسا علم ہے، جو آدمی سے جدا نہیں ہوتا بلکہ ہمیشہ اس کے سامنے حاضر رہتا ہے، یہاں کوئی یہ نہیں کہہ سکتا کہ اپنی ذات کا علم ہمیں ایک خاص واسطے اور ذریعے سے ہوتا ہے یعنی میرا فعل اور کام اس علم کا ذریعہ بنتا ہے، ہم اپنے اس فعل سے اپنی ذات پر دلیل قائم کرتے ہیں، یہ دعویٰ اس لئے غلط ہے، کہ اپنے فعل سے اپنی ذات پر اگر دلیل قائم کی جاتی ہے، تو سوال ہوتا ہے، کہ مطلق فعل سے یہ کام لیا جاتا ہے، یا خاص اس فعل سے جس کا صدور ہم سے ہوا ہے اور اسی سے ہماری ذات کا پتا چلایا جاتا ہے، اگر فعل مطلق سے یہ کام لیا جاتا ہے، تو ظاہر ہے کہ فعل مطلق تو فاعل مطلق ہی کا محتاج ہوتا ہے، اس لئے اس سے اگر ثابت بھی ہو گا، تو فاعل مطلق، نہ کہ وہ خاص فاعل جو خود "ہم" ہیں، اور اگر ہمارے فعل سے ہماری ذات پر دلیل قائم کی جاتی ہے تو ظاہر ہے، کہ اپنے فعل کا علم ہمیں اس وقت تک نہیں ہو سکتا جب تک اپنی ذات کو ہم نہ جانیں تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ ہم اپنی ذات کو اس وقت تک جان نہیں سکتے جب تک کہ اپنی ذات کو ہم نہ جانیں جو کھلا ہوا دور ہے اور باطل ہے۔

پس معلوم ہوا کہ اپنی ذات کا علم آدمی کو اپنے کسی فعل کے ذریعے سے حاصل نہیں ہوتا، باقی یہ احتمال کہ اپنی ذات کے علم کا واسطہ کسی غیر کے فعل کو قرار دیا جائے، تو یہ بات علم و معرفت کی راہ میں قطعاً غیر مفید ہے، اس لئے کہ شے کا علم یا تو خود شے کی ذات سے حاصل ہو سکتا ہے یا شے کی علت کے علم سے شے

کا علم حاصل ہوتا ہے، جیساکہ برہان لمی میں ہوتا ہے، یا شے کے معلول کو جان کر آدمی شے کا علم حاصل کرتا ہے، یا شے کی علت کا کوئی اور معلول ہو، اس معلول کے علم سے یہ علم حاصل ہوتا ہے، جیساکہ برہان انی کی دونوں قسموں کا حال ہے، باقی شے کی جو چیز نہ سبب ہو نہ علت، نہ اس کی معلول ہو، نہ اس کی علت کا معلول ہو تو ایسی چیز کے علم سے شے کے علم کا حاصل ہونا غیر ضروری ہے، (مطلب یہ ہے کہ علت کو جان کر آدمی معلول کا علم حاصل ہوتا ہے جیسے آگ کو دیکھ کر حرارت کے وجود کا یقین پیدا ہوتا ہے یا معلول کو دیکھ کر علت کو معلوم کیا جاتا ہے مثلاً دھواں دیکھ کر آدمی کو معلوم ہو جاتا ہے کہ وہاں آگ ہے اسی طرح آفتاب مثلاً علت ہے دو چیزوں کا روشنی کا اور حرارت کا اب ان میں سے کسی ایک چیز یعنی حرارت کے علم سے روشنی کا علم یا روشنی کے علم سے حرارت کا علم حاصل ہوا کرتا ہے)

فصل

کسی چیز کا تعقل اسی کو ہو سکتا ہے جو مادے سے مجرد ہو، یا یوں کہو کہ شے کا عاقل وہی ہو سکتا ہے جس کا وجود مادے سے پاک اور مقدس ہو، اس فصل میں اسی دعوے پر دلیل قائم کی جائے گی، گزشتہ بالا مباحث کو پیش نظر رکھنے کے بعد اس دعوے کی دلیل کی ترتیب یوں ہو سکتی ہے، یعنی پہلی بات تو یہ ہے، کہ صورت معقولہ (جس کا تعقل کیا گیا ہو) کے متعلق یہ مسلم ہے کہ اس کی مقداری تقسیم کسی طرح ممکن نہیں ہے، یوں ہی وضع کی صفت سے بھی وہ موصوف نہیں ہو سکتی، یعنی حسی اشارے کے ذریعے سے کسی خاص جہت اور سمت کی تعیین اس طور پر اس کے لئے ممکن نہیں کہ مختلف اجسام اور اس میں قرب و بعد وغیرہ کی نسبت پیدا ہو، وضع کی صفت سے صورت معقولہ نہ بالذات متصف ہو سکتی ہے اور نہ بالعرض مثلاً سیاہی کا جو حال ہے وہ صورت معقولہ کا نہیں ہے یعنی سیاہی بھی اگرچہ بذات خود تقسیم کو نہ بالفعل قبول کرتی ہے اور نہ بالقوۃ لیکن جس محل میں سیاہی کا قیام ہوتا ہے اس کے طفیل میں بالقوۃ اور بالفعل دونوں قسم کی تقسیم کو قبول کر لیتی ہے صورت معقولہ کی یہ کیفیت نہیں ہے، یا نقطے کا جو یہ حال ہے کہ گو بذات خود وضع کی صفت سے موصوف نہیں ہوتا، لیکن بالعرض وہ وضع والا بن جاتا ہے، یہ تو دلیل کا پہلا مقدمہ ہے، دوسری بات یہ ہے کہ ایسی چیز جو نہ تقسیم کو قبول کرتی ہو،

اور جو وضع کی صفت سے بھی کسی طرح متصف نہ ہوتی ہو، ایسی چیز کے لئے یہ ناممکن ہے کہ اس کا حصول کسی وضع والی مادی شے کے لئے ہو،

ظاہر ہے کہ ان دونوں مقدمات کے تسلیم کر لینے کے بعد ثابت ہو جاتا ہے کہ صورت معقولہ کا حصول کسی مادی چیز کے لئے ناممکن ہے اس کا عکس نقیض یہ نکلتا ہے کہ صورت معقولہ کا تعقل جو کرے گا اس کا مادے سے مجرد ہونا ضروری ہے، اور یہی دعویٰ تھا اس لئے کہ تعقل کا مطلب اگر وہ لیا جائے جو جمہور کا مشہور خیال ہے، تو اس میں معقول کی صورت کا عاقل کی ذات میں حصول و حلول ہونا ضروری ہے، یا جوہر عاقل کے ساتھ صورت معقولہ متحد ہو جاتی ہے جیسا کہ ہمارا خیال ہے بہر حال ان دونوں خیالوں میں سے کسی خیال کو مانا جائے مذکورہ بالا دعویٰ ثابت ہوتا ہے۔ بلکہ تعقل کے متعلق جو میرا خیال ہے اس کی بنیاد پر تو مسئلہ زیادہ واضح ہے اس لئے کہ جو چیز وضع کی صفت سے پاک ہوگی اس کا اتحاد وضع والی شے کے ساتھ ناممکن ہے اس پر اگر تم یہ پوچھو کہ حمل کے متعلق یہ بات ثابت ہو چکی ہے، کہ وجود ہی کے اتحاد کی یہ تعبیر ہے، اور ہم عموماً جنسی اور نوعی مفہومات کو جسمانی اشخاص و افراد پر محمول کرتے رہتے ہیں، مثلاً زید عمر گھوڑے وغیرہ پر حیوانیت مطلقہ کے مفہوم کو محمول کرتے ہیں، اور کھلی ہوئی بات ہے کہ حیوانیت کا مفہوم نہ مقداری تقسیم کو قبول کرتا ہے اور نہ وہ وضع کی صفت سے متصف ہوتا ہے، مگر جن چیزوں پر اس کو محمول کرتے ہیں یعنی زید و عمر وغیرہ ظاہر ہے کہ ان میں ہر ایک تقسیم کو بھی قبول کرتے ہیں، اور وضع کی صفت سے بھی موصوف ہیں، جس کا مطلب یہی ہوا کہ جو چیز تقسیم کو قبول نہیں کرتی ہے اس کا اتحاد ایسی چیز سے ہو سکتا ہے اور ہوتا ہے جو تقسیم کو قبول کرتی ہے اور یہ کہ جو وضع کی صفت سے موصوف نہیں ہے اس کا اتحاد وضع والی چیزوں سے ہو سکتا ہے۔

میں اس کے جواب میں کہتا ہوں کہ تم جو خیال کر رہے ہو، واقعہ یہ نہیں ہے، اس لئے کہ معقولہ معانی کا بحیثیت معقول ہونے کے سچ پوچھو تو خارجی افراد پر محمول کرنا ہی صحیح نہیں ہے، اور نہ ان پر وہ محمول ہوتے ہیں، مثلاً جنس بحیثیت جنس ہونے کے یعنی جنسی طبیعت معقول ہونے اور کلی ہونے نیز بہت سی چیزوں میں مشترک ہونے کے صفات کی حیثیت سے افراد پر محمول ہی نہیں ہوتے، یہی حال نوعی اور فصلی طبائع کا

(بہرحال یہ قسمیں تو علّت فاعلہ کی تھیں) باقی علّت مادی یعنی مادّہ، تو بالذات مادّہ تو اسی کو کہتے ہیں جو اپنی ذاتی خصوصیت کی بنیاد پر معیّن صورتوں کو قبول کرتا ہے، رہا بالعرض مادّہ تو اس کی دو صورتیں ہوتی ہیں، ایک صورت تو یہ ہوتی ہے کہ مقبول (یعنی مادہ جس صورت کو قبول کرتا ہے) اس کی ضد کے ساتھ قابل کو کبھی فرض کیا جاتا ہے، پھر اسی مقبول کی ضد ہی کو مادّہ کہدیا جاتا ہے مثلاً پانی کو ہوا کا مادہ کہدیا جائے اور دوسری صورت یہ ہوتی ہے کہ قابل کو ایسے وصف کیساتھ فرض کرلیا جاتا ہے، جس پر اس کا قبول کرنا موقوف نہیں ہوتا، اور پھر اسی وصف کو قابل قرار دیدیا جاتا ہے۔ مثلاً کہدیتے ہیں کہ طبیب علاج کرا رہا ہے، ظاہر ہے، کہ اگر طبیب بھی اپنا علاج کراتا ہے، تو طبیب ہونے کی حیثیت سے نہیں بلکہ مریض ہونے کی وجہ سے کراتا ہے (یہ تو علّت مادی کے اقسام ہوئے) علت صوری یعنی بالذات صورت کی مثال تو کرسی کی شکل ہے، باقی اس کرسی کا سیاہ یا سفید ہونا، تو یہ اس کرسی کی بالعرض صورت ہے رہگئی علّت غائی تو اس کی ذاتی اور عرضی اقسام کا حال تم کو عنقریب آئندہ بتایا جائے گا (مشترک احکام میں سے یہ تو پہلا حکم تھا) دوسرا حکم جس میں چاروں مشترک ہیں قریب وبعد نزدیکی ددوری کا حکم ہے، یعنی فاعل قریب اس کو کہتے ہیں جس سے براہ راست فعل اور کام کا تعلق ہو، فاعل اور فعل کے درمیان کوئی واسطہ نہ ہو، مثلاً اعضاء کی حرکت کے بالذات فاعل ہمارے پٹھے (وتر) ہیں، اور فاعل بعید کی مثال نفس کی ہے کہ اعضاء کی حرکت کا فاعل اگرچہ نفس ہی ہے لیکن واسطے کے ذریعے سے اور فاعل متوسط کی مثال پٹھوں کی قوت متحرکہ ہے نیز اس سے پہلے اس حرکت کا جو شوق پیدا ہوتا ہے، اور شوق سے پہلے جو اس حرکت کی تصدیق دل میں پیدا ہوتی ہے، الغرض پٹھوں کی قوت محرکہ اس سے پہلے قوت شوقیہ، اس سے پہلے تصدیق اور اس کے سوا وہ ساری باتیں جو ان اسباب کے مانند ہوں ان سب کو فاعل متوسط سمجھنا چاہیے۔ اسی طرح مادۂ قریبہ اس کو کہتے ہیں جس میں صورت کے قبول کرنے کی صلاحیت اس طور پر ہو کہ کسی دوسری چیز کو مادے کے ساتھ نہ تو ملانے کی ضرورت ہو، اور نہ اس میں کسی نئی بات کے پیدا ہونے کی حاجت ہو، مثلاً بدن کی صورت کے قبول کرنے میں جو اعضا کا حال ہے، اور جو ایسا نہ ہو وہ مادۂ بعیدہ ہے، اب اس کی وجہ خواہ یہ ہو کہ تنہا اس میں قبول

ہے، کہ اس قسم کے معقولات معقول ہونے کی حیثیت سے نہ خارجی اشخاص پر محمول ہوتے ہیں نہ ان کے ساتھ ان کا اتحاد ہوتا ہے، باقی ان خارجی افراد کے ساتھ طبعی ماہیتوں کا جو اتحاد ہوتا ہے، یہ وہ طبعی ماہیتیں ہیں، جنھیں من حیث ھی ھی کے مرتبے میں تصور کیا گیا ہو، اور اس مرتبے میں نہ یہ تقسیم کو قبول کرتی ہیں اور نہ عدم تقسیم کو اگرچہ واقع میں وہ انقسام پذیر ہوتی ہیں، اس کی حالت وہی ہے کہ ان طبائع کو اسی من حیث ھی ھی کی حیثیت سے نہ موجود سمجھا جاتا ہے اور نہ معدوم اگرچہ واقع میں وہ موجود ہی ہوتی ہیں، اور یہ بات اس مسئلے کے منافی نہیں ہے جس کا میں نے ذکر کیا تھا، کیونکہ میں نے جس چیز کا دعویٰ کیا ہے وہ یہ ہے کہ واقع میں جو چیز انقسام پذیر نہ ہو، اس کا اتحاد کسی ایسی چیز کے ساتھ محال ہے جو تقسیم کو قبول کرتی ہو، باقی کلی طبعی یعنی من حیث ھی کے مرتبے والی ماہیت تو اس کا اتحاد جسمانی افراد و اشخاص کے ساتھ جو ہوتا ہے اس کی یہ نوعیت ہی نہیں ہے، جیسا کہ ہم نے اس کو تفصیل سے بیان کیا ہے،

اگر تم یہ اعتراض کرو، کہ ہیولیٰ بذات خود ظاہر ہے کہ خود مادے سے مجرد ہے، مگر باوجود اس کے ہر قسم کی مقداروں اور ہر طرح کے ابعاد کو بھی قبول کرتا ہے، اور وضع والی چیزوں کا اس میں حلول ہوتا ہے، پس جب یہ جائز ہی ہے کہ ایسا محل جو نہ وضع رکھنے والے امور میں ہو نہ تقسیم کو قبول کرتا ہو، مگر باوجود اس کے اس میں انقسام پذیر وضع والی مقداروں کا حلول ہو سکتا ہے، تو اسی کی برعکس صورت کیوں جائز نہ ہوگی، یعنی عاقل کی ذات تو انقسام پذیر وضع رکھنے والی چیز ہو، اور صورت معقولہ مجرد ہو، اس کا جواب بھی تقریباً وہی ہے جو گزر چکا یعنی واقع میں ہیولیٰ مجرد نہیں ہے، بلکہ بجائے مجرد ہونے کے وہ تو سراسر مجسم ہے، کیونکہ اس کے وجود کا تقوم ہی جسمیت سے ہوتا ہے، اس لئے کہ جسمیت تو ہیولیٰ کی وہ جوہری صورت ہے، جو رتبۃً ہیولیٰ پر مقدم ہے یعنی مقداری جسمیت کا شمار ان عوارض میں نہیں کیا جاتا ہے، جو اپنے معروض اور موصوف کے وجود کی تکمیل کے بعد عارض ہوتے ہیں، خلاصہ یہ ہے کہ واقع اور نفس الامر میں ہیولیٰ مقدار اور وضع سے مجرد نہیں ہے، بلکہ یہ تجرد صرف اس کے مرتبۂ ذات کا ایک اعتبار ہے یعنی بالقوۃ جوہر ہونے کی جو اس کی حیثیت ہے، اسی کی تعبیر اس لفظ سے کی جاتی ہے۔

باقی دلیل کا یہ مقدمہ کہ بالفعل جس صورت سے تعقل و تصور کا تعلق ہو جاتا ہے یعنی جو صورت بالفعل معقول ہوتی ہے، وہ نہ تقسیم کو قبول کرتی ہے اور نہ وضع کی صفت سے موصوف ہوتی ہے اگرچہ وجدانًا یہ ایک بدیہی بات ہے، اس لئے کہ حیوان ناطق یا یہ قضیہ کہ "ایک دو کا آدھا ہے" یہ ایسی عقلی صورتیں ہیں، جن کے متعلق ہر شخص جانتا ہے کہ ان کا وجود نہ کسی مکان میں ہوتا ہے نہ کسی جسم میں ان کا قیام ہوتا ہے، اور نہ حسی اشاروں کے ذریعے سے یہ بتایا جا سکتا ہے کہ یہ یہاں ہیں یا وہاں ہیں۔

لیکن باوجود اس بداہت کے شیخ وغیرہ حکماء نے اس دعوے کے ثبوت میں دلیل بھی قائم کی ہے، تقریر اس کی یہ کرتے ہیں کہ معقول (یعنی جس چیز کا آدمی تعقل کرتا ہے) اگر تقسیم کو قبول کرے گا، تو دو ہی صورت اس کی ہو سکتی ہے، ایسے اجزاء جو باہم ایک دوسرے سے حقیقت و ماہیت میں مختلف ہونگے ان کی طرف اس کی تقسیم ہوگی یا ان اجزاء کی حقیقت ایک ہوگی، پہلی صورت میں ضروری ہے، کہ اس تقسیم کی انتہا کسی ایسی واحد شئے پر ہو جس کی تقسیم اس طرز پر ممکن نہ ہو، اس طرز سے مراد یہ ہے (کہ ایسے اجزاء جو حقیقت اور ماہیت میں باہم مختلف ہوں وہ مسلسل نکلتے چلے جائیں ایسا نہیں ہو سکتا) اس لئے کہ غیر متناہی مبادی سے کسی چیز کی ترکیب ناممکن ہے، بہرحال اس شق کی بنیاد پر لازم آتا ہے کہ جب کسی چیز کا عقل تصور و تعقل کرے تو اس وقت ضروری ہوگا کہ اس آخر واحد شئے کا بھی اس کو تعقل ہو، یہ گفتگو تو پہلی شق کی بنیاد پر تھی، رہی دوسری صورت یعنی متحد الحقیقت اجزاء کی طرف معقولات کی تقسیم ہو یہ بھی ناممکن اور محال ہے، وجہ اس کی یہ ہے، کہ اگر کسی ایک امر معقول کو ایسے دو جزوں کی طرف تقسیم کریں گے جن کی حقیقت وہی ہو جو ان کے مجموعے کی ہے، جیسا کہ عام مقداری تقسیموں کا یہی حال ہے تو ایسی صورت میں دیکھا جائیگا کہ اس معقول کے معقول ہونے میں ان دونوں جزوں میں سے ہر جز کیا شرط ہونے کی حیثیت رکھتا ہے، یعنی بغیر ان کے معقول کا تعقل نہیں ہو سکتا، تو ظاہر ہے، کہ ان دونوں جزوں میں سے ہر جز اپنی انفرادی حیثیت سے معقول نہیں بن سکتے، کہ معقول بننے کے لئے جو شرط ہے وہ یہاں مفقود ہے، یا ان کا یہ حال نہ ہوگا، بلکہ ہر جز بذات خود انفرادی حیثیت سے اسی طرح معقول بن سکتا ہے جس طرح خود اصل معقول

بنا تھا، اس احتمال کی پہلی شق تین وجہ سے باطل ہے، پہلی وجہ یہ ہے، کہ اس بنیاد پر لازم آتا ہے کہ ان دونوں جزوں میں سے ہر جزء کل سے بالکل جدا اور اس سے مباینت کا تعلق رکھتا ہو، کیونکہ شرط اور مشروط میں ظاہر ہے کہ یہی نسبت ہوتی ہے، اور اس کا مطلب یہ ہوگا کہ دونوں جزوں کے اکھٹے ہونے سے ایک ایسی شے تیار ہو، جو وہی نہیں ہے جو یہ دونوں ہیں، بلکہ مجموعے کی ماہیت میں بہ نسبت اجزاء کے کسی نہ کسی قسم کی زیادتی کا پایا جانا ناگزیر ہے، مثلاً کسی ایسی شکل یا ایسے عدد کا اس میں اضافہ ہوگا جو ان دو جزوں میں نہیں پائے جاتے، نتیجہ یہ نکلا کہ یہ جو فرض کیا گیا تھا کہ اجزاء کی وہی ماہیت ہے جو مجموعے کی ہے، یہ فرض غلط ہوگیا ہف۔

دوسری وجہ یہ ہے، کہ ایسا امر معقول جسکے تعقل و تصور اور معقول ہونے کی شرط یہ قرار دی گئی ہے کہ اس کے ان دونوں جزوں کا بھی اس کے ساتھ حصول ہو، لازم آتا ہے کہ وہ امر معقول جیسا کہ اس کو فرض کیا گیا ہے یعنی یہ کہ اس کی تقسیم اجزاء کی طرف ہوتی ہے اسی حیثیت سے وہ غیر منقسم ہوجائے (حالانکہ جب اجزاء کے حصول کو شرط کی حیثیت دی گئی اور شرط کا وجود مشروط کے وجود سے خارج ہوتا ہے پس لازم آتا ہے کہ کثرت اور جز رکھنے کی صفت خود معقول کی ذات سے خارج ہو، اور بجائے منقسم ہونے کے اس حیثیت سے چاہیئے تھا کہ، وہ واحد ہو، اور غیر منقسم ہو، ہف تیسری وجہ یہ ہے کہ کھلی ہوئی بات ہے، کہ جب تک اس معقول کو تقسیم نہ کریں گے اس وقت تک اس میں ان دونوں جزوں کا تحقق اور حصول نہ ہوگا، جس کا مطلب یہ ہوا کہ اس کے معقول ہونیکی جو چیز شرط قرار دی گئی تھی وہ ابھی حاصل نہیں ہے پس وہ معقول ہی باقی نہ رہا حالانکہ فرض یہ کیا گیا تھا کہ وہ معقول ہوچکا ہے، یہ بحث تو اس پہلو کے اعتبار سے تھی کہ دونوں جزوں کے حصول کو معقولیت کی شرط قرار دی گئی تھی لیکن دوسری شق یعنی معقولیت کے لئے جزوں کے حصول کو شرط نہ ٹھیرایا جائے، بلکہ معقول بذات خود معقول ہو، اور ہر ہر جزء بھی انفرادی طور پر معقول و متصور ہوا، جیسا کہ ان اجسام کا حال ہے جن کی تقسیم اجسام ہی کی طرف ہوتی چلی جاتی ہے، تو یہ احتمال بھی صحیح نہیں ہے، اس لئے کہ اس شق کی بنیاد پر یہ معقول صورت محض اس چیز کی بنا پر حاصل شدہ ہوسکتی ہے جس کے فرض کرنے سے اس صورت کے

موجود ہونے کی تصحیح ہو سکتی ہو، یعنی کم از کم جس چیز کے فرض کرنے سے صورتِ معقولہ کا حصول ہو جائے محض اسی کے ذریعے سے یہ صورت معقولہ حاصل شدہ قرار پاسکتی ہے اور اس کا مطلب یہ ہوگا کہ مذکورۂ بالا مفروضہ صورت ہمیشہ اس چیز کے ساتھ معقول قرار پائے گی، جسے اس کی معقولیت کی تکمیل میں دخل نہ ہو اور اس بنیاد پر لازم آتا ہے کہ ذہن میں کسی ایسی عقلی صورت کا حصول ہی ناممکن ہو جائے جس کے ساتھ کوئی اجنبی اور غریب عارضی امر نہ ہو بلکہ جب اس کو کسی خارجی عارض سے مجرد اور پاک کریں گے، اسی وقت کوئی اسی جیسا دوسرا خارجی عارض اس کے ساتھ لپٹ جائیگا، حالانکہ خارجی اور غریب عوارض سے ماہیت کو مجرد کرنا، یہی تو تعقل کی اصل حقیقت ان مشائی حکماء کے نزدیک ہے، وجہ یہ ہے کہ ہر وہ چیز جو مقداری تقسیم کو قبول کرتی ہے، اس کے ہر جزء کا اس کی نوع کے جزئیات و افراد میں سے کوئی جزئی یا فرد ہونا ضروری ہے، اور اس کی نوع خود جزء ہی کے ساتھ محفوظ ہوتی ہے یعنی اس نوع کے تحقق کے لئے جزء ہی کافی ہوتا ہے۔ اور یہی حال اس کے جزء کے جزء کا ہے اسی لئے ناگزیر ہے کہ ہر وہ چیز جو تقسیم سے حاصل ہو، اور ہر وہ جزء جو اس کے اجزاء میں سے ہو اس میں مقداری امور کی نوع کسی اجنبی و غریب عارض کے ساتھ پائی جائے، الحاصل ان تمام مباحث سے یہ بات ثابت ہوئی کہ ایسا معقول جو کثیرین میں مشترک ہو، اس کا خود مقدار ہونا یا مقدار والا ہونا دونوں باتیں ناممکن ہیں باقی یہ بات کہ عقلی صورت وضع کی صفت سے بھی پاک ہوتی ہے، اس کی دلیل یہ ہے کہ اگر عقلی صورت وضع والی چیزوں میں سے کوئی چیز ہوگی تو سوال یہ ہے کہ وہ تقسیم کو قبول کرے گی یا نہیں، پہلی شق یعنی تقسیم کے قبول کرنے کا احتمال اس کے ناممکن ہونے کی وجہ پہلے گزر چکی، اور اگر غیر منقسم ہوگی جیسا کہ نقطے کا حال ہے، تو ایسی صورت میں یہ ماننا پڑے گا کہ مقدار کی جس چیز پر انتہا ہوتی ہے، اس میں اس کا حلول ہوگا یا وہ خود مقدار کی انتہا ہوگی، ظاہر ہے کہ انتہا (یہ شے کے ختم ہونے کی تعبیر ہے) ایک عدمی بات ہے، بخلاف تعقل کے کہ وہ وجودی امر ہے، نیز ایک کلیہ یہ بھی ہے، کہ شے کی انتہا میں جب کسی چیز کا حلول ہوتا ہے، تو اس کا شمار شے کی صفات کے سلسلے میں نہیں کیا جاتا ہے بلکہ اگر وہ صفت ہوگی بھی تو اسی انتہا کی ہوگی، پھر

یعنی یہ گفتگو اس انتہا کے متعلق ہوگی کیونکہ درحقیقت اس کا بھی کسی انقسام پذیر ذات میں حلول نہیں ہوتا، یعنی جب تک اس انقسام پذیر شے کی خود ذات کا اعتبار کیا جائے، ہاں! جب اس ذات کے ساتھ کسی عدمی امر کا اعتبار کر لیتے ہیں تب اس حلول کو اس کی طرف منسوب کرتے ہیں، یہی وجہ ہے، کہ نقطہ دراصل خط کی ذات کو اس کی مقدار ہونے کی حیثیت سے عارض نہیں ہوتا، اور نہ خط سطح کو اسی حیثیت سے عارض ہوتا ہے اور نہ مقدار، یا مقدار والے ہونے کی حیثیت سے سطح جسم کو عارض ہوتی ہے، بلکہ اطراف کا قاعدہ ہے کہ وہ محل کو اس کے اختتام اور اس کی انتہا، ہونے کی حیثیت سے عارض ہوتے ہیں، ظاہر ہے، کہ علم اور تعقل کی یہ حالت نہیں ہے پس ثابت ہوا کہ ایسی وضع والی چیز جو تقسیم کو قبول نہیں کرتی، یہ بھی صورت معقولہ نہیں بن سکتی کیونکہ اگر ایسا ہوگا، تو محل جس میں اس کا حلول ہوگا۔ اس کو بذات خود اس کا تعقل نہ ہو سکے گا یعنی نہ خود اپنی ذات کی راہ سے اسکو صورت معقولہ کا تصور حاصل ہو سکتا ہے اور نہ اس کے ختم اور منقطع ہونے کی حیثیت سے اس کا تعقل ہو سکتا ہے، یا دوسرے لفظوں میں اپنے عدم کی جہت سے بھی اس تصور کا وہ مستحق نہیں ہو سکتا، اس لئے کہ ادراک تو کمال کا نام ہے، اور قاعدہ ہے کہ کمال سے شے کا وجود ہی متصف ہو سکتا ہے، نہ کہ اس کا عدم، نیز اگر تعقل کا تعلق عاقل کی کسی خاص جہت سے ہوگا تو اس کا یہ مطلب ہوگا کہ عاقل اپنی کامل اور پوری ذات سے عاقل نہیں ہے، بلکہ اس کی ذات کے کسی ایک ہی حصے سے اس تعقل کا تعلق ہے، اور دوسرا حصہ اس سے محروم ہے جس کے معنی یہ ہوئے کہ ایک ہی ذات ایک ہی چیز کی عالم بھی ہے اور جاہل بھی، ظاہر ہے کہ یہ ناممکن ہے۔

فصل

خیالی صورتوں کا ادراک بھی اسی کو ہو سکتا ہے جو اس عالم سے مجرد اور الگ ہو، اس فصل میں اسی دعوے کو ثابت کیا جائے گا، اگرچہ جمہور حکماء کی اس باب میں یہ رائے نہیں ہے، حتی کہ شیخ اور جو لوگ اس کے ہمدم و ہم قدم ہیں، وہ بھی جمہور ہی کے ساتھ ہیں، لیکن حق رسی میں چاہئے کہ ہمیشہ برہان اور دلیل کی پیروی کی جائے، وہ حق ہمیشہ

دلیل سے پہچانا گیا ہے نہ کہ اشخاص اور لوگوں کے بیان سے، اسلئے کہ محسوس چیزوں سے معقولات کا علم حاصل نہیں ہوتا اور نہ عقلی علوم پر حسی علوم غالب آسکتے ہیں، بلکہ ہر محسوس پر ہمیشہ معقول ہی کا اقتدار قائم رہا ہے، بہر حال اس دعوے کی دلیل کی تقریریوں کی جاتی ہے، کہ کسی خیالی صورت کو فرض کرو، مثلاً ایک مربع شکل کے متعلق یہ تصور کیا جائے کہ وہ ایک ایسے دائرے کو محیط ہے جس کا قطر فلک اعظم کے قطر کے مساوی ہے، اب اس خیالی مربع والی شکل کے متعلق سوال ہوتا ہے کہ اس کا تعلق خارجی موجودات سے کیا ہے، یعنی اگر یہ فرض کیا جائے کہ کسی خارجی موجود سے یہ شکل حاصل کی گئی ہے ظاہر ہے کہ یہ واقعہ نہیں ہے (اس لئے کہ خارج میں اس قسم کا کوئی مربع نہیں پایا جاتا ہے) یا یہ سمجھا جائے کہ مربع کی یہ شکل اس شئے ماخوذ ہے جو صرف دماغی مادے میں پائی جاتی ہے اور یہی دماغی مادہ اس شکل کا حامل ہے، اب یہ بدیہی بات ہے کہ آدمی کے دماغی مادے سے جس شکل کا تعلق ہو سکتا ہے، اس کی مقدار اس فرضی مربع والی شکل کی مقدار سے بہت زیادہ چھوٹی ہوگی یہ احتمال کہ اسی دماغی مادے میں چھوٹی مقدار والی شکل بھی پائی جاتی ہے اور بڑی مقدار والی شکل بھی اس لئے درست نہیں ہوسکتا کہ ایک ہی مادہ ایک ہی زمانے میں دو ایسی مقداروں سے معمور نہیں ہوسکتا جن میں ایک حد سے زیادہ چھوٹی ہے اور دوسری حد سے زیادہ بڑی ہے، نیز جس طرح ایک ہی مادے میں ایسی دو مقداریں نہیں پائی جاسکتیں، اسی طرح ایک ہی مادہ ایسی دو متباین اور علیحدہ علیحدہ شکلوں سے آن واحد میں متشکل بھی نہیں ہوسکتا، نیز ایک قابل غور بات یہ بھی ہے کہ دماغ اپنی ایک خاص طبعی شکل اور طبعی مقدار رکھتا ہے، (پھر جس دماغ کا یہ حال ہو وہ اس شکل سے کیسے متشکل ہو سکتا ہے، جس کی پیدائش نفس کے ارادے سے ہوتی ہے، نفس اپنی ارادی قوت سے اس فرضی شکل کے لئے جس قسم کی مقدار چاہے فرض کرسکتا ہے، اور یہی تعلق نفس کے ارادے کا دوسری فرضی صورتوں اور دوسری فرضی شکلوں سے ہے علاوہ اس کے یہ ایک مشاہدے کی بات ہے، کہ خیال میں متشکل ہو کر جو مقدار حاضر ہوتی ہے، آدمی جتنا چاہے اس مقدار کو بڑھا سکتا ہے، لیکن جسم طبعی میں زیادتی یا بالیدگی، نشو و نما وغیرہ (نفس کے ارادے کا تابع نہیں ہے) بلکہ جب تک

خارج سے اس میں کسی چیز کا اضافہ نہ ہو، اس میں زیادتی نہیں پیدا ہو سکتی۔

ان تمام باتوں سے یہ مسئلہ ثابت ہوا کہ خیالی قوت سے جس مقدار کو آدمی متشکل کرتا ہے، یہ مادے کی مقدار نہیں ہے، خواہ یہ مادہ دماغی ہو، یا اس کے سوا دوسرے خارجی اجسام ہوں، پس معلوم ہوا کہ اس خیالی مقدار سے ادراکی قوت کو جو نسبت ہے، وہ اس نسبت سے الگ چیز ہے، جو کسی محل کو اور قوت حاملہ کو اس چیز سے ہوتی ہے جس کا اس محل میں حلول ہو، اور نہ اس مقدار کو ادراکی قوت سے وہ نسبت ہے جو کسی وضع والی شے کو دوسری وضع والی چیز سے ہوتی ہے۔

بلکہ ہم پھر ابتدا سے یوں گفتگو کرتے ہیں کہ ادراکی قوت کو یقیناً اس تشکل سے کسی قسم کا علاقہ ضرور ہے، اب سوال ہوتا ہے، کہ یہ علاقہ آیا کوئی وضعی علاقہ ہے، مثلاً مجاورت محاذات یا اسی قسم کے جو وضعی علاقے خارجی اجسام میں ہوتے ہیں، یا وضعی علاقہ نہیں ہے، پہلی صورت تو ناممکن ہے اس لئے کہ اس فرضی شکل کے متعلق ہر شخص جانتا ہے کہ اس کے ادراک کرنے والے انسان کے وہ نہ اوپر ہوتی ہے اور نہ نیچے، نہ داہنے طرف ہوتی ہے اور نہ بائیں طرف، نہ آگے، نہ پیچھے جب یہ احتمال صحیح نہیں ہے، تو دوسری صورت باقی رہ جاتی ہے، یعنی دونوں میں وضعی علاقہ نہ ہو، لیکن تم کو معلوم ہو چکا ہے، کہ یہ قابلیت کا علاقہ بھی نہیں ہو سکتا یعنی اس خیالی متشکل امر کو ادراکی قوت کی صورت بھی قرار نہیں دے سکتے جیسا کہ اس کا ذکر پہلے گزر چکا، اور جس طرح قوت ادراکی اس کی قابل نہیں بن سکتی، اسی طرح وہ مقبول بھی نہیں بن سکتی، یعنی ادراکی قوت کو اس خیالی متشکل امر کی صورت قرار دی جائے اس کی بھی گنجائش نہیں ہے، اس لئے کہ ادراکی قوت دراصل اسی خیالی صورت کی صلاحیت و قوت کا نام ہے، پھر ایسی چیز جو بالقوۃ مدرک اور معلوم ہے، وہی اس چیز کی صورت کیسے بن سکتی ہے جو بالفعل مُدرَک ہے (الغرض جو چیز بالفعل ہے اسی کو مادۂ قابلہ اور جو بالقوۃ ہے اس کو مقبول کیسے قرار دیا جا سکتا ہے)، اور جب یہ سارے شقوق غلط ٹھیرے، تو یہی بات متعین ہوتی ہے، کہ ان دونوں میں (یعنی ادراکی قوت اور خیالی تشکل) میں فاعل اور مفعول ہونے کا علاقہ ہے، اب یہ تو نہیں ہو سکتا کہ اسی متشکل مقدار کو ادراکی قوت کا فاعل قرار دیا جائے، کیونکہ بجائے خود

یہ مسئلہ ثابت شدہ ہے، کہ مقداری امور ان چیزوں کے فاعلی اسباب نہیں ہو سکتے جن کا وجود ان سے مبائن اور جدا ہو، نیز یہ ایک وجدانی حقیقت ہے، کہ ادراکی قوت کو ہم اپنے اندر ہمیشہ باقی پاتے ہیں، لیکن خیالی صورتیں ہوں، یا اس قسم کی جو بھی صورتیں ہوں ان کی حالت یہ نہیں ہے، بلکہ وہ تو آتی جاتی رہتی ہیں، کبھی غائب ہو جاتی ہیں پھر پلٹ کر دماغ میں آجاتی ہیں پس اب یہی شکل متعین ہوئی، کہ خیالی قوت ان خیالی اشکال کی یا خود فاعل ہے یا جو ان اشکال کا فاعل ہے اس کے فعل میں یہ واسطے کا کام انجام دیتی ہے، یا اس فعل میں فاعل کی وہ شریک ہے، اب اگر اس خیالی قوت کو مادی قوت قرار دیا جائے گا، تو ایسی صورت میں اس کی فاعلانہ تاثیر میں کچھ نہ کچھ "وضع" کی صفت کو ضرور دخل ہو گا اور قاعدہ ہے کہ وضع کی دخل اندازی جس چیز کی تاثیری عمل میں ضروری ہو گی، ایسی چیز انھی امور پر اثر انداز ہو سکتی ہے، جو خود وضع کی صفت سے موصوف ہوں، یا ان کے محل میں وضع کی صفت پائی جاتی ہو، مثلاً آگ انھی چیزوں کو گرم کر سکتی ہے جو کسی خاص سمت اور جہت میں اس سے مجاورت اور اتصال کا تعلق رکھتی ہوں، یا آفتاب انھی چیزوں کو روشن کر سکتا ہے، جو اس کے مقابل ہوں، مگر ظاہر ہے، کہ خیالی صورت کو عالم کے کسی سمت اور گوشے سے کوئی تعلق نہیں ہے، کوئی یہ نہیں سوچ سکتا کہ خیالی صورت کہاں پر پائی جاتی ہے اور اس کی جگہ کہاں ہے، علاوہ اس کے خیالی صورت کی پیدائش اور حدوث ہمیشہ دفعۃً ہوا کرتا ہے، یعنی وہ جب پیدا ہوگی اچانک پیدا ہوگی (اور جسمانی قوت سے جو چیز بھی پیدا ہوتی ہے وہ تدریجی طور پر آہستہ آہستہ پیدا ہوتی ہے) نیز جسمانی قوت کے متعلق یہ ناممکن ہے، کہ جس صورت کی پیدائش اسی کی وجہ سے ہوئی ہو، اس صورت کی پیدا ہونے سے پہلے اس جسمانی قوت کو اس سے کسی قسم کی کوئی نسبت حاصل ہو، اس لئے کہ جو چیز ہنوز پیدا ہی نہیں ہوئی ہے اس سے کسی چیز کو کوئی نسبت کیا حاصل ہو سکتی ہے، حالانکہ جسمانی قوتیں جب کسی چیز میں اثر انداز ہوتی ہیں ان کے متعلق یہ دلیل سے ثابت ہو چکا ہے کہ ان کو اس چیز سے جس پر وہ اثر انداز ہونے والی ہیں ان کے موجود ہونے سے پہلے کسی قسم کی نسبت ضرور حاصل ہونی چاہیئے، خواہ اس نسبت کا حصول شے کے موجود اور پیدا ہونے سے

پہلے بطور ذاتی قبلیت کے ہو، یا زمانی قبلیت کے اسی لئے ان جسمانی اثر انداز قوتوں کے لئے یہ ضروری قرار دیا گیا ہے، کہ جس مادے میں ان کا پیدا کیا ہوا اثر ظاہر ہوگا اسی مادے سے ان جسمانی موثر قوتوں کو کسی قسم کی نسبت اثر کی پیدائش سے پہلے حاصل ہونی چاہئے۔

جیسا کہ آگ اور سورج کی تاثیری عمل کا حال ہے اب اس بناء پر سوچنا چاہئے، کہ خیالی قوت کا تعلق بھی اگر وضع سے ہوگا، تو چاہیے، کہ خیالی صورتوں کے حصول اور پیدائش سے پہلے اس خیالی قوت کو خیالی صورتوں کے مادے کے ساتھ وضعی نسبت حاصل ہوگی، اور ثابت ہو چکا ہے کہ خیالی صورتوں کے لئے مادہ نہیں ہے، پس معلوم ہوا کہ ان خیالی صورتوں پر تاثیری عمل کرنے والی قوت جسمانی اور مادی قوت نہیں ہو سکتی، یعنی مادی اور جسمانی قوت کسی طرز اور کسی طریقے سے خیالی صورتوں کو کسی طرح متاثر نہیں کر سکتی الحاصل جب خیالی قوت اور خیالی صورتوں کے درمیان وضعی اور جسمانی علاقہ نہیں ہے، اور دونوں میں کسی قسم کے علاقے کا ہونا یہ بھی نہیں ہو سکتا اس لئے معلوم ہوا کہ خیالی صورتوں کا مبدء اور سبب کوئی غیر جسمانی امر ہے، اس لئے مادے اور مادی علائق سے خیالی قوت کا مجرد ہونا ضروری ہے، یہ تھی دلیل کی وہ تقریر جس کا بیان کرنا یہاں مقصود تھا!

خلاصہ یہ ہے، کہ خیالی صورت وضع کی صفت سے پاک ہے، اور قاعدہ ہے کہ ہر وہ چیز جو وضع سے پاک ہو اس کا حصول کسی وضع رکھنے والی شے میں نہیں ہو سکتا، جس سے معلوم ہوا کہ خیالی صورت کا قیام جسمانی قوت میں نہیں ہو سکتا، یعنی نہ جسمانی قوت اس کی قابل ہو سکتی ہے، اور نہ اس کی فاعل، اور نہ یہ صورت ہو سکتی ہے، کہ وضعاً دونوں میں مغائرت ہو، پس ثابت ہوا کہ خیالی صورت کی مدرک کوئی مجرد قوت ہے، یہ مجرد قوت عاقلہ تو ہو نہیں سکتی، اس لئے کہ عقل کے مدرکات و معلومات انقسام پذیر نہیں ہو سکتے، جیسا کہ پہلے بھی اس کا ذکر ہو چکا ہے کیونکہ عقل کے مدرکات تو کلی امور ہوتے ہیں، نیز عقل جب عقل بالفعل ہو جاتی ہے تب اپنے معقولات کے ساتھ متحد ہو جاتی ہے، اور قاعدہ ہے کہ جو چیز معقولات کا ادراک کرتی ہے، وہ معقولات کے ادراک کرنے کی حیثیت سے خیالی امور

کی مدرک نہیں ہو سکتی ہے، پس ثابت ہوا کہ خیالی صورت کی ادراک کرنے والی قوت عقل کے سوا کوئی دوسری قوت ہے، اور اس سے یہ معلوم ہوا کہ خیالی قوت بھی مجرد اور مادے سے پاک اور جدا ہوتی ہے،

اسی دعوے کی دوسری دلیل وہ ہے، جس پر افلاطن الالہی نے نفس کے مجرد ہونے کو بنی کیا ہے، اور اسلامیوں میں سے بعض اہل تحقیق نے اس کی یہ تقریر کی ہے، کہ ہم ایسی صورتوں کا خیال کرتے ہیں جن کا خارج میں قطعاً وجود نہیں ہوتا مثلاً پارے کے دریا کا تخیل، یا یاقوت کے پہاڑ کا خیال، ہم ان صورتوں کو باہم ایک دوسرے سے اپنے ذہن میں ممتاز اور الگ الگ محسوس کرتے ہیں، جس سے معلوم ہوا کہ یہ خیالی صورتیں وجودی امور ہیں، آخر وہ وجودی کیوں نہ ہوں؟ ہم بالبداہت جانتے ہیں کہ مثلاً زید کا ہم پہلے خیال کرتے ہیں، اور اس کے بعد پھر زید ہی کا ہم کو مشاہدہ ہوتا ہے، ان دونوں صورتوں جن میں ایک خیالی صورت ہے، اور دوسری محسوس صورت ہے، دونوں میں کھلا ہوا بین فرق ہے، اگر یہ صورتیں موجود نہ ہوتیں تو ان کے متعلق اس قسم کے احکام ثابت نہ ہوتے، اب یہ تو ناممکن ہے، کہ ان صورتوں کا محل کوئی جسمانی شے ہو، یعنی اس مادی جسمانی عالم سے اس کا تعلق ہو، یہ نہیں ہو سکتا اس لئے کہ ہمارا پورا بدن ان تمام خیالی صورتوں کے مقابلے میں کوئی حیثیت نہیں رکھتا یعنی خیالی صورتوں کی کثرت کے مقابلے میں ہمارے بدن کو وہی نسبت ہے، جو کسی کثیر شے کو قلیل سے ہوتی ہے، پھر اتنی بڑی بڑی صورتوں کا انطباق اتنی چھوٹی مقدار پر کیسے ہو سکتا ہے، یہاں اس کی بھی گنجائش نہیں ہے، کہ بعض صورتوں کے متعلق تو یہ مانا جائے، کہ ہمارے بدن میں چھپی ہوئی ہیں، اور بعض اس ہوا میں منطبع ہیں جو ہمیں گھیرے ہوئے ہے، اس لئے کہ اس ہوا کا شمار ہمارے بدن کے اجزا میں نہیں ہے اور نہ ہوا کو ہم اپنے نفس کے افعال و اعمال کا آلہ قرار دے سکتے ہیں، کیونکہ اگر ایسا ہوتا تو چاہئے تھا کہ ہوائی پراگندگی اور انتشار سے خود ہمیں اذیت ہوتی اور چاہئے تھا کہ ہوا کے تغیرات کا علم ہمیں اسی طرح ہوتا جس طرح اپنے بدن کے تغیرات کا علم ہوتا ہے، پس معلوم ہوا کہ ان خیالی صورتوں کا محل کوئی غیر جسمانی امر ہے یعنی نفس ناطقہ ہی دراصل ان کا محل ہے، جس سے ثابت ہوا کہ نفس ناطقہ مجرد ہے

کرنے کی صلاحیت نہ ہو، بلکہ اصل قابل کا وہ جزو ہو، یا تنہا اس کی صلاحیت تو ہو، لیکن قبول کرنے کے لئے ایسے حالات کی ضرورت ہو، جن کے ذریعے سے وہ صورت کو قبول کرسکتا ہو، پہلی صورت کی مثال اخلاط اربعہ میں سے ایک خلط ہوسکتی ہے یعنے تنہا خلط عضو کی صورت قبول نہیں کرسکتی اور دوسری کی مثال خلط کی صورت کے اعتبار سے غذا کی حالت، یا حیوانی صورت کے لحاظ سے نطفے کی حالت ہوسکتی ہے، کہ اگرچہ غذا بھی خلط کی صورت قبول کرتی ہے، اور نطفہ بھی حیوانی صورت کو قبول کرتا ہے، لیکن بہت سے حالات و اطوار سے گذرنے کے بعد، اور صورت قریبہ کی مثال مربع کی تربیع (چوکھوٹا) ہوتا ہے، اور اسی مربع سے زاویے کو جو نسبت ہے، یہ صورت بعیدہ کی مثال ہے، اور غایت قریبہ کی مثال صحت ہے، جو دوا کی غایت قریبہ ہے اور کامیابی و بامرادی و سعادت یہ دوا کی غایت بعیدہ ہے، (احکام مشترکہ کا) تیسرا حکم خصوص اور عموم ہے، یعنی خاص فاعل وہ ہے، جس سے ایک ہی چیز متاثر و منفعل ہو، مثلاً کسی ایک چیز کو جو آگ جلائے گی تو اس کی فاعل خاص آگ ہے، اور عام فاعل وہ ہے جس سے بہت سی چیزیں متاثر و منفعل ہوں، مثلاً بہت سی چیزیں جب آگ سے جل جائیں، تو ان کا فاعل عام آگ ہے پھر عام فاعل کی کبھی یہ صورت ہوتی ہے کہ وہ ہر چیز کا فاعل ہوتا ہے، مثلاً واجب تعالیٰ کی ذات کا جو حال ہے، اور کبھی ایسا ہوتا ہے کہ کل کا نہیں بلکہ بعض چیزوں کا وہ فاعل ہوتا ہے، جیسے حق تعالیٰ کے سوا جتنے فاعل ہیں ان کا حال ہے، اور خاص مادہ اس کو کہتے ہیں جس میں بجز اس خاص صورت کے دوسری صورت کی گنجائش نہ ہو، مثلاً انسانی جسم میں بجز انسانی صورت کے اور کسی صورت کے قبول کرنے کی گنجائش نہیں ہے اور عام مادے کی مثال لکڑی ہے، جو کرسی تخت وغیرہ ہر قسم کی صورتوں کو قبول کرتی ہے، اور ہیولیٰ اولیٰ (یعنی مادے کی پہلی حالت) جو سب کا مادہ ہے، مادۂ عام کی مثال ہے، یاد رکھنا چاہیئے، کہ قریب اور خاص میں بہت فرق ہے کیونکہ یہ بہت ممکن ہے کہ مادہ قریب بھی ہو، اور عام بھی ہو، مثلاً لکڑی تخت کا مادہ قریب بھی ہے اور عام بھی، اور خاص صورت سے شے کی حد

افلاطن الٰہی نے جس دلیل پر، اعتماد کیا ہے اس کی پوری تقریر ہی یہی ہے، اور جو میرا مقصد ہے، اس کیلئے بھی یہ برہانی حجت ہے، لیکن قوم کا عام خیال یہی ہے، کہ نفس کو عقلی مفارقات اور غیر مادی مجردات کے سلسلے میں داخل کرنے کے لئے جو دلائل قائم کئے گئے ہیں، انھی دلیلوں میں سے یہ بھی اسی دعوے کی دلیل ہے، حالانکہ یہ دلیل ہو یا جو دلیلیں اسی کے مانند ہیں، ان میں سے کسی دلیل سے "نفس کے مجرد" ہونے کا دعویٰ ثابت نہیں ہوتا، فلسفے والوں کی جتنی کتابیں میری نظر سے گزری ہیں، ان میں کسی کتاب میں اس مسئلے کی تحقیق مجھے نہیں ملی اور یہ بات کہ خیالی قوت بھی مجرد ہے نیز اس مادی عالم سے خیالی قوت کے مجرد ہونے کی جو کیفیت ہے، اور عقل و معقول کے مجرد ہونے کی جو حالت ہے، ان دونوں میں کیا فرق ہے، اور عقل کی قوت خیالی قوت سے بھی مجرد ہے، ان تمام مسائل کے متعلق بھی کوئی قابل تشفی تحقیق ان کتابوں کے ذریعے سے میسر نہ آئی بلکہ دراصل ان مسائل کے متعلق حق تعالیٰ نے مجھ پر کرم فرمائی ہوئی، اس نے ان کی طرف میری راہنمائی کی اس عظیم نعمت پر میں اس کا شکر ادا کرتا ہوں، اور اس کے حمد کا گیت گاتا ہوں، (چونکہ اہل فلسفہ کی کتابوں میں ان مسائل کی پوری تحقیق نہیں کی گئی ہے اس لئے افلاطن الٰہی کے اس برہان پر) دو طریقوں سے دو اعتراض کئے گئے ہیں پہلا اعتراض یہ ہے، کہ ان خیالی صورتوں کے لئے ضرور ہے، کہ مختلف جہات میں ان کا پھیلاؤ اور امتداد و زیادتی ہو، ورنہ وہ خیالی صورت باقی نہ رہے گی، مثلاً کسی مربع کا اگر ہم خیال کریں گے، تو ضرور ہے، کہ اس مربع کا ایک حصہ دوسرے حصے سے ممتاز ہوگا، کیونکہ اگر ایسا نہ ہوگا تو وہ مربع کی شکل ہی نہ ہوگی، بہرحال جب وہ مربع ہوگا تو یقیناً اس کی کوئی خاص شکل اور مخصوص وضع ہوگی اب اس خیالی شکل کا نفس میں جب حلول ہوگا، تو نفس یا اسی شکل کو اختیار کرکے اسی کے ساتھ متشکل ہو جائے گا، یعنی مثلاً نفس مربع شکل اختیار کرلے گا، ظاہر ہے کہ ایسی صورت میں نفس مجرد باقی نہ رہا بلکہ جسمانی امر ہو گیا، اور اگر نفس مربع شکل کے ساتھ متشکل ہو کر مربع نہیں ہوتا ہے تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ مربع والی شکلیں نفس میں موجود ہی نہیں ہیں صاحب مباحث مشرقیہ (امام رازی) نے اس اعتراض کے متعلق لکھا ہے، کہ یہ بڑا قوی اعتراض ہے

مجھ پر اب تک اس کا ایسا جواب واضح نہیں ہوا ہے جس کا ذکر اپنی کتاب میں کرسکوں
میں کہتا ہوں کہ جو چیز عالم ہو، اس کے سامنے کسی علمی صورت کے حاضر
ہونے کے یہی معنی نہیں ہیں کہ صورت علمیہ کا عالم کی ذات میں حلول ہو جاتا ہے
بلکہ اس حاضری کی تین صورتیں ہو سکتی ہیں، یعنی عالم اور صورت علمیہ میں عینیت اور
اتحادی رشتہ پیدا ہو جائے، جیسا کہ اپنی ذات کا نفس کو جو علم ہے، اس میں یہی صورت
پیش آتی ہے، اور یہ پہلی صورت ہے دوسری صورت یہ ہے کہ علمی صورت کا عالم
کی ذات میں حلول ہو جائے، جیسا کہ اپنے صفات کا نفس کو جو علم ہوتا ہے اس میں
یہی ہوتا ہے، یا جیسا کہ جوہر عاقل میں معقولات کے حصول کی یہی کیفیت ہے۔
تیسری صورت یہ ہے کہ (صورت علمیہ عالم کی معلول ہو) یعنی عالم اور
صورت علمیہ میں معلولیت کا علاقہ ہو جیسا کہ ممکنات کو حق تعالیٰ ان کی مفصل صورتوں
کے ذریعے سے جو جانتا ہے، اس میں حضور کی یہی کیفیت ہے (پس میں جو یا کہتا ہوں)
کہ خیالی صورتوں کا نفس کو جو علم ہوتا ہے اس میں حضور کی تیسری صورت ہے؛
اور اسی جواب سے وجود ذہنی کے مشکلات کا ازالہ ہو جاتا ہے، یعنی وجود ذہنی
کے ماننے والوں پر جو یہ اعتراض کیا جاتا ہے، کہ ان کے مذہب کی بنیاد پر لازم آتا
ہے کہ نفس گرم و سرد، گول، مربع وغیرہ ہو جائے کیونکہ معترضوں نے وجود ذہنی پر
اعتراض کرتے ہوئے یہی کہا تھا کہ نفس جب کرویت کا تصور کرتا ہے اور اس تصور
کے وقت کرویت کی صورت کا قیام نفس میں ہو جاتا ہے، تو لازم آتا ہے کہ نفس کروی
ہو جائے، کیونکہ "یہ چیز کرہ ہے" اور "اس چیز میں کرے کی صورت پائی جاتی ہے"
ان دونوں میں فرق نہیں ہے،
اعتراض کے ازالے کی یہ صورت ہے، کہ نفس میں کرے کی صورت کا تمثل ہو یا
کسی اور چیز کا اس تمثل کی وہی حالت ہے، جو آئینے میں صورتوں کے تمثل کی کیفیت
کا ہمیں مشاہدہ ہوتا ہے یعنی آئینے میں صورتوں کے تمثل کی جو کیفیت مشاہدے میں آتی ہے
اس میں یہ نہیں ہوتا کہ صورتوں کا آئینے میں انطباع ہوتا ہے اور نہ اس ہوا میں
صورتوں کا قیام ہوتا ہے جو آئینے کو محیط ہوتی ہے اسی طرح آئینے والی صورت بجنسہ مادی
صورت بھی نہیں ہے، کیونکہ اس پر تو ہم دلیل قائم کر چکے ہیں، کہ مادی صورت اس

لائق نہیں ہے کہ وہ بالفعل یا بالقوۃ مدرک اور معلوم ہو سکے، ظاہر ہے کہ جب یہ تمام شقوق صحیح نہیں ہیں تو ثابت ہوا کہ، آئینے میں جن صورتوں کا تمثل ہوتا ہے، یہ صورتیں معلق ہیں اور نفس ہو، یا اس کے سوا اور کسی قسم کا خارجی مادہ ہو، اس میں یہ صورتیں نہیں چھپتی ہیں۔

دوسرا اعتراض یہ ہے، کہ اس مقداری صورت کے لئے جب یہ جائز ہے، کہ وہ ایسی چیز میں چھپ سکتی ہے، جو نہ جسم ہے اور نہ جسمانی یعنی جیسا کہ ہیولی اولی کا حال ہے) بہرحال جب یہ جائز ہے، تو پھر اس مقداری صورت کا انطباع ایسے چھوٹے جسم میں بھی ہو سکتا ہے، مثلاً دماغ کے کسی جزء میں اس کا چھپنا زیادہ قرین صواب ہے اس لئے کہ کسی بڑی شکل اور چھوٹی شکل میں جو مناسبت ہے، وہ یقیناً اس مناسبت سے بہت زیادہ قوی ہے جو کسی بڑی شکل، اور اس چیز میں ہو سکتی ہے، جس میں کوئی شکل ہی نہیں ہے، پس معلوم ہوا کہ بڑی شکلوں اور بڑی صورتوں کا کسی ایسی جسمانی قوت میں حلول جائز ہو سکتا ہے جس کی مقدار چھوٹی ہو، اور اس بنا پر قوت مدرکہ میں مقداری صورت کے حصول کی وجہ سے قوت مدرکہ کا مجرد ہونا غیر ضروری ہو جاتا ہے، میں جواب میں کہتا ہوں جیسا کہ پہلے بھی اس کی طرف اشارہ کر چکا ہوں کہ ہیولی نہ تو کوئی مجرد چیز ہے اور نہ واقع میں وہ کوئی غیر مقداری ہستی ہے یعنی مقدار کا اس میں نہ پایا جانا یہ واقعہ نہیں ہے، بلکہ ہیولی بذات خود ایک امکانی وجود ہے، اور اس کو اپنی ذات سے بذات خود کسی قسم کا تحصل میسر نہیں ہے، یعنی اسے نہ اس قسم کا تحصل میسر ہے جو غیر انقسامی امور کے تحصل کا حال ہے مثلاً نقطے اور عقل کی تحصل کی جو کیفیت ہے، اور نہ اس قسم کا تحصل اس کو میسر ہے، جو انقسام پذیر امور کے تحصل کی حالت ہوتی ہے، یعنی اجسام اور مقداروں کے تحصل کی جو حالت ہے، اگرچہ واقع میں ہیولی ان دونوں امور سے کبھی خالی نہیں رہ سکتا، بہرحال اسی عدم تحصل کی وجہ سے ہیولی دونوں قسم کی چیزوں کو قبول کر لیتا ہے، باقی ایسی چیزیں جو بالفعل تحصل کی سرمایہ دار ہیں، تو ان کی حالت یہ نہیں ہے اس لئے کہ جو چیزیں مقدار والی نہیں ہیں، جیسے وحدت و نقطہ وغیرہ تو یہ مقدار کو قبول نہیں کر سکتیں اور جو چیزیں مقدار والی ہیں وہ نہ اس

چیزوں کو قبول کرسکتی ہیں جو غیر مقداری ہیں اور نہ کسی ایسی مقدار کو جو ان کی غیر ہو،
نیز اسی سلسلے کی ایک بات یہ بھی ہے، کہ ایسی دو مقداریں جن میں باہم ایک کو دوسرے پر منطبق کردیا گیا ہو، ان کی دو ہی صورت ہو سکتی ہے، دونوں مقداریں برابر برابر ہوں گی یا ایک کچھ زاید ہوگی، بر تقدیر ثانی یعنی زیادتی کی صورت میں ناگزیر ہے کہ جو بڑھوتری پیدا ہوگی برابر ہونے کے بعد جو حصہ باقی بچے گا اسی سے اس بڑھوتری کا تعلق ہوگا، اب اس کے بعد سوچنا چاہیئے کہ بڑی مقدار رکھنے والی شکل جب کسی چھوٹے جسم میں چھپے گی، تو یقیناً اس کا وہی حصہ چھپے گا جو اس چھوٹے جسم کی مقدار کے ساوی ہوگا اور بڑی مقدار والی شکل کا بچا ہوا حصہ چھپنے سے باہر رہ جائے گا، جس کا یہی مطلب ہوا کہ بڑی مقدار والی شکل کا حلول کمی مقدار رکھنے والے جوہر میں ناممکن ہے؟
اسی طرح جو لوگ اس بات کے مدعی ہیں کہ (مقداری صورتوں کا انطباع جوہر مجرد میں نہیں ہوتا) انھوں نے یہ خیال کرتے ہوئے کہ افلاطون کو اس دلیل سے یہ ثابت کرنا مقصود ہے، کہ نفس ناطقہ اجسام اور مثالی امور سے مجرد ہے) یہ تقریر کی ہے، کہ مقداری صورتوں کے محل کو اگر مقدار اور کم سے مجرد قرار دیا جائے گا، تو ایسی صورت میں پھر یہ بات یعنی حال کے لئے ضرور ہے کہ وہ اپنے محل کے مطابق اور مساوی ہو غیر ضروری ہو جاتا ہے، مگر ان کا یہ دعوے صحیح نہیں ہے) اور اس کی وجہ وہی ہے جس کا ذکر پہلے ہو چکا ہے، کہ مقداری اور غیر مقداری امور میں مقارنت اور اتصال کا واقعی تعلق ناممکن ہے، اور ان میں جس قسم کی مقارنت پیدا ہوتی ہے۔ اس کا حال وہ نہیں ہے جو مقدار کا ہیولی کے ساتھ ہے جیسا کہ متعدد بار اس مسئلے کو دہرا دہرا کر بیان کیا گیا ہے۔
خیالی قوت کے مجرد ہونے کی اور دلیل یہ ہے کہ سیاہی کے متعلق ہم یہ حکم کرتے ہیں کہ وہ سفیدی کی ضد ہے، اور قاعدہ ہے کہ دو چیزوں کے درمیان حکم کرنے والے کے سامنے ضرور ہے کہ دونوں چیزیں حاضر ہوں، جس کا

مطلب یہ ہوا کہ ذہن میں اور ذہن کے لئے سیاہی اور سفیدی کا حصول ضروری ہے اسی کے ساتھ یہ بدیہی مسلمہ ہے، کہ اجسام اور مواد میں سیاہی اور سفیدی کا جمع ہونا ناممکن ہے، پس ثابت ہوا کہ جس محل میں دونوں کا حضور ہوتا ہے، اس کے لئے ضروری ہے کہ وہ نہ جسم ہو اور نہ جسمانی ہو، اور ظاہر ہے کہ جزئی صورت جس میں کثیرین (بہت سی چیزوں) کی شرکت ممنوع ہو، یعنی جو کلی نہ ہو، اس کا ادراک عقل (مدرک کلیات) نہیں کر سکتی، پس معلوم ہوا کہ ان کا ادراک خیالی قوت ہی کرتی ہے جس سے معلوم ہوا کہ خیالی قوت ہر قسم کے مواد سے مجرد اور پاک ہے، اس پر یہ اعتراض کرنا درست نہ ہوگا کہ تضاد کا تعلق تو سیاہی اور سفیدی کی ذات میں ہے، ایسی صورت میں ضروری ہے کہ ان دونوں کا جہاں کہیں تحقق ہو، وہاں تضاد پایا جائے، اس اعتراض کے نادرست ہونے کی یہ وجہ ہے، کہ یہ ہو سکتا ہے کہ سفیدی و سیاہی میں تضاد کا علاقہ اسی قسم کے محل تک محدود ہو، جو ان دونوں سے متاثر اور منفعل ہوتے ہوں جس کی وجہ یہ ہے کہ جس جسم میں سیاہی کا حلول ہوتا ہے، اس میں ایک خاص قسم کا تغیر پایا جاتا ہے اور اس پر مخصوص آثار و نتائج مرتب ہوتے ہیں، مثلاً قوت بینائی میں اس سے انقباض پیدا ہوتا ہے، اسی طرح جب کسی جسم میں سفیدی پائی جاتی ہے، تو اس میں بھی ایک خاص قسم کا تغیر پیدا ہوتا ہے اور خاص قسم کے آثار اس پر مرتب ہوتے ہیں، بہر حال یہ تو محل انفعالی کا حال ہے، لیکن ادراکی محل کی یہ کیفیت نہیں ہوتی یعنی وہ ان دونوں (سیاہی و سفیدی) سے متاثر اور منفعل نہیں ہوتا، اور نہ اس قسم کے تغیرات و انقلابات کا اس میں ظہور ہوتا ہے، بلکہ اس قسم کے محل پر دونوں طاری ہوتے ہیں اور دونوں کا ازالہ ہوتا رہتا ہے، اس میں دونوں اکٹھے بھی ہوتے ہیں اور دونوں علاحدہ بھی ہوتے ہیں، با ایں ہمہ محل کا جو حال پہلے تھا وہی بعد کو باقی رہتا ہے، اور یہ بات تو اس وقت کہی جاتی ہے جب خیال کو ان دونوں کا (سفیدی و سیاہی) کا محل قرار دیا جائے، لیکن جو میری تحقیق ہے، کہ ان صورتوں کا خیالی قوت کے لئے حصول اور ان صورتوں کی خیالی قوت سے پیدائش دونوں باتیں بجنسہ ایک ہی چیز ہے، اس لئے کہ خیالی قوت کو ان دونوں سے (سفیدی و سیاہی) فاعلیت کی نسبت ہے،

نہ کہ انفعالی قبول کا تعلق ہے، (یعنی خیالی قوت ان کو پیدا کرتی ہے نہ کہ صرف ان کو قبول کرتی ہے) اگرچہ اس باب میں قبول کرنا اور ان کا پیدا کرنا یعنی قابلیت اور فاعلیت دونوں ایک ہی بات ہے جیسا کہ مفارقات اور عقلی مجردات کا حال ہے، خلاصہ یہ ہے، کہ تضاد کی ایک شرط یہ بھی ہے، کہ وہاں موضوع کے ساتھ مادی انفعال کا تعلق ہو، جہاں یہ شرط نہ ہوگی وہاں تضاد کا تحقق نہ ہوگا پس کسی غیر مادی محل میں یا فاعلی جوہر میں اگر ان کا اجتماع ہو، تو یہ ناممکن نہیں ہے، یہاں کسی کہنے والے کو یہ کہنے کا بھی حق نہیں ہے، کہ ہم جب سیاہی اور سفیدی، یا سردی گرمی کو سوچتے ہیں، تو اسی وقت ظاہر ہے، کہ خود ان امور کا انطباع ہمارے اندر نہیں ہوتا، بلکہ فقط ان کی صورتیں اور مثالیں ہمارے اندر چھپتی ہیں اسی لئے، ان کے انطباع سے ہمارے نفس کا گرم وسرد یا سیاہ سفید ہونا لازم نہیں آتا۔

اس اعتراض کے غلط ہونے کی وجہ یہ ہے، کہ سیاہی و سفیدی کی صورت جن چیزوں کو تم قرار دیتے ہو، اس کے متعلق سوال پیدا ہوتا ہے، کہ ان کی حقیقت کیا سفیدی وہ سیاہی کی ہی حقیقت ہے یا ایسا نہیں ہے، اگر ان کی حقیقت وہی ہے جو سیاہی و سفیدی کی حقیقت ہے، اور اسکے بعد نفس میں انکا انطباع ہوا ہے، تو ان امور کی صورتوں کا انطباع درحقیقت ایسی چیزوں کا انطباع ہے جنکی حقیقت سفیدی و سیاہی ہے اور جو واقع میں سیاہی و سفیدی ہی ہیں یا مثلاً وہ خود حرارت و برودت استقامت و استدارہ ہے، جس کا مطلب یہی ہوا کہ جب ان کا نفس میں انطباع ہو، تو اس کے بعد نفس حار و بارد، مستقیم و مستدیر، سیاہ و سفید بھی ہو، ظاہر ہے کہ ان صفات سے جو چیز موصوف ہوگی وہ جسم ہوگی، پس لازم آیا کہ نفس کو جسم تسلیم کیا جائے، اور اگر وہ صورتیں جن کا نفس نے تصور کیا ہے، ان کی حقیقت وہی نہیں ہے جو سفیدی و سیاہی حرارت و برودت وغیرہ کی ہے، تو ایسی صورت میں شے کے ادراک کا مطلب یہ نہ ہوگا کہ مدرک اور معلوم کی ماہیت کا نفس میں انطباع ہوتا ہے، نیز ہم وجداناً یہ جانتے ہیں کہ جب ان امور کا ہم تخیل کرکے ان کا مشاہدہ کرتے ہیں، تو اس وقت ہمیں سیاہی و سفیدی حرارت و برودت ہی کا مشاہدہ ہوتا ہے، اور ٹھیک اسی قسم کا مشاہدہ ہوتا ہے جیسے خارج میں ہم ان کا مشاہدہ کرتے ہیں، پس مسئلے کی اصل تحقیق وہی ہے، جو میں پہلے بیان کرچکا ہوں

کہ نفس کو ان صورتوں کے ساتھ فاعلیت اور ایجاد کی نسبت ہوتی ہے اور یہ نسبت اس نسبت سے زیادہ استوار و محکم ہے جو کسی محل منفعل کو اپنے حال سے (یا صفت کو موصوف سے ہوتی ہے) اس لئے کہ فاعلیت کی نسبت وجوب کی نسبت ہے، اور قابلیت وانفعال یہ امکان کی نسبت ہے، ظاہر ہے کہ وجوب کی نسبت امکان کی نسبت سے زیادہ موکد اور مضبوط ہوتی ہے، ایک اور دلیل خیالی قوت کے تجرد کی یہ ہے کہ ہر وہ چیز جو جسم ہے یا جسمانی ہے چونکہ اس میں تقسیم ہونے کی صلاحیت پائی جاتی ہے، اس لئے اس میں دو متضاد امور کا اجتماع جائز ہے، یعنی اس کے بعض حصے میں سیاہی کا اور بعض میں سفیدی کا قیام ہو سکتا ہے، اور ہوتا ہے مثلاً ابلق اجسام کا جو حال ہے بعض میں حرارت اور بعض میں برودت کا قیام ہو سکتا ہے مثلاً ایسا آدمی کہ اس کے جسم کا کچھ حصہ آگ سے گرم ہو، اور بعض حصہ پانی سے ٹھنڈا کیا گیا ہو، یا ایسا جسم جس کا بعض جزء کسی جسم کے محاذی اور بعض حصہ اس کے محاذی نہ ہو، مطلب یہ ہے کہ ایک ہی جسم میں دو متضاد اور متناقض امور کا اجتماع مذکورۂ بالا طریقے سے ہوا کرتا ہے، جس کی وجہ یہ ہوتی ہے، کہ جسمانی امور میں موضوع کی وحدت کے ساتھ کسی دوسری وجہ سے کثرت موضوع کا بھی تحقق ہو سکتا ہے، لیکن نفس ناطقہ کا یہ حال نہیں ہے، یعنی اس میں یہ نہیں ہو سکتا کہ کسی خاص خیالی جزئی امر کا وہ عالم بھی ہو، اور پھر اسی سے اسے جہل بھی ہو، مثلاً زید کے کاتب ہونے کا بھی ہمیں علم ہو، اور ہم اس کی اسی صفت سے جاہل و ناواقف بھی ہوں یہ نہیں ہو سکتا، اسی طرح ایک چیز کی ہم میں خواہش بھی ہو، اور اس سے نفرت بھی ہو، محبت بھی ہو، اور عداوت بھی ہو، ایک ہی آدمی کے لئے ناممکن ہے کہ کسی چیز کا وہ خواہاں بھی اور پھر اس سے متنفر بھی ہو، پس معلوم ہوا کہ آدمی کی ادراکی اور شوقی قوت جسمانی قوت نہیں ہے، اور چونکہ وہ عقلی قوت (مدرک کلیات) بھی نہیں ہو سکتی پس ثابت ہوا کہ عالم اجرام سے یہ قوت بالاتر اور مجرد ہے، لیکن بایں ہمہ عالم معقولات تک بھی اس کی رسائی نہیں ہے، باقی یہ احتمال کہ باوجود جسمانی ہونے کے خیالی قوت کا شمار ان چیزوں میں کیا جائے جو انقسام پذیر نہیں ہوتیں جیسے نقطے کا حال ہے، تو اس احتمال کی تغلیط پہلے ہو چکی ہے یعنی بتایا گیا تھا کہ نقطہ تو (خط) کی

انتہا کا نام ہے، اور شے کی انتہا کے لئے یہ ناممکن ہے کہ اس میں کسی ایسی چیز کا حلول ہو، جو اس انتہا کی محل میں حال نہیں ہے، اس پر اگر تم یہ کہو کہ فلک کے متعلق ان لوگوں کا خیال ہے، کہ اس کے کسی جزء میں ایسے عرض کا قیام نہیں ہو سکتا، جو کسی دوسرے جزء میں قائم ہونے والے عرض کی ضد ہو، جس سے معلوم ہوا کہ ایسا جسم بھی ہو سکتا ہے جس کے دو الگ کناروں میں دو ضدوں کا قائم ہونا ناجائز ہے، جب فلک میں ایسا ہو سکتا ہے اور عقل اسے جائز قرار دیتی ہے، اور باوجود اس کے وہ جسم ہے، پھر اسی طرح کیوں یہ جائز نہ ہو کہ قلب انسانی یا روح بخاری کا بھی یہی حال اس لئے ہو، کہ ان میں اور فلک میں مشابہت پائی جاتی ہو، میں اس اعتراض کے جواب میں کہوں گا، کہ دو متقابل و متضاد امور کا فلک کے جرم میں جو اجتماع ناجائز ہے تو اس کی وجہ یہ نہیں ہے، کہ ان امور میں تضاد کا علاقہ پایا جاتا ہے بلکہ اس کا سبب یہ ہے، کہ ان دونوں میں سے کسی ایک کے قبول کرنے کی بھی فلک میں صلاحیت نہیں ہے، جیسا کہ ہوا کا حال ہے، کہ اس میں نہ سیاہی پائی جا سکتی ہے اور نہ سفیدی جس کی وجہ یہی ہے، کہ ہوا میں ان دونوں میں سے کسی ایک کے بھی قبول کرنے کی صلاحیت نہیں ہے، البتہ اگر اس کے کسی جزء میں ان دونوں ضدوں میں سے کسی ایک کے قبول کرنے کی صلاحیت ہوتی، تو قطعاً دوسرے جزء میں بھی دوسری ضد کا پایا جانا ممکن ہوتا، نیز فلک میں اگر اس قسم کے اضداد نہیں پائے جاتے ہیں تو اسی فلک میں دوسرے متقابل امور پائے جاتے ہیں، مثلاً ایک شے کے اعتبار سے فلک کا ایک جزء مماست اور اتصال کی صفت سے موصوف ہوتا ہے اور دوسرا جزء اس صفت سے محروم ہوتا ہے مثلاً فلک القمر کے ایک جزء کی کرۂ نار کے کسی ایک جزء سے مماست ہوتی ہے یعنی اس کا ایک جزء اس کے ایک جزء کو چھوتا ہے، لیکن اسی فلک القمر کا دوسرا جزء کرۂ نار کے دوسرے جزء سے مماست کا تعلق نہیں رکھتا، بلکہ عطارد کے کرے سے مماس ہوتا ہے، اسی طرح فلک کا ایک جزء شمالی ہوتا ہے اور دوسرا شمالی نہیں بلکہ جنوبی ہوتا ہے بعض حصہ اس کا شرقی ہے اور بعض غربی الغرض اس قسم کے متقابل امور فلک میں بھی پائے جاتے ہیں الحاصل اس دعوے کے ثبوت کے یہی قوی دلائل اور قطعی براہین ہیں،

ان کے سوا بھی زیادتی بصیرت کے لئے دوسری باتیں بھی پیش کی جاسکتی ہیں، جن کا ذکر میں نے علم النفس اور علم المعاد کے مباحث میں کیا ہے، یاد رکھنا چاہیئے کہ قوت خیالی کے تجرد کا مسئلہ بہت قیمتی مسئلہ ہے "نشاۃ ثانیہ" اور "الحیوۃ الاخریٰ" کے جاننے میں اس نظریے سے بہت کچھ نفع اٹھایا جاسکتا ہے جیسا کہ عنقریب تم اس سے واقف ہو گے، انشاء اللہ تعالیٰ، اس کی وجہ سے بہت سے مشکلات حل ہوتے ہیں منجملہ ان مشکلات کے ایک دشواری تو وہی ہے جس کی وجہ سے بعض حکماء مثلاً حکیم اسکندرانی نے یہ مذہب اختیار کیا ہے کہ ایسے نفوس جو ارتقاء پاکر بالفعل عقل کے درجے تک نہیں پہنچے، وہ ہمیشہ کے لئے فنا اور برباد ہو جاتے ہیں اور بالکلیہ باقی نہیں رہتے، شیخ نے اس مشکل کو سخت دشوار قرار دیا ہے اور اپنے بعض رسالوں میں اس کے حل میں وہ متحیر ہو کر رہ گئے ہیں، مثلاً "الحجج العشر" نامی رسالے میں یہی کیا ہے،

واقعہ یہ ہے، کہ اگر نفس میں عقلی قوت کے سوا کوئی اور دوسری ایسی غیر جسمانی قوت نہ مانی جائے، جو اپنے سلسلہ کمال میں قوت سے فعل کے دائرے تک پہنچتی ہے تو ایسی صورت میں ہیولانی عقول کی بربادی اور فناپذیری کا دعوی یعنے ابدان کی بربادی کے بعد ان کا ہمیشہ کے لئے برباد و تباہ ہو جانا ایک ایسا مسئلہ قرار پاتا ہے جس کے حق ہونے میں میرے نزدیک شبہہ نہ ہونا چاہیئے، کیونکہ ایسی چیز جو قوت و استعداد کی حالت میں رہتی ہے اپنے بالفعل ہونے کے اعتبار سے ان کے وجود کی ضمانت کے لئے دو باتوں میں سے کوئی ایک بات ہی ہو سکتی ہے، یا یہ ہو کہ جس چیز کی اس میں صلاحیت و استعداد تھی وہ صلاحیت و قوت کی حالت سے نکلکر فعلیت کے درجے تک ترقی کر جائے یا خود تو اسی صلاحیت و قوت کی حالت میں باقی رہے لیکن جس چیز سے استعداد و صلاحیت کی یہ حالت پیدا ہوئی اس کے طفیل میں وہ باقی رہے، بہرحال فعلیت کی دو شکلوں میں سے کسی ایک شکل کے ذریعے سے وہ باقی رہ سکتی ہے یعنی یا وہ چیز بالفعل ہو، جو اس سے پہلے ہوتی ہے یا وہ حالت بالفعل ہو، جو اس کے بعد طاری ہوتی ہے کیونکہ اگر ایسا نہ ہوگا، بلکہ پہلی صورت زائل ہو جائے اور دوسری حاصل نہ ہو، تو ظاہر ہے، کہ ایسی قوت و استعداد بالکلیہ باطل ہو جائیگی

اسی بنیاد پر یہ ضروری ہے، کہ اگر انسان میں بجز طبعی مادی صورت کے اور کوئی صورت نہ ہو، اور اسی طبعی صورت کے ساتھ ہیولانی عقلی قوت کا قیام مانا جائے، تو بدن انسانی کی بربادی کے ساتھ اس ہیولانی عقلی قوت کا برباد ہو جانا ناگزیر ہے، اور (مرنے کے بعد) وجود انسانی کا کوئی قابل اعتبار معتد بہ جزء ایسی صورت میں باقی نہیں رہ سکتا، حالانکہ تمام الٰہی شریعتوں میں اس کی کھلی ہوئی تصریحیں موجود ہیں کہ ہر قسم کے انسانی نفوس (مرنے کے بعد) باقی رہتے ہیں، خواہ سعید ہوں، یا شقی، کامل ہوں یا ناقص عالم ہوں یا جاہل،

فصل

یہ بات کہ انسانی نفوس کو معقولات کا جو تعقل ہوتا ہے، یہ چیز نہ تو نفوس کی ذات کا اقتضاء ہے، اور نہ اس کا شمار اس کے لوازم ذات میں ہے، بعض لوگ جو نفوس ناطقہ کی قدامت کے قائل ہیں ان کی طرف یہ دعوٰی منسوب کیا گیا ہے یعنی وہ اسے نفوس کی ذات کا اقتضاء اور لوازم ذات میں اس کا شمار کرتے تھے، قصہ یہ ہے کہ حکمائے راسخین کے بعض سربرآوردہ لوگ مثلاً افلاطن اور جو اس کے ہم نوا ہیں ان کے کلام سے کچھ اسی قسم کی بات سمجھ میں آتی ہے، لیکن ان لوگوں کے اس بیان کو دقیق رمز قرار دیتے ہوئے اس کا دوسرا مطلب بھی بیان کیا جا سکتا ہے، کیونکہ عام لوگوں کی رسائی ان رموز تک مشکل ہے۔

واقعہ یہ ہے، کہ انسانی نفوس کو مختلف حالات و اطوار سے گزرنا پڑتا ہے، اور ایسی مختلف نشاۃوں سے انھیں سابقہ پڑتا ہے، جن میں بعض نشاءت تو ایسی ہے، جو نفوس کی پیدائش سے پہلے وقوع پذیر ہوتی ہے اور بعضوں کا ظہور نفوس کی پیدائش کے بعد ہوتا ہے، اور اسی کے ساتھ یہ بات بھی قطعی ہے، کہ معلم اول ارسطو طالیس کے بعد جو معتبر حکماء گزرے ہیں، مثلاً خود ارسطو کے شاگرد جیسے ثامسطیوس فرفوریوس اسکندر افرودیسی اور ان کے متبعین مثلاً فارابی شیخ ابن سینا، اور جو لوگ ان کے ہم رتبہ ہیں، یہ سب کے سب صراحۃً یا ضمناً، یا استلزاماً اس کے قائل ہیں کہ نفس ناطقہ کے لئے ایک قسم کی عقلی کینونت (پیدائش) ثابت ہے، یعنی جب علم اور تجرد وغیرہ کے

(ذاتی تعریف) اور اس کی فصل یا خاصہ ہے، اور عام صورت کی مثال انھی چیزوں (حد و فصل) کی جنسیں ہو سکتی ہیں، غایت خاص اس غایت کو کہتے ہیں جو بجز ایک طریقے کے اور کسی ذریعے سے حاصل نہ ہو سکے، اور جو غایت متعدد طریقوں سے حاصل ہو سکتی ہے۔ اسی کو غایت عام کہتے ہیں، (ان مشترک احکام میں سے چوتھا حکم کلی اور جزئی ہونے کا بھی ہے) مثلاً فاعل جزئی اس کو کہتے ہیں، جو کسی شخصی، یا نوعی، جنسی معلول کی شخصی یا نوعی یا جنسی علت ہو، یعنی جیسا معلول ہو، علت بھی اسی قسم کی ہو، اور کلی فاعل وہ ہے جس میں یہ مقابلہ نہ پایا جائے مثلاً کسی خاص علاج کا فاعل طبیب کا ہونا، اور مادے میں بھی یہی صورت پیدا ہوتی ہے لیکن صورت کا حال مختلف ہے، اس کی کلیت و جزئیت اور عموم و خصوص میں کوئی فرق نہیں ہے، باقی رہی غایت تو جزئی غایت کی مثال یہ ہے کہ مثلاً اپنے مدیون پر قبضہ کرنے کے لئے زید نے جو حرکت کی، تو اس میں حرکت کی غایت جزئی غایت ہے، اور مطلقاً ظالم سے بدلہ لینے کے لئے حرکت یہ کلی غایت ہے، پانچواں حکم بسیط اور مرکب ہونے کا ہے، ایسی شے جو اپنی ذات میں بالکل یکہ و تنہا یعنی احدی الذات ہو، اس سے جب فعل صادر ہو گا تو اس کو بسیط فاعل کہیں گے، علل و اسباب کے سلسلے میں اس نام کا سب سے زیادہ جو مستحق ہے وہ، مبدٔ اول ہے یعنی حق تعالیٰ جل مجدہ کی ذات ہے، اور مرکب فاعل وہ ہو گا جس کی تاثیر چند امور کے اکٹھے ہونے کے ساتھ وابستہ ہو، اب یہ چند امور خواہ نوعاً متحد ہوں، مثلاً کشتی کے چلانے والے چند آدمی ہوں، یا نوعاً مختلف ہوں، مثلاً قوت جاذبہ اور حاسہ دونوں مل کر بھوک کو پیدا کرتی ہیں، اور بسیط مادے کی مثال صورت جسمیہ کا ہیولیٰ ہے، مرکبہ کی مثال وہ دوائیں ہیں جن کو تریاق کہتے ہیں، صورت بسیط کی مثال پانی اور آگ کی صورت ہے، اور صورۃ مرکبہ کی مثال انسان کی صورت ہے، جو اس مجموعے سے حاصل ہوتی ہے، جن میں چند امور شریک ہیں، اگرچہ یہ مثال ابھی قابل غور ہے، اور غایت بسیطہ کی مثال وہ سیری ہے، جو کھانے پر مرتب ہوتی ہے، اور غایت مرکبہ میں وہ سارے مقاصد داخل ہو سکتے ہیں جو چند باتوں سے مرکب

صفات وکمالات سے نفس ناطقہ مکمل ہوجاتا ہے، اور عقل مستفاد کے درجے تک پہنچکر عقل بسیط ہونے میں عقل فعال کے ہم رنگ ہوجاتا ہے، (تو یہی حالت نفس ناطقہ کی ایک خاص قسم کی کینونت (پیدائش وبود) ہوتی ہے) پھر چونکہ ان لوگوں کا خیال ہے، کہ ہر عقل بسیط کو اپنی ذات اور لوازم ذات کا تعقل ہوتا ہے، اور جو چیز نہ اس کی ذات ہو اور نہ لوازم ذات میں ہو، اس کا تعقل نہیں کرسکتی، جس کی دلیل یہ بیان کرتے ہیں کہ عقلی عالم میں کسی چیز کی گزر نہیں ہوسکتی (یعنی ایسی چیز جس کا شمار نہ ذاتی اقتضاءآت میں ہو، اور نہ لوازم ذات میں اس کی گزر عالم عقل میں ناممکن ہے) اور نہ جدید حالات سے اس عالم کو سابقہ پڑتا ہے، اسی بنیاد پر ان لوگوں کا دعویٰ ہے، کہ عالم عقلی کی ہر صفت یا اس کے لئے لازم ہوگی یا اس کی ذاتی ہوگی، اس سے ان کے اس قول کی صحت کا صحیح منشاء مل جاتا ہے، جو وہ کہتے ہیں کہ اشیاء کا تعقل نفس کی ذاتی صفت ہے، اور جو راہ میں نے اختیار کی ہے یعنی تعقل کے وقت نفس خود معقولات بن جاتا ہے اور یوں عقل فعال سے وہ متحد ہوجاتا ہے، میں نے دلیل سے ثابت کیا تھا کہ عقل بسیط بجنسہ وہی معقولات ہے جن کا وہ تعقل کرتی ہے ظاہر ہے کہ اس بنیاد پر بھی معقولات نفس کی ذاتی صفت ہے، اور نفس ان کے ساتھ متحد ہوجاتا ہے، (گویا معقولات کے تعقل کو جن لوگوں نے نفس کے ذاتیات اور لوازم ذات میں شمار کیا ہے اس کی یہ تاویل ہوسکتی ہے) باقی افلاطن کے متعلق جو یہ بات مشہور ہوئی ہے، کہ نفس کو وہ قدیم خیال کرتا ہے تو اس کی غرض یہ نہیں ہے کہ یہ ہویات وتشخصیات متعددہ جن میں ایک نوعی معنے مشترک ہے اور جن کی تعریف خاص قسم کی ایک حیوانی حد کے ذریعے سے کی جاتی ہے، ان کے اشخاص و افراد قدیم ہیں آخر یہ بات کیسے درست ہوسکتی ہے، جب برہان قطعی سے جو بات ثابت ہوئی ہے اس کے یہ صریح مخالف ہے یعنی عالم ابداع (جہاں چیز سے چیز پیدا نہیں ہوتی) اور جو مادہ، مادی استعدادوں، تاثر وانفعال، زمانے اور حرکات وغیرہ کے تعلقات سے پاک ہے، ایسے عالم میں ایسے متعدد افراد کا پایا جانا محال ہے جو کسی واحد نوع کے نیچے مندرج ہوں، ایسی صورت میں نفس

کی قدامت سے افلاطون کی مراد خود نفس کی قدامت نہیں ہے، بلکہ نفس کے مبدع اور خالق کو وہ قدیم قرار دیتا ہے، جس سے نفس کی ابتداء ہوئی، اور دنیا سے قطع تعلق کے بعد پھر اسی کی طرف پلٹ کر وہ چلا جاتا ہے، بہرحال افلاطون نے دراصل اسی مقصد کی طرف ان الفاظ میں اشارہ کیا ہے اس کے سوا اس کلام کا کوئی دوسرا مطلب نہیں ہو سکتا،

نفس کے معقولات اور معلومات اس کے لوازم ذات میں سے ہیں،

اس قول کی صحیح تاویل بھی ہو سکتی ہے، اس لئے کہ تمام موجودات کا معلوم و معقول ہونا یہ علت اولیٰ عقلی یعنی (ذات حق تعالیٰ) کی معقولیت کے لوازم میں سے ہے لیکن اس مذہب کو جن لوگوں کی طرف منسوب کیا گیا ہے، ان سے اس دعوے کی جو دلیل منقول ہے، اس سے معلوم ہوتا ہے، کہ انھوں نے اس مذہب کو بے سمجھے بغیر کسی فہم و بصیرت کے اختیار کیا ہے، یعنی انھوں نے یہ دلیل پیش کی ہے کہ نفوس اگر ان تعقلات اور تصورات سے خالی ہوں گے تو سوال ہوتا ہے، کہ ان سے خالی ہونا، نفوس کی یہ ذاتی صفت ہے، یا عرضی، اگر ذاتی ہے تو ضروری ہے کہ نفوس پھر کسی وقت بھی کبھی عاقل نہ ہو سکیں، اسلئے کہ ذاتی صفات ظاہر ہے کہ ان کا زوال ناممکن ہے، اور اگر عرضی ہے یعنی کبھی تو نفوس اس سے متصف ہوتے ہیں اور کبھی نہیں، تو اس قاعدے کی بنیاد پر کہ ایسے عوارض جن سے معروض کبھی متصف ہوتا ہے اور کبھی ان سے خالی ہوتا ہے اور ایسے عوارض ذاتی امور ہی پر طاری ہوتے رہتے ہیں، یعنی ذاتیات ہی پر عوارض وارد ہوتے ہیں اور انھی سے جدا ہوتے ہیں، پھر اگر اشیاء کا عالم ہونا نفوس کے لئے ذاتی بات نہ ہوگی، تو علم سے اس کا خالی ہونا یہ عارضی صفت نہیں ہو سکتی پس معلوم ہوا کہ اشیاء کا عالم ہونا یہ چیز نفوس کے لوازم میں ہے، اور اس کا شمار اس کے ذاتی اقتضاء میں ہوگا؛

لیکن سچی بات یہ ہے، کہ ان کی یہ دلیل حد سے زیادہ کمزور اور سست بنیاد ہے، اس لئے کہ ان کا یہ سوال کہ علوم سے نفس کا خالی ہونا ذاتی ہوگا یا عرضی، دراصل یہ مغالطہ ہے، یعنی ایسی صفت جس کی حیثیت ما بالعرض کی ہے اس کو

ما بالذات کی جگہ دی گئی ہے، اور ایسی دو چیزیں جن میں تناقض نہیں ہے ان میں تناقض ثابت کیا گیا ہے، اس اجمال کی تفصیل کو میں یوں بیان کرتا ہوں کہ نفوس کے لئے اگر علوم ذاتی نہ ہونگے، تو اس کا یہ مطلب کبھی نہیں ہو سکتا کہ علوم کا نہ ہونا پھر نفوس کے لئے ذاتی ہونے کی حیثیت اختیار کریں یعنی یہ فیصلہ ہم کبھی نہیں کر سکتے، کہ علم کے "وجود کا نہ ہونا" یہ ان نفوس کا ذاتی اقتضا بن جائیگا بلکہ اسکا زیادہ سے زیادہ یہ مطلب ہو سکتا ہے، کہ نفوس علم کے وجود کو نہیں چاہتے، بلکہ علم کا حصول نفوس کے لئے ممکن ہے اسلئے جب اس علم کا سبب نہ پایا جائے گا تو علم بھی نفوس میں نہ پایا جائے گا، لیکن یہ کس نے کہا کہ جو چیز معدوم ہوتی ہے، اس کا عدم ہمیشہ ضروری اور واجب ہی ہو جاتا ہے، آخر اگر ایسا ہوگا، تو اس کے معنی تو یہی ہوں گے ہر ممکن ہمیشہ معدوم ہی رہیں گے (حالانکہ ہر لحظہ ممکنات عدم سے وجود کی طرف آرہے ہیں) علاوہ اس کے اگر علوم کا تعلق نفوس سے وہی ہوگا جو ذاتیات کو ذات سے ہوتا ہے، تو چاہیئے تھا کہ علوم نفوس سے کبھی جدا اور منفک نہ ہوں، حالانکہ یہ واقعہ نہیں ہے، ان لوگوں کی طرف سے اس کے جواب میں یہ کہا گیا ہے، کہ نفوس دراصل اپنے معقولات کے عالم ہوتے ہیں لیکن بدن کے معاملات میں ان کا اشتغال، اور اس کی تدبیر و پرداخت میں ان کا استغراق یہ چیز ان کو اپنے ذاتی خصوصیات کی طرف ملتفت ہونے سے باز رکھتی ہے، میں کہتا ہوں کہ یہ بھی صحیح نہیں ہے اس لئے کہ نفس میں عقلی صورتیں آیا بالفعل موجود اور حاضر ہوتی ہیں، یا ایسا نہیں ہوتا اگر حاضر اور بالفعل موجود رہتی ہیں تو ضرور ہے کہ اس حضور کا ادراک بھی نفس کو ضرور ہو اور اس کے شعور سے وہ غافل نہ ہو، آخر شعور کے معنی اس کے سوا اور کیا ہیں کہ نفس کے سامنے ان کو حضور حاصل رہے، اور اگر ان عقلی صورتوں کا بالفعل حضور نفس میں نہیں ہوتا ہے، تو پھر وہ ان کے ذاتیات میں بھی نہ ہونگی،

اس پر اگر تم کہو، کہ دراصل معقولات کا جو خزانہ نفس میں ہے اس میں یہ علوم محفوظ رہتے ہیں تو میں کہوں گا کہ نفس کے خزانے میں علم کے ہونے کا یہ مطلب ہوتا ہے کہ ان علوم کو پلٹا کر اپنے سامنے لانے کا نفس میں ملکہ ہوتا ہے، یعنی جس وقت خزانے کی طرف التفات ہو اور اس سے اتصال پیدا ہو، خزانے کے محفوظ علوم اس کے سامنے

ہٹ کر آ جائیں، لیکن ظاہر ہے کہ نفوس میں یہ ملکہ اس وقت تک پیدا نہیں ہو سکتا جب تک کہ اس سے پہلے اور اکات کا حصول اس کے لئے نہ ہو اور اگر کسی ایسے عقلی جوہر میں معقولات کا صرف حصول تعقل قرار دیا جاتا ہے، جس کی شان یہ ہو، کہ انفعال کے ملکہ اور مشق کے پیدا کر لینے کے بعد نفس اس جوہر عقلی کی طرف رجوع کرے تو ماننا پڑے گا، کہ عقل فعال میں جو کچھ بھی معلومات و معقولات ہیں ہر نفس بایں معنی ان کا عالم ہے، اور یہ تو وہی بات ہوئی جس کا ذکر مذکورہ بالا تاویل میں کیا گیا ہے کیونکہ بالفعل عالم اور بالقوۃ عالم میں بھی بایں معنی پھر بھی فرق باقی رہتا ہے۔

فصل

تعلم (یعنی علم حاصل کرنا) اور تذکر (یعنی کسی بات کو یاد کرنا) یہ دونوں باتیں ایک ہی چیز نہیں ہیں اس فصل میں اسی مسئلے کو بیان کیا جائے گا، واقعہ یہ ہے کہ علم کو تذکر قرار دینا یعنی کسی بھولی ہوئی بات کا یاد کرنا بھی علم اور تعلم ہے، جن لوگوں کا یہ دعویٰ ہے، یہ گزشتہ بالا فصل کے دعوے سے زیادہ قرین صواب ہے، ایسا معلوم ہوتا ہے کہ محققین میں جو لوگ نفوس کی قدامت کے قائل ہیں، انھوں نے جب دیکھا کہ معلومات کا علم نفس کے لئے ذاتی ہے یہ دعویٰ صحیح نہیں ہے، تو انھوں نے اس خیال کو ترک کر دیا، اور یہ نظریہ قائم کیا کہ بدن سے تعلق پذیر ہونے سے پہلے نفوس معلومات کے عالم، رہتے ہیں، لیکن یہ علوم نفوس کے لئے ذاتی ہونے کی حیثیت نہیں رکھتے، پھر جب بدن کی تربیت و پرداخت کی خدمت نفوس کے سپرد ہوئی، اور اس میں ان کو استغراق ہوا تو ان علوم کا ان سے ازالہ ہو گیا پھر جب نفس میں افکار کی پیدائش کا سلسلہ شروع ہوتا ہے، تو وہی علوم جو زائل ہو چکے ہوتے ہیں گویا یاد پڑ جاتے ہیں، اسی لئے تعلم (علم کا حاصل کرنا اور سیکھنا) دراصل ایک قسم کا تذکر اور بھولی ہوئی بات کا یاد کرنا ہے، ان لوگوں نے اپنے اس خیال کی تائید میں بعض دفعہ یہ چیز پیش کی ہے، کہ تفکر اور نظر و کسب دراصل طلب کرنے کا نام ہے، اور ظاہر ہے کہ مجہول مطلق کی طلب ناممکن ہے، اگرچہ کسی حاصل شدہ چیز کا طلب کرنا بھی محال ہی ہے کیونکہ دستور ہے کہ آدمی جب کسی چیز کی جستجو اور طلب میں مشغول ہوتا ہے اور اسے پا لیتا ہے، تو اس وقت وہ یہ بھی جانتا ہے کہ

یہ وہی چیز ہے جس کی میں جستجو کرتا تھا، گویا ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اپنے بھاگے ہوئے غلام کو اس نے پہچان لیا غلام جب بھاگ جاتا ہے اور اس کا آقا پھر اسے پالیتا ہے، اس وقت وہ جانتا ہے کہ یہ بجنسہ وہی بھاگا ہوا غلام ہے بہر حال اگر طلب سے پہلے علوم حاصل نہ ہوتے تو ان کی طلب اور ان کا اکتساب بھی ناممکن ہوتا پس واقعہ یہی ہے کہ یہ کہا جائے، کہ یہ علوم نفس میں پہلے سے حاصل تھے، اور فکر و نظر در اصل تذکر اور یاد پڑنے کا نام ہے، اسی لئے فکری حرکت سے معلومات کا جستجو کرنے والا جب ان معلومات کو پا لیتا ہے، تو اس وقت وہ یہ جانتا ہے کہ یہ وہی معلومات ہیں جو میرے مطلوب تھے۔

(لیکن سچی بات یہی ہے، کہ یہ قول بھی صحیح نہیں ہے) اور جو دلیل انھوں نے پیش کی ہے اس کا جواب یہ ہے، کہ اس کی بنیاد اس پر مبنی ہے کہ نفس کا وجود بدن سے پہلے ہوتا ہے) اور ہم آیندہ اس پر دلیل قائم کریں گے کہ نفس کی پیدائش بدن کے ساتھ ہوتی ہے، باقی اس کے سوا جس چیز کا انھوں نے ذکر کیا ہے، یہ در اصل وہی مشہور شبہہ ہے، جس کا ذکر منطق کی ابتدائی کتابوں میں کیا جاتا ہے، اور وہیں اس کا حل بھی موجود ہے، یعنے بتایا گیا ہے، کہ ہر قضیے کے تین جز ہوتے ہیں موضوع محمول اور ان دونوں کے درمیان نسبت، اب اگر قضیے کو مطلوب قرار دیا جائے گا، تو ضروری ہے کہ وہ نہ تو طرفین (موضوع و محمول) کا تصور ہو، اور ان دونوں کے درمیان جو نسبت ہے، اس کا تصور بھی مطلوب نہیں ہو سکتا، بلکہ اسی نسبت کا ایقاع یا اس کا انتزاع مطلوب ہوتا ہے، یعنی اس نسبت کے ثبوت یا عدم ثبوت کے متعلق حکم کرنا یہی مطلوب ہوتا ہے، اب جب فکری قوت سے کام لیا جاتا ہے، اور بطور نتیجے کے اس نسبت کے متعلق جب اذعان و یقین پیدا ہوتا ہے، یا اس نسبت کے سلب کا یقین پیدا ہوتا ہے، تب سمجھا جاتا ہے، کہ مطلوب حاصل ہو گیا، اس سے یہ معلوم ہوا کہ مطلوب کا تصدیقی طور پر نہیں بلکہ تصور کے اعتبار سے آدمی کو پہلے علم حاصل ہوتا ہے، اور تصدیقی حیثیت سے ہی مطلوب مجہول رہتا ہے (یعنی کسب و نظر سے پہلے مطلوب کا صرف تصور حاصل ہوتا ہے، اور کسب و نظر کے بعد اس کی تصدیق حاصل ہوتی ہے اور اس کی وجہ وہی ہے، کہ قضیے کے اجزاء کا تصور تو پہلے سے

حاصل ہوتا ہے اور اس حیثیت سے وہ معلوم ہی ہوتے ہیں، لیکن فکر سے یہ چیز یعنی تصور مطلوب نہیں ہوتا، اور جو بات مطلوب ہوتی ہے وہ نظر و اکتساب سے پہلے حاصل نہ تھی، اور یہی حال تصور کا بھی ہے، یعنی تصوری سلسلے میں بھی جو چیز فکر و نظر کی راہ سے مطلوب ہوتی ہے وہ وہ نہیں ہوتی جس کا علم اس طلب سے پہلے حاصل تھا، بہر حال ہر مطلوب میں ایک خاص علامت ہوتی ہے، جب طالب کی رسائی مطلوب تک ہو جاتی ہے، تو اسی علامت سے اس کو پہچان لیتا ہے، اس مقام پر ملخص کے مصنف نے تصورات کے اکتساب کے سلسلے میں ایک قوی شبہ پیش کیا ہے، جس کی گرہ میں نے اللہ کی توفیق سے کھولدی ہے اور جو دشواری پیش کی گئی ہے میں نے اس کا ازالہ کر دیا ہے۔

"طرف سوم"

"معلوم" کے متعلق بعض ذیلی امور پر اس حصے میں بحث کی جائے گی، میں نے اسکو بھی چند فصلوں پر تقسیم کر دیا ہے۔

فصل

معقولات کا حلول نہ کسی جسم میں ہوتا ہے اور نہ کسی ایسی قوت میں جو جسم میں پائی جاتی ہو، بلکہ ایسا جوہر جس کا قیام بذات خود ہو، اس میں معقولات کا حصول ایک خاص رنگ میں ہوتا ہے، جیسا کہ اس کی راہ کو کھول کر میں پہلے بیان کر آیا ہوں، (اور اب اسی کی کچھ اور تفصیل بیان کرتا ہوں)

اچھا تو میں دعویٰ کرتا ہوں کہ معلوم اگر کوئی عقلی صورت ہوگی تو اس کا ادراک کسی جسمانی قوت سے یا کسی ایسی قوت سے جو جسم میں پائی جاتی ہو، خواہ کسی طرز پر ہو، ناممکن ہے، دلیل اس کی یہ ہے، کہ جسم کی کوئی قوت اگر کسی صورت کا ادراک کرے گی تو اس جسم میں اس صورت کا حصول ہوگا یا نہ ہوگا، اگر حصول ہوگا تو وہ عقلی صورت نہ ہوگی اور جب عقلی صورت نہ ہوگی تو وہ معقول بھی نہیں قرار پاسکتی، بلکہ ایسی صورت کا اگر ادراک کیا جائے گا تو وہ محسوس ہوگی، حالانکہ فرض یہ کیا گیا تھا کہ وہ محسوس نہیں بلکہ معقول صورت ہے، ہف (یہ خلاف مفروض ہے) اور اگر اس جسم میں صورت کا حصول نہ ہوگا، یعنی جس جسم میں صورت کی ادراک کرنے والی قوت ہے، تو اس وقت ضروری ہے کہ اس قوت کے مادے کو اس صورت کے

ساتھ کسی نہ کسی قسم کی وضعی نسبت ضرور حاصل ہوگی، اس لیئے کہ پچاسے تو یہ بات
ثابت ہو چکی ہے، کہ جسمانی قوتوں کے افعال ہوں، یا ان کے انفعالات و تاثرات ہوں
ہر ایک میں وضع کی شرکت ناگزیر ہے، اس لیئے کہ اگر کسی جسمانی قوت کے فعل اور انفعال
میں مادہ اور مادے کے وضع کی شرکت نہ ہوگی، تو اس کے معنی یہ ہوں گے کہ اس
قوت کا وجود مادے میں نہیں پایا جاتا ہے) کیونکہ ایجادی فعل ہو، یا انفعالی قبول ہو،
یہ دونوں باتیں وجود کے بعد ہی کسی چیز کو ثابت ہو سکتی ہیں، اس لیئے کہ ان دونوں
کا تقوم دراصل وجود ہی کے ذریعے سے ہوتا ہے، پس جو ایسی قوت جسے کوئی بات
اپنے مادے کی راہ سے نہیں، بلکہ بذات خود حاصل ہو، تو ایسی قوت کے وجود کا
قوام بغیر جسم کے ہوگا، جس کا مطلب یہ ہوا کہ ذات کے حساب سے بھی اور ادراک
کے اعتبار سے بھی وہ مجرد ہی ہوگی، حالانکہ فرض یہ کیا گیا تھا کہ وہ جسمانی قوت ہے"
الحاصل یہ جسمانی قوت اگر صورت کا ادراک کرے گی تو اس صورت کو اس قوت
کے محل سے کوئی وضعی نسبت ضرور حاصل ہوگی، جس کا مطلب یہ ہوگا کہ یہ صورت بھی
وضع رکھنے والی صورت ہوگی، اور قاعدہ ہے کہ ہر وضع رکھنے والی صورت انقسام پذیر
ہوتی ہے، خواہ بالفعل قسمت کو قبول کرے یا بالقوۃ پھر تقسیم کے بعد جو اجزا
پیدا ہوں گے، ان کی دو ہی صورت ہو سکتی ہے، حقیقت اور ماہیت میں باہم متحد
ہونگے یا مختلف یعنی متشابہ ہونگے یا غیر متشابہ، اگر متشابہ ہوں گے تو ایسی چیز کا تعقل جیسے
آدمی کرے گا، اور اسے اپنا معقول اور معلوم بنائے گا اس کا تعقل ایک دفعہ نہیں
بلکہ (اس کے اجزاء چونکہ غیر متناہی ہیں) اس لیئے اس کا تعقل بھی بالقوۃ طریقے سے
غیر محدود دفعہ، کی شکل اختیار کرے گا، اور اگر اجزاء متشابہ نہیں ہیں، تو ایسی صورت میں
ضروری ہے کہ ان اجزا میں بعض کی حیثیت تو فصول کی ہوگی اور بعض جنس کی قائم مقامی
کریں گے، یعنی ایک کامل اور تام صورت میں جس طرح فصل اور جنس نکلتی ہے یہی حال
ان اجزاء کا ہوگا، جس کی وجہ یہ ہے، کہ کسی چیز کے اجزاء اگر اس کی مقداری
ہویت کے اجزا نہ ہوں گے، تو لامحالہ اس چیز کی ذات کی صورت کے وہ معنوی اجزا
ہوں گے، جس کا یہ مطلب ہوگا کہ اس صورت کے معنی کا تقوم مختلف معانی سے ہوا ہے"
اور قاعدہ ہے، کہ ذات کے معنی کا انقسام اس طریقے کے سوا اور کسی طریقے سے ممکن نہیں

یعنی اجناس اور فصول کی شکل ہی میں ذات کی تقسیم ہو سکتی ہے، لیکن جب معانی اور صفات کی تقسیم مقداری تقسیم کے مقابلے میں ہو تو چونکہ اس تقسیم کے لئے کسی خاص جہت کی پابندی ضروری نہیں ہے، بلکہ مختلف طریقوں سے یہ تقسیم ہو سکتی ہے، اس لئے صورت کے اجزا کی تقسیم کسی طرز پر بھی ہوئی ہو، لیکن اس میں جنس اور فصل کا پیدا ہونا ہر حال میں ممکن ہے، اب اس بنیاد پر ہم پہلے دو جز فرض کرتے ہیں، جن میں ایک جزء جنسی ہو، اور دوسرا کوئی معین فصلی جز ہو، اور اس کے بعد پھر ہم اس میں دوسری تقسیم جاری کرتے ہیں جو پہلی تقسیم کے برعکس ہو، اب اس دوسری تقسیم میں اگر فصل بجنسہٖ وہی جز ہے جو پہلی تقسیم میں فصل واقع ہوا تھا اور یہی صورت جنس میں پیش ہے تو ظاہر ہے کہ یہ ناممکن ہے، اور اگر دوسری تقسیم میں فصل کوئی اور جزء اور جنس اور ہو، تو ایسی صورت میں لازم آتا ہے کہ جو چیزیں کسی شئے کی پہلے فصل و جنس نہ تھیں وہ اب فصل و جنس بن گئیں، کھلی ہوئی بات ہے کہ شئے کے قوام کے اجزاء کے لئے ناممکن ہے کہ ان کا حصول اس شئے کے بعد ہو، بلکہ اس قسم کے اجزاء کو شئے سے پہلے ہونا چاہیئے یعنی (زمانی نہیں) بلکہ ذاتی قبلیت شئے پر ان اجزاء کی ضروری ہے، اور اگر اس تقسیم سے اجزا نئے سرے سے پیدا نہیں ہوتے بلکہ تقسیم سے وہی اجزاء جو بالقوۃ موجود تھے وہ ظاہر ہو کر کھل پڑے ہیں، اور قاعدہ ہے کہ مقداری تقسیم کسی حد پر پہنچ کر ختم نہیں ہو جاتی، تو لازم آتا ہے کہ ایک ہی شئے کے لئے غیر محدود جنس اور لامتناہی فصول کو مانا جائے جو محال ہے، علاوہ اس کے یہ بھی تو سوچنا چاہیئے کہ شئے کی کسی خاص پہلو کی صورت میں اس خصوصیت کے پیدا ہونے کی کیا وجہ ہو سکتی ہے، کہ وہ تو محض جنس بننے کی صلاحیت رکھتا ہے اور دوسرے پہلو کی صورت فصل بننے کی، خواہ یہ خصوصیت وہمی قسمت ہی کے ذریعے سے کیوں نہ پیدا کی جائے، کیونکہ اس کے معنی تو یہ ہوں گے وہم کے ذریعے سے شئے کی صورت اور حقیقت میں تغیر پیدا ہو گیا حالانکہ شئے کی حقیقت میں تغیر کا پیدا ہونا محال ہے، (یہ گفتگو تو اس وقت تک تھی جب تک کہ ان اجزاء کو بالقوۃ مانا جائے) اور اگر اجزاء کو ان میں بالفعل موجود مانا جائے تو چاہیئے کہ ہم جب کسی شئے کا تعقل کریں، تو اس وقت بجائے شئے واحد کے دو چیزوں کا ہمیں تعقل ہو، اور گفتگو پھر ان دونوں چیزوں میں سے ہر ایک

کے متعلق چھیڑے گی اور بات بالآخر غیر متناہی حدود تک پھیل جائے گی یعنی لازم آئے گا کہ ایک چیز کا تعقل لامحدود امور کا تعقل بن جائے جس کا مطلب یہ ہوگا کہ کسی ایک معقول کے لئے غیر محدود مبادی معقولہ مانے جائیں، پھر یہ بھی تو سوال ہوتا ہے کہ دو معقول امور سے ایک امر معقول کا حصول کیسے ممکن ہے حالانکہ ہم فصل کی طبیعت کا تعقل کرتے ہیں تو اسی لئے کہتے ہیں کہ وہ فصل کی طبیعت ہے، کیونکہ فصل وغیرہ کا شمار تو ان اجزا کے سلسلے میں کیا جاتا ہے، جن میں بعض بعض پر محمول ہوتے ہیں اور وجوداً اتحاد ہی کا تو نام حمل ہے، ایسی صورت میں جو حسی اشارہ ایک کی طرف کیا جائے گا، یہ اس اشارے کے مغائر کیسے ہوگا، جو دوسرے جز کی طرف کیا جائے گا، یعنی ایسے اجزا، جو باہم وضعاً ایک دوسرے کے مغائر ہوتے ہیں ان کا جو حال ہوتا ہے وہی حال ان کا کیسے ہو سکتا ہے، سب کا حاصل یہ نکلا کہ فصل کی صورت اور طبیعت کا حلول جب جسم میں ہو، تو یہ حلول وہیں ہوگا، جہاں جنس کی صورت اور طبیعت کا حلول ہوگا، مثلاً سیاہی کو دیکھو کہ اس کی فصل یعنی بینائی میں روک پیدا کرنا، یا قابض البصر ہونا، جسم میں اس فصل کا حلول وہیں ہوگا جس میں سیاہی کا حلول ہوتا ہے، پس ظاہر ہوا کہ حقیقی معقولات کا نہ کسی جسم میں حلول ہونا ممکن ہے اور نہ کسی جسمانی مادے میں۔

اس پر اگر تم یہ پوچھو کہ سیاہی سفیدی حیوان درخت وغیرہ کی حقیقت ظاہر ہے کہ ہمارے معقولات و معلومات میں سے ہے اب کھلی ہوئی بات ہے کہ یہ ساری چیزیں ایسے مادی موجودات ہیں جو مقداری تقسیم کو قبول کرتے ہیں، جس سے لازم آتا ہے، کہ ایسی چیز جو تقسیم کو قبول کرتی ہے وہ انقسام پذیر ہونے کی حیثیت سے معقول اور معلوم بن گئی، اس کے جواب میں میں کہتا ہوں کہ یہ چیزیں جو مقداری تقسیم کو قبول کرتی ہیں یہ قسمت پذیری اس کے خارجی وجود کے لوازم میں ہے، بلکہ بالذات یا بالعرض مقداری قسمت جو اس کو عارض ہوتی ہے، یہ اس کا اقتضا ہو سکتا ہے، یا یہ کہا جا سکتا ہے کہ (بالقوۃ یا بالفعل) دونوں طرز کی تقسیم کا جو امکان اس کو لازم ہوا ہے، یہ ان کے اس وجود کا اقتضا ہے جو خارج میں پایا جاتا ہے لیکن اس کا ذہنی اور عقلی وجود سو اس کی نوعیت اور ہے، اس کے حساب سے وضعی تقسیم

کا امکان اس میں نہیں پیدا ہوتا، بہر حال جو دشواری پیش کی گئی ہے جن لوگوں کو اس کے حل میں پریشانی ہو رہی ہے، یہ وہی لوگ ہیں جو زوائد سے ماہیت کو مجرد کرنا تعقل کی حقیقت قرار دیتے ہیں، ان بچاروں کو مشکل یہ پیش آتی ہے کہ بعض ایسی ماہیتیں بھی ہیں جن کے ذاتی حدود میں جسمیت اور جسم ہونا داخل ہے، یعنی مقداری تقسیم قبول کرنے کی صفت اس کی ذات کا جزء ہے، مثلاً حیوان اور فلک وغیرہا کا جو حال ہے، ظاہر ہے کہ اس قسم کی ماہیتوں کو جب بیرونی عوارض اور زائد صفات سے مجرد کیا جائے گا تو اس وقت بھی بالفعل یا بالقوۃ انقسام پذیر ہونے کی صفت ان کی ذات میں باقی رہ جاتی ہے (بالقوۃ سے مراد یہ ہے کہ ان میں تقسیم ہونے کی قریبی صلاحیت پائی جاتی ہے) اس لئے کہ شے کی ماہیت کا ذاتی جزء ماہیت سے خارجی اور عقلی دونوں وجودوں سے جدا نہیں ہو سکتا، اسی چیز نے انکی دشواری کو سخت کر دیا ہے اور اس کا حل باعث پریشانی بنا ہوا ہے،

لیکن بجائے اس نظریے کے اگر وہ مسلک اختیار کیا جائے جو میں نے پیش کیا ہے یعنی شے کی ماہیت ماہیت کے مفہوم اور معنی کے سوا اور کچھ نہیں ہے، تو ایسی صورت میں مثلاً جسمیت کی ماہیت کیا ہو گی؟ یہی کہ جوہر ابعاد ثلثہ کا قابل ہو، اس کا مفہوم بھی جسمیت کی ماہیت ہے، پھر اس مفہوم کا وجود خارج میں بھی پایا جاتا ہے اور ذہن میں بھی، جب ذہن میں جسمیت کا مفہوم پایا جاتا ہے، تو اس وقت اس کے وجود کی نوعیت اس وجود کی نوعیت سے مختلف ہوتی ہے، جو خارج والے وجود کی ہوتی ہے، لیکن اس مفہوم کا جو وجود عقل میں پایا جاتا ہے وہ بذات خود مفہوم کا حامل ہے اسی لئے اس مفہوم کو یعنی جسم ہونے کے مفہوم کو اولی حمل کے طور پر محمول کرتے ہیں، لیکن اس عقلی وجود پر یہ بات صادق نہیں آتی کہ ابعاد ثلثہ کو قبول کرتا ہے، یا مقداری تقسیم اس کی ممکن ہے، اسی طرح سیاہی بھی مثلاً ایک ماہیت ہے، ایسا رنگ جس سے بینائی میں انقباض اور تنگی پیدا ہوتی ہے، یہ اسی کی تعبیر ہے، پھر اسی سیاہی کی ماہیت جب جسمانی مادے میں پائی جاتی ہے، تو اس پر وجود کا اثر مرتب ہوتا ہے، (یعنی بینائی میں انقباض پیدا ہو گا) اور جب ذہن میں اس کی ماہیت پائی جاتی ہے، تو اس وقت اس کے وجود کی نوعیت دوسری

ہوں، اور ان یاتوں میں سے ہر بات ایسی ہو، جو مقصد و مطلوب بننے میں مستقل نہ ہو، چھٹا حکم قوۃ و فعل میں مشترک ہوتا ہے بالقوۃ فاعل کی مثال آگ ہی ہوسکتی ہے جب اس کو ایسی چیز کو پیش نظر رکھکر خیال کریں، جس میں جل اٹھنے کی صلاحیت تو ہے، لیکن ابھی جلی نہیں ہے، پھر یہ قوت و استعداد کبھی تو قریبی ہوتی ہے، مثلاً لکھنے کے لئے کاتب قریبی صلاحیت و قوت رکھتا ہے، اور کبھی یہ استعداد اور قوت بعید ہوتی ہے، مثلاً اسی لکھنے سے بچے کی قابلیت کا جو تعلق ہے، اس قوت کا محل یا موضوع کبھی تو بالقوۃ ہی رہتا ہے مثلاً انسانی صورت کے اعتبار سے نطفے کا جو حال ہے اور کبھی بالفعل ہوتا ہے جیسے اسی انسانی صورت سے جو بدن انسانی کو تعلق ہے، اسی طرح صورت بھی کبھی بالفعل ہوتی ہے، اور یہ اس وقت ہوتا ہے جب وہ صورت پائی جاچکی ہوتی ہے اور کبھی بالقوت ہوتی ہے، مثلاً کسی خاص موضوع اور محل میں صورت کے فقدان کے باوجود اس صورت سے متصف ہونے کا امکان ہو باقی غایت کا بالقوۃ یا بالفعل ہونا تو اس کی حالت وہی ہے جو صورت کے بالفعل اور بالقوۃ ہونے کی ہے اس لئے کہ صورت ہی دراصل شے کی غایت ہوتی ہے جب شے کو صورت کے لحاظ سے پیش نظر رکھا جائے، جیسے فاعل کے فاعل ہونے کی فاعلی علت غایت ہوتی ہے،

فصل

کسی بسیط شے کے لئے کیا یہ جائز ہوسکتا ہے کہ اس کی علت متعدد اجزاء سے مرکب ہو،

فاضلوں کی ایک بڑی جماعت اس کو جائز قرار دیتی ہے، لیکن واقعہ یہ ہے، کہ ایسا ہونا ناممکن ہے جیساکہ بعض ارباب تحقیق نے اس کو بیان کیا ہے ان کی تقریر بجنسہ درج کی جاتی ہے،

"مرکب سے کسی بسیط شے کا پیدا اور صادر ہونا ناممکن ہے (یہ ان کا دعوی ہے دلیل اس کی یہ ہے) کہ اس مرکب کے اجزاء میں سے اگر کوئی ایک جزو ہی اس بسیط کی مستقل علت ہے تو پھر اس بسیط کو جو معلول ہے، باقی دوسرے اجزا کا معلول ٹھیرانا بے معنی ہے، اور اگر یہ کہا جائے، کہ معلول کے کسی حصے پر علت کا کوئی ایک جز اثر انداز ہوتا ہے، یعنی

ہوگی اور سیاہی کے مفہوم کا وہ حامل ہوگا، بہرحال رنگ ہونا اور بینائی میں انقباض پیدا ہونے کا مفہوم یہ اس کے بالفعل تحقق سے مختلف امر ہے، یعنی خارجی وجود تو ان دونوں صفات (رنگ ہونے اور بینائی میں انقباض پیدا ہونے کا) تو وہی ہے جس کا انکشاف ہر شخص کے لئے ہو رہا ہے، بلکہ ان کے عقلی وجود کا بھی اگر کسی صاحب ادراک کو تعقل ہو، یا اس کے سامنے حاضر ہوگا تو اس سے یہ مفہوم کہ یہ رنگ وہ ہے جس سے بینائی میں قبض پیدا ہوتا ہے، ذہن میں پیدا ہوگا، لیکن اس خارجی اثر کا تعقل پر اثر پڑے یہ نہ ہوگا، خلاصہ یہ ہے، کہ اشیاء کے لئے مختلف قسم کے ایسے وجود ثابت ہیں جو ذاتاً وہویۃً باہم مختلف ہیں، اگرچہ معنی اور مفہوم میں سب کے سب متحد ہیں، وجود کی مختلف نوعیتوں کے علم کی طرف ہماری راہنمائی دراصل ان ادراکوں سے ہوئی جو ماہیات اور حقائق کے متعلق ہمیں حاصل ہوئی مثلاً انسان کا ادراک ہمیں کبھی احساس کے ذریعے سے کبھی تخیل کے ذریعے سے کبھی تعقل کے ذریعے سے ہوتا ہے اور اسی سے ہم نے یہ جانا کہ ایک ہی ماہیت کے وجود کی مختلف نوعیت اور مختلف اطوار ہوتے ہیں جن میں بعض صرف مادی اور بعض صرف عقلی اور بعض مادیت اور عقلیت کے درمیان کی حیثیت رکھتے ہیں۔

فصل

حواس کو اس کا علم نہیں ہوتا ہے، کہ جس چیز کا اسے احساس ہو رہا ہے اس کا وجود ہے یا نہیں، بلکہ یہ عقل کی شان ہے اس فصل میں اسی مسئلے کو بیان کیا جائے گا،

بات یہ ہے، کہ حسی ادراک میں احساس کے آلات کا متاثر ہونا اور محسوسات کی صورتوں کا حصول ضروری ہے، خواہ ان صورتوں کا حصول حسی آلات میں ہوتا ہو، جیسا کہ عام طور سے مشہور ہے اور جمہور کا یہی خیال ہے یا دراصل محسوسات کی صورتوں کا حصول نفس میں ہوتا ہے، یعنی نفس ان کا مظہر بن جاتا ہے اور اس کی یہی مظہریت حصول صورت کا ذریعہ اور واسطہ بن جاتی ہے، جیسا کہ صحیح خیال ہے مطلب یہ ہے کہ حسی آلات کے مادے میں جو استعداد اور صلاحیت ہوتی ہے، اس کی وجہ سے محسوسات کی صورتوں کا نفس میں حصول ہوتا ہے، مثلاً ہمارے ہاتھوں میں چھونے کا جو حاسہ ہے، یعنی انگلیوں کی قوت لامسہ

کو حرارت کا جو احساس ہوتا ہے، اور اس سے وہ متاثر ہوتی ہے، یہ اسی استعداد کا نتیجہ ہے جو قوت لامسہ میں پائی جاتی ہے، اسی طرح بینائی میں مبصرات کی صورت کا احساس اس استعداد کا نتیجہ ہے جو قوت بینائی میں پائی جاتی ہے، یونہی آواز کا حصول قوت سامعہ میں اسی استعداد کی وجہ سے ہوتا ہے جو قوت سامعہ میں پائی جاتی ہے ان تمام احساسات میں حواس کو احساس کے سوا اور کوئی بات حاصل نہیں ہوتی، یعنی ان آلات میں محسوس کی صرف صورت حاصل ہوتی ہے، یا صورت کا حصول نفس میں ان حسی آلات کے واسطے اور ذریعے سے ہوتا ہے جنھیں نفس استعمال کرتا ہے خلاصہ یہ ہے، کہ حواس ہوں، یا نفس حساس ہو بحیثیت احساس کے ان کو اس کا قطعاً علم نہیں ہوتا کہ محسوس کا خارج میں وجود ہے یا نہیں، بلکہ اس کا علم آدمی کو تجربے کی راہ سے ہوتا ہے، اس سے یہ معلوم ہوا کہ محسوسات کے وجود کا پتا چلانا یہ عقل کا، یا فکر و نظر سے کام لینے والے نفس کا کام ہے، اور حواس و خیال کے دائرے کی یہ چیز نہیں ہے میں جو کچھ کہہ رہا ہوں اس کی دلیل یہ ہے کہ بسا اوقات پاگل اور مجنون لوگوں کے حس مشترک میں ایسی صورتیں پائی جاتی ہیں اور انھیں وہ اپنے حس مشترک میں دیکھتے ہیں، لیکن خارج میں ان صورتوں کا وجود نہیں ہوتا، ایسے مجانین یہ بھی کہتے ہیں کہ آخر جن صورتوں کو ہم دیکھ رہے ہیں یہ کیا ہیں وہ کہتے ہیں کہ ہم فلاں فلاں آدمی کو دیکھ رہے ہیں، اور ایسی ایسی چیزیں ہمیں نظر آرہی ہیں، ان لوگوں کو اس کا یقین ہوتا ہے کہ جن چیزوں کو یہ دیکھ رہے ہیں، وہ واقع میں بھی اسی طرح موجود ہیں جیسی یہ دیکھ رہے ہیں پس سچی بات یہی ہے کہ مجنون کے لحاظ سے یہ صورتیں درحقیقت موجود ہیں، اور اسی طرح موجود ہیں، جس طرح تمام حسی صورتوں کا حال عام لوگوں کے لئے ہے لیکن مجنون میں چونکہ اس کی عقل نہیں ہوتی جس کی وجہ سے وہ (واقعی) اور حسی صورتوں میں تمیز پیدا کرسکے، اور یہ جان لے کہ ان صورتوں کا خارج میں وجود نہیں ہے اس لئے وہ اس وہم میں مبتلا ہو جاتا ہے کہ یہ صورتیں خارج میں، اسی طرح موجود ہیں، جس طرح انھیں وہ دیکھ رہا ہے اور یہی حال اس شخص کا ہوتا ہے، جو نیند میں اپنی حس مشترک بلکہ اپنے

ذیل میں ہونا چاہئے۔ مطلب یہ ہے کہ مسموعات ہوں یا مبصرات یا ملموسات (یعنی جو آوازیں سنی جاتی ہیں، جو چیزیں دیکھی جاتی ہیں جو چیزیں چھوئی جاتی ہیں) یہ جو کیفیتیں ہیں، حسی قوتوں میں خود یہ نہیں بلکہ ان کی نقل اور حکایت پائی جاتی ہے اور واقع میں یہ حسی کیفیتیں حس کی بھی نہیں بلکہ نفسانی حقیقتیں ہیں، ٹھیک جیسے عقلی صورتیں مادی جواہر سے ماخوذ ہیں مثلاً انسان، گھوڑے، فلک، ستارے اور پانی آگ وغیرہ کی صورتوں کا حال ہے، کہ یہ انسان گھوڑے فلک ستارے آگ پانی کی نقل اور حکایت ہیں، اور ایسے عقلی جواہر کی وہ تعبیریں ہیں جو حقیقۃً عقل بالفعل سے متحد ہیں یہ معاملات اور اسی قسم کے دوسرے احکام علم النفس اور علم المعاد کے ان عجائبات میں سے ہیں جن کے بیان کرنے کا خیال ان شاء اللہ تعالیٰ میں شروع سے رکھتا ہوں

فصل

علوم کے مختلف اقسام کے متعلق اس فصل میں بحث کی جائیگی

بات یہ ہے، کہ علم کی حقیقت میرے خیال میں بالآخر "صوری وجود" قرار پاتی ہے، اور وجود کی چونکہ تین قسمیں ہیں، کامل کافی ناقص۔ جس میں کامل اور تام وجود تو ان موجودات کے ساتھ مخصوص ہے، جن کا تعلق عالم عقول سے ہے، یعنی جو خالص عقلی وجود رکھتے ہیں، اور ہر قسم کے ابعاد اور پھیلاؤ، اجرام اور مادی اجسام سے محض بے تعلق ہیں، کافی وجود سے مراد حیوانی نفوس ہیں، مثالی صورتیں اور مجرد اشباح اور قوالب اسی ذیل کی چیزیں ہیں، اور ناقص سے مقصد وہ عالم ہے جس کی صورتوں کا قیام مادے میں ہوتا ہے یا ان کا تعلق مادے سے ہوتا ہے، محسوس صورتیں اسی سلسلے میں داخل ہیں، باقی خود جسمانی مادے جو ایک حال کو چھوڑ کر دوسرے حال کی طرف منتقل ہوتے رہتے ہیں اور تجدد پذیر حالات سے گزرتے رہتے ہیں چونکہ از سرتا پا وہ نیستی میں گم رہتے ہیں اور امکان کی تاریکیاں ان کو محیط ہوتی ہیں، اس لئے معلوم بننے کی ان میں نہ صلاحیت ہے نہ اس کے وہ اہل ہیں باقی جس طرح زمانہ اور حرکت پر بھی وجود کا اطلاق کیا جاتا ہے اسی طرح اگرچہ ان مادی اجسام پر بھی وجود کا اطلاق ہوتا ہے، کیونکہ ہم یہ بتا چکے ہیں کہ تمام مادی اجسام کا وجود ایک آن سے زیادہ نہیں پایا جاتا جس طرح زمانے اور حرکت کے وجود کا

بھی یہی حال ہے کہ ایک آن سے زیادہ ان کے وجود کو بقا میسر نہیں ہے اور آثار کے وجود کی نوعیت بالفعل نہیں بلکہ بالقوۃ ہے، الغرض میری تحقیق کے رو سے مادی اجسام ہوں یا دیگر مادی امور چونکہ ان کے وجود میں مسلسل سیلان اور زوال پذیری کی صفت پائی جاتی ہے یعنے ہر آن اور ہر لمحہ فنا و بقا کا عمل ان پر جاری ہے، ان کی پیدائش صرف ایک آن کی حد تک محدود ہوتی ہے، اور اس آن کے سوا اور تمام آنوں اور تمام اوقات میں وہ معدوم ہوتے ہیں، اسی وجہ سے وجود کا اطلاق سچ پوچھو تو ان پر صرف مجازی طور پر محض تشبیہی تعلق کی بنیاد پر کیا جاتا ہے، اور اسی لئے ان سے وجود کی نفی بھی کی جاسکتی ہے، جیسا کہ عموماً مجازی اطلاقات میں اس کی گنجائش ہوتی ہے، افلاطن نے دراصل اسی مسئلے کی طرف ان الفاظ میں اشارہ کیا ہے۔

> دو ہی قسم کی چیزیں ہیں، یا ایسی چیزیں ہیں، جو پیدا ہوتی رہتی ہیں
> اور ان کا وجود نہیں ہوتا یا ایسی چیزیں ہیں، جو موجود تو ہیں، لیکن ان کے لئے
> کون (یعنی نیست سے ہست ہونا) ثابت نہیں"

پہلی قسم سے افلاطون کی غرض مادیات ہے، اور دوسری قسم سے مفارقات اور وہ ہستیاں ہیں جو مادے سے مجرد اور پاک ہیں خلاصہ یہ ہے، کہ صحیح تحقیق کے رو سے عوالم اور دنیاؤں کی تین قسمیں ہیں اور ہر عالم دراصل علم کی ایک قسم ہے، بشرطیکہ علم کا ترجمہ "صورت علمیہ" قرار دیا جائے، لیکن بجائے تین کے اگر عالم کی چار قسمیں ٹھیرائی جائیں، یعنی عالم کے وجود کے ان اعتبارات کو پیش نظر رکھا جائے، جو بعض صوفیہ کا نقطۂ نظر ہے، تب یہ چار قسمیں پیدا ہوں گی اسی بنیاد پر صوفیہ نے حضرات خمسۂ الٰہیہ سے وجود کے مراتب کی تعبیر کی ہے، یعنی حضرت ذات، حضرت اسما حضرت صفات حضرت افعال حضرت آثار، بہرحال اس حیثیت سے اگر بجائے تین کے یوں چار قسم عالم کی قرار دی جائے تو اس میں بھی کوئی حرج نہیں ہے، بشرطیکہ یہ بات سامنے ہو، کہ عالم کے یہ ساری قسمیں وجوداً بہت ضعیف اور کمزور ہیں، یعنی ان میں کسی علمی صورت، یا حقیقت معلومہ کو ذاتی حیثیت نہ دی جائے بلکہ سب کو طفیلی قرار دیا جائے اور اس بنیاد پر امکانی معلومات اور مدرکات کی چار قسمیں ہو سکتی ہیں، ایک قسم تو ان معلومات اور مدرکات کی ہوگی، جن کا وجود تام اور کامل ہے اور معلوم ہونے کی

قوت کی معقولات اور معلومات تک جب رسائی ہو جاتی ہے، اور ان کو وہ پالیتی ہے، تو اس کیفیت کی تعبیر ادراک سے کی جاتی ہے، یعنی تعقل کرنے والی قوت ان معلومات تک پہنچ گئی اس لحاظ سے کہا جاتا ہے کہ اس قوت کو ان کا ادراک ہو گیا اس سے اندازہ ہو سکتا ہے کہ فلسفے میں ادراک کے لفظ سے جو مقصود ہے اہل لغت کی اصطلاح کے وہ بالکل مطابق ہے بلکہ حقیقی رسائی اور واقعی ملاپ اگر سچ پوچھو تو علمی ادراک ہی میں حاصل ہوتا ہے، اس لئے کہ جسمانی اتصال اور ملاپ اگر دو چیزوں میں پایا بھی جاتا ہے تو در حقیقت وہاں حقیقی ملاپ اور اتصال کی کیفیت نہیں پائی جاتی، باقی قرآن پاک میں حضرت موسیٰ علیہ السلام کے ساتھیوں کے متعلق جو یہ منقول ہے کہ انھوں نے "انا لمدرکون" کہا، (یعنی ہم پالیے جائیں گے مطلب یہ تھا کہ فرعون اور فرعون کی فوج ان کو چھولے گی) یا عربی زبان کا یہ عام محاورہ کہ ادرک الغلام (لڑکا بالغ ہو گیا) ادرکت الجاریۃ (لڑکی بالغہ ہو گئی) ادرکت الثمرۃ (پھل پک گئے اور مراد پر آگئے) یہ سارے استعمالات اگرچہ لغت کے رو سے حقیقی استعمالات ہیں، لیکن ادراک کا جو مطلب فلسفے میں لیا جاتا ہے، اس کے حساب سے ان کی حیثیت مجازی اطلاقات کی ہے خصوصاً "عاقل و معقول میں اتحاد" کا نظریہ جن لوگوں کا ہے، ان کے اس خیال کی بنیاد پر تو مجاز کا پہلو لغوی اطلاق میں زیادہ نمایاں ہے۔

انھی الفاظ میں ایک لفظ شعور کا بھی ہے، بغیر ثبات و قرار کے ادراک کی جو کیفیت حاصل ہوتی ہے، اسی کی تعبیر شعور سے کی جاتی ہے تعقل کی قوت تک علم کی رسائی کا یہ پہلا درجہ ہے، گویا یوں سمجھنا چاہیئے کہ ایک قسم کا متزلزل ادراک جس کی جڑ ابھی مضبوطی کے ساتھ نہ جمی ہو، اسی کو شعور کہتے ہیں یہی وجہ ہے کہ حق تعالیٰ کے متعلق یہ کہنا درست نہیں ہے کہ فلاں چیز کا شعور اس کو حاصل ہے۔

انھی الفاظ میں ایک تصور کا لفظ بھی ہے، کسی معنی اور مفہوم تک قوت عاقلہ کی رسائی جب کامل طور سے ہو جاتی ہے اور اس کا ادراک تام اس کو حاصل ہو جاتا ہے، تو اسی کی تعبیر تصور سے کی جاتی ہے، دراصل تصور کا لفظ صورت

سے مشتق ہے شکل رکھنے والے جسم کی جسمانی ہئیت پر عوام الناس عموماً صورت کے لفظ کا اطلاق کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ یہ لفظ اسی جسمانی ہئیت کے لئے بنایا گیا ہے۔ لیکن ارباب فلسفہ کے نزدیک صورت کے لفظ کا اطلاق چند معانی پر ہوتا ہے اگرچہ یہ معانی بھی ایک خاص معنی میں باہم مشترک ہی ہیں یعنی جس چیز کی وجہ سے شے بالفعل ہو جاتی اور صلاحیت و قوت کی حدود سے نکلکر فعلیت کے مرتبے پر پہنچ جاتی ہے یہ ایسا معنی ہے جو صورت کی تمام فلسفیانہ معانی میں مشترک ہے چونکہ اشیاء کی علمی صورتوں کی بھی یہی حالت ہے یعنی علمی صورتیں بعینہ اشیاء کی خود حقیقتیں اور ماہیتیں ہیں اس لحاظ سے انکو صورت کہا گیا ہے۔

انہی الفاظ میں ایک حفظ کا بھی لفظ ہے، عقل میں جب صورتوں کا حصول ہو چکتا ہے، اور اس میں مضبوطی کے ساتھ وہ جم جاتی ہیں، اور اتنی استواری ان کو حاصل ہو جاتی ہے کہ اگر عقل سے وہ زائل بھی ہو جائیں جب بھی ادنی توجہ سے ان کو پھر وہ واپس لاسکتی ہو، جب قوت عاقلہ کا کسی صورت سے یہ تعلق پیدا ہو جائے تو اسی کیفیت کا نام حفظ ہے، یعنی اب قوت عاقلہ ان صورتوں کی حافظ ہو جاتی ہے،

یہاں جاننے کی ایک بات یہ ہے، کہ ادراک کے ساتھ حفظ کو وہی نسبت ہے، جو فعل کو قبول سے ہے، یعنی ادراک میں عقل صورت علمیہ کو قبول کرتی ہے اور اس صورت کے باقی رکھنے کا کام اور فعل حفظ کی قوت انجام دیتی ہے، اسی سے یہ بات بھی سمجھ میں آسکتی ہے، کہ حفظ کا کام جو قوت انجام دیتی ہے اور اس فعل کا جو مبدء ہے وہ ادراک کے مبدء سے الگ چیز ہے، خواہ ان دونوں میں جدائی ایسی ہو جیسی دو ذاتوں میں ہوتی ہے، یا ان کی حیثیت وہ ہو جو کسی ایک ہی ذات کے دو درجوں کی ہوتی ہے، ان دونوں احتمالوں میں پچھلا احتمال زیادہ قرین عقل ہے، اس لئے کہ نفس کے آثار اور صفات کے مبادی بالآخر کسی ایک ہی حقیقت کی طرف رجوع کرتے ہیں اور ان کا آخری مرجع واحد شے ہوتی ہے، بعضوں نے اس مقام پر کہا ہے، کہ حفظ چونکہ ضعف کے بعد قوت اور استواری کا نام ہے اس لئے واجب الوجود کے علم پر اس کا اطلاق درست نہ ہوگا، نیز حفظ کی ضرورت تو انہی چیزوں میں ہوتی ہے جن کے زوال کا اندیشہ ہو، ظاہر ہے کہ حق تعالی کے علم میں اسکی

کہاں گنجائش ہے، بلکہ محال ہے، میں کہتا ہوں کہ یہ بات کچھ زیادہ مناسب نہیں ہے
بلکہ کمزوری سے خالی نہیں ہے، یہ دعوی کہ علم الہی کو حفظ کے نام سے موسوم نہیں
کیا جاتا اس لئے ناقابل تسلیم ہے کہ خود قرآن مجید میں ولا یؤدہ حفظہما (اور نہیں تھکاتا ہے
اللہ کو آسمانوں اور زمینوں کی حفاظت) انا نحن نزلنا الذکر وانا لہ لحافظون
(ہم نے "ذکر" کو اتارا اور قطعاً ہم ہی اس کی حفاظت کرنے والے ہیں) اسی طرح
انہ حفیظ علیم کی آیت میں بھی حفظ کی صفت حق تعالی کی طرف منسوب کی گئی ہے
یہاں یہ اعتراض درست نہیں ہو سکتا کہ مطلقاً حفظ کی صفت میں گفتگو نہیں ہے،
بلکہ سوال علم الہی کے متعلق ہے کہ اس پر بھی آیا حفظ کا اطلاق صحیح ہے یا نہیں
ہو سکتا ہے، کہ حق تعالی میں علم تو کسی خاص صفت اور قوت کا نتیجہ ہو اور حفظ کسی
دوسری قوت اور صفت سے متعلق ہو، میں کہتا ہوں کہ یہ اعتراض اس لئے
درست نہیں ہے، کہ حق تعالی میں علم کی صفت اور قدرت کی صفت دونوں بجنسہ
ایک ہی ہیں، جیسا کہ اس کا ذکر آئندہ آئے گا، اور بتایا جائے گا کہ سارا عالم در اصل
حق تعالی کے علم کامل اور تام ہی کا نام ہے، جیسے اس کی نافذ قدرت کی صورت ہی
کو عالم کہتے ہیں، الغرض حق تعالی کی ذات جو بجنسہ علم ہے، وہی ہر شے کی حافظ اور
نگہبان ہے، اور اس کے تفصیلی علوم کے جو مختلف مدارج اور مراتب ہیں، ان میں
بعض بعض کی حفاظت کرتے ہیں، جس کی وجہ یہ ہے کہ حق تعالی کے علوم فعلی ہیں،
نہ کہ انفعالی، باقی حفظ کے مفہوم میں جو اس کا اشارہ پایا جاتا ہے کہ صفت کے
بعد مضبوطی اور استواری پر حفظ کا اطلاق ہوتا ہے، سو یہ ایک ایسا دعوی ہے، جس
کا ثبوت بعض خاص جزئی مثالوں کے سوا اور کہیں سے نہیں ملتا، اور اس شخص
نے جو یہ کہا تھا کہ زوال کا اندیشہ جہاں ہوتا ہے وہیں حفظ کی ضرورت ہوتی ہے، تو
اس کے متعلق سوال یہ ہے کہ جواز سے تمہاری کیا مراد ہے اگر امکان وقوعی مقصود
ہے یعنی واقع میں جہاں زوال کا امکان ہو وہیں حفظ کی حاجت ہوتی ہے، تو میرے نزدیک
یہ کلیہ غیر مسلم ہے، اور اگر جواز سے امکان ذاتی مراد ہے، تو اس وقت یہ دعوی صحیح
نہیں ہے، کہ اللہ تعالی کا تفصیلی علم جو اس کی ذات پر زائد ہے اور قلم اعلی میں جو
ثابت اور لوح محفوظ میں قائم ہے اس علم پر بھی اس جواز کا اطلاق درست نہیں ہے،

یہاں لوح محفوظ سے مراد اللہ تعالیٰ کے علم کی وہ صورتیں ہیں جو منسوخ اور رد و بدل ہونے زوال پذیر ہونے سے اس لئے محفوظ ہیں کہ اللہ تعالیٰ ان کی حفاظت فرماتا ہے اور اسی نے ان کو دوام عطا فرمایا ہے'

اتھی تشریح طلب الفاظ میں ایک لفظ ذکر کا بھی تھا، قوت عاقلہ میں جو صورت محفوظ ہوتی ہے جب کسی وجہ سے وہ ذہن سے نکل جائے اور اس کی واپسی کا ارادہ کیا جائے، تو اس وقت ذہن پر جو کیفیت طاری ہوتی ہے اسی کو تذکر (یاد کرنا) کہتے ہیں، ارباب فلسفہ کا خیال ہے کہ تذکر اور یاد آنے کے لئے ضروری ہے کہ تمام معقولات اور معلومات کا ذخیرہ کسی عقلی جوہر میں جمع ہو، یہی عقلی جوہر انسان کی قوت عاقلہ کا خزانہ ہوتا ہے، پھر فلاسفہ باہم اس باب میں مختلف ہیں کہ اس خزانے کی ہستی آیا انسانی نفس سے جدا ہو کر پائی جاتی ہے، یا نفس انسانی کے ساتھ اسے ایک خاص قسم کا عقلی اتصال حاصل ہوتا ہے، لیکن محسوسات اور حسی عالم میں اُلجھے رہنے کی وجہ سے نفس کو اس سے غفلت ہو جاتی ہے، اور درمیان میں پردہ پڑ جاتا ہے، یا عقل و معقول کے سلسلے میں نفس چونکہ قوت سے فعلیت کی طرف ترقی نہیں حاصل کرتی اس لئے اس خزانے کے معلومات او جھل ہو جاتے ہیں؛ اس مقام کے متعلق کچھ روشنی پہلے بھی ڈالی گئی ہے۔

"تذکر،، کے متعلق بعض دانشمندوں کو حیرت میں مبتلا پایا گیا ہے، مثلاً امام رازی نے لکھا ہے کہ تذکر (بھولی ہوئی چیزوں کے یاد آجانے میں) کوئی ایسا راز معلوم ہوتا ہے، جسے اللہ تعالیٰ کے سوا کوئی نہیں جانتا اور راز یہ ہے کہ ذہن سے جو صورت ہٹ کر زائل ہو جاتی ہے، ظاہر ہے کہ اسی کی واپسی کا نام تذکر ہے اب سوال یہ ہے کہ ذہن میں اس صورت کا شعور باقی رہتا ہے یا نہیں اگر باقی رہتا ہے، تو اس کے یہ معنی ہوئے کہ ذہن کے سامنے یہ صورت حاضر ہے اور اس کا حصول ذہن میں پایا جاتا ہے کھلی ہوئی بات ہے کہ حاصل شدہ شے کو پھر حاصل کرنا قطعاً بے معنی اور ناممکن ہے، اور اگر اس کا شعور نہیں باقی رہتا ہے، تو پھر اس صورت کے ذہن میں واپس آنے کی آخر کیا شکل ہوگی، بلکہ یہ ناممکن ہے اس لئے کہ جس چیز کا تصور ذہن میں موجود نہ ہو اس کی طلب محال ہے

بہر حال کسی شق کو بھی اختیار کیا جائے، صورت کی واپسی سے تذکر کی جو تعبیر کی جاتی ہے اس کے امکان کی قطعاً کوئی گنجائش نہیں ہے، مگر باوجود اس کے ہم فراموش شدہ کو طلب بھی کرتے ہیں اور اس تطلب و جستجو کے بعد ذہن میں وہ واپس بھی ہو جاتی ہے، ہمارا وجدان اس کا شاہد ہے امام آخر میں لکھتے ہیں:۔

"ان اسرار میں جب کوئی ڈوبتا اور ان میں غور کرتا ہے تو اسے محسوس ہوتا ہے کہ اس کی کنہ حقیقت کو وہ نہیں جان سکتا حالانکہ یہ کتنی کھلی ہوئی بات ہے پھر مخفی امور کا اسے اندازہ کرنا چاہئے،،

میں کہتا ہوں کہ ان لوگوں کی حیرت کا منشا اس قسم کی باتوں میں یہ ہے کہ جو چیز سب سے زیادہ ظاہر اور کھلی ہوئی ہے یعنی وجود کی اصل حقیقت ان پر واضح نہیں ہوئی ہے، اسی شخص (امام) کا خیال وجود کے متعلق یہ ہے کہ معقولات ثانیہ کے سلسلے کے ایک عقلی مفہوم کی تعبیر وجود سے کی جاتی ہے، اسی طرح یہ لوگ اس سے بھی ناواقف ہیں کہ نہ تو وجود سے زیادہ شدید و قوی کوئی چیز ہو سکتی ہے اور نہ کوئی چیز اس سے زیادہ ضعیف اور کمزور ہو سکتی ہے نیز وہ یہ بھی نہیں جانتے کہ ایک شے کے لئے وجود کے مختلف پیرایے اور مختلف رنگ ثابت ہوتے ہیں جن میں بعض، بعض سے زیادہ قوی اور شدید ہوتا ہے،

یہی کیفیت علم کی بھی ہے، جو در حقیقت وجود ہی کے تد کی ایک چیز ہے، نہ کہ اس کا شمار اضافی امور میں ہے، (لیکن ان لوگوں کی رسائی اس حقیقت تک بھی نہیں ہوئی ہے)

اب تمھیں یہ معلوم ہونا چاہئے کہ امام رازی نے (تذکر) کے متعلق جو شبہہ کیا ہے، اس نظریے کے بنیاد پر جو میں نے عقلی ادراک کے متعلق اختیار کیا ہے، سخت مشکل ہے، یعنی عقل فعال سے نفس انسانی کو جب اتحاد کا رشتہ پیدا ہو جاتا ہے تو اسی اتحاد کا نام ادراک عقلی ہے اور عقل فعال سے مراد موجودات کی صورت ہے یا موجودات کی صورتیں جس میں پائی جاتی ہیں اسکو عقل فعال کہتے ہیں، بہر حال اس سلک کو پیش نظر رکھتے ہوئے یقیناً امام رازی کے شبہے کا جواب آسان نہیں ہے، لیکن اللہ تعالیٰ کے فضل سے اس کا حل بھی معلوم ہوا ہے اور وہ یہ ہے کہ نفس انسانی کے در اصل

متعدد مدارج اور مقامات ہیں، اور مختلف عوالم یا نشاتوں سے اس کا تعلق ہے، یعنی حس کا عالم، خیال کا عالم عقل کا عالم، پھر جتنے نفوس ہیں قوت اور ضعف کمال و نقص کے حساب سے ان میں بھی تفاوت ہے، قوی تر نفس وہ ہے، جسے کسی ایک عالم کا تعلق دوسرے عالم سے غافل نہ بناتا ہو، اس کے بعد پھر دوسرے درجے کے نفوس ہیں، جن میں بعض اتنے ادنی درجے کے ہیں جن کے سامنے بجز عالم حس (محسوسات) کے اور کسی عالم کا حضور بالفعل میسر نہیں آسکتا، البتہ عالم خیال سے انھیں کچھ ضعیف سا خیالی تعلق ہوتا ہے، ظاہر ہے کہ ایسوں کے سامنے عالم عقل کی کسی معقول صورت کی حاضری کیسے ہوسکتی ہے۔ جب یہ تمہیدی امور ذہن نشین ہو چکے، تو اب ہم کہتے ہیں کہ ایسے نفوس جو قوت وکمال میں اوسط درجے پر ہیں، جب عالم عقل سے ان کو اتصال حاصل ہوتا ہے، تو اس وقت عالم حس سے وہ باہر ہو جاتے ہیں، اور بدن کی تربیت و پرداخت اس وقت وہ اپنی بعض طبعی قوتوں کے ذریعے سے کرتے ہیں، پھر جب عالم حس کی طرف وہ پلٹ کر آجاتے ہیں تو عقلی عالم سے وہ غائب ہو جاتے ہیں، البتہ کچھ اثر اس کا اسی قسم کا جیسا کہ کسی ضعیف خیال کا ہو سکتا ہے ان میں باقی رہتا ہے، اور اسی ضعیف خیال، نیز نفوس میں جو (صورتوں کے واپس لانے کا ملکہ ہے (اور عقل فعال سے متصل ہونے کی)) ان میں جو صلاحیت ہے، انھی ساری باتوں کا نتیجہ "تذکر" (یاد آنے) کی شکل میں ظاہر ہوتا ہے، یعنی اپنی ذات کی اس حقیقت، اور کامل عقلی جوہر کے اندر سے جو چیز ان پر ظاہر ہوتی ہے اسی کا ان کو "تذکر" ہو جاتا ہے، یعنی وہ چیز یاد آجاتی ہے"

باقی امام نے جو یہ کہا تھا کہ جب بھولی ہوئی صورت کی واپسی کا ارادہ کیا جاتا ہے اگر اس کا تصور ذہن میں موجود نہیں ہے تو اس کی واپسی بھی ناممکن ہے، میں کہتا ہوں کہ تصور کے نہ موجود ہونے کا کیا مطلب ہے جو یہ مقصد ہے کہ جس چیز کا بالکنہ یا بالوجہ، یا بطور نقل وحکایت کے ذہن میں تصور موجود نہ ہو، اور اس میں اس صورت کے حصول کی کوئی قریبی استعداد بھی نہ پائی جاتی ہو، تب اس کی واپسی ناممکن ہے، اگر یہی مراد ہے تو میں اس دعوے کو مان لیتا ہوں، اور اقرار کرتا ہوں

جب خود تمھارے اپنے صفات کا یہ حال ہے، تو مذکورہ یعنی جو چیزیں تمہیں یاد آتی ہیں، ان کے کسی ذات سے تم کیا واقف ہو سکتے ہو، کیونکہ ان کو تمھاری ذات سے کوئی مناسبت بھی نہیں ہے، بلکہ جن امور کو تمھاری ذات سے مناسبت نہیں ہے، ان میں یہ بعید ترین شے ہے، پھر کتنی پاک ہے وہ ذات جس نے اس چیز کو جو سب سے زیادہ روشن اور کھلی ہوئی ہے اسی کو سب سے زیادہ مخفی اور پوشیدہ بنا دیا۔

اس شبہہ کے حل کی تقریر کے سوا جسے تم جان چکے ہو، اب میں کہتا ہوں کہ تمام چیزوں کے مقابلے میں ظاہر ہے کہ جو چیز سب سے زیادہ ہم سے قریب ہے وہ اللہ تعالیٰ کی ذات ہے یعنی ہماری ذاتوں سے جتنا قرب خدا کی ذات کو ہے دوسری چیز کو اتنی نزدیکی کی نسبت میسر نہیں ہے حق تعالیٰ نے ہم لوگوں کو اسی لئے پیدا فرمایا، اور اسی لئے ہماری ہدایت فرمائی تاکہ ہم اس کی معرفت حاصل کریں اور اچھے بندوں کے اعزاز واکرام کا جو مقام اس نے مقرر فرمایا ہے، وہاں تک ہماری رسائی ہو، تاکہ حضرت الٰہی کا مشاہدہ ہمیں میسر آئے اور اس کے جمالی و جلالی صفات کی دید سے ہم مشرف ہوں، اسی مقصد کے لئے پیغمبروں کو مبعوث کیا گیا، اور کتابیں آسمان سے نازل ہوئیں، یعنی حق تعالیٰ کی طرف سے یہ سارا انتظام اس لئے نہیں قائم کیا گیا ہے، کہ جو چیزیں خدا سے دور اور بعید ہیں، ان سب کے مقابلے میں ہم ہی سب سے زیادہ دور ہو جائیں، اور جتنے بدبخت شقی نفوس حیرت و شک کے دریا میں ہاتھ پاؤں مار رہے ہیں ان کے مقابلے میں ہم ہی سب سے زیادہ بدبخت قرار پائیں۔

منجملہ ان تشریح طلب الفاظ کے ایک لفظ "معرفت" کا بھی ہے، اس لفظ کی تفسیر میں لوگوں کے اقوال مختلف ہیں بعضوں نے کہا ہے کہ جزئیات کے ادراک کا نام معرفت ہے اور کلیات کے ادراک کو علم کہتے ہیں، بعضوں کا خیال ہے، کہ معرفت تصور کو کہتے ہیں، اور علم کا نام تصدیق ہے، انہی لوگوں کا دعوے ہے کہ معرفت اور عرفان کا درجہ علم سے زیادہ بلند ہے، کہتے ہیں کہ ان محسوس امور (عالم) کو کسی ایسی ہستی کی طرف منسوب کرنا جو واجب الوجود ہے

اس سلسلے کی ترکیب غیر محدود علتوں اور معلولوں سے واجب التسلیم ہو گی بخلاف اس کے اگر حادث کی علت کو خارجی مرکب مانا جائے، تو اس کی وجہ سے وہ تسلسل جو محال ہے لازم نہیں آتا، کیونکہ یہ جائز ہو سکتا ہے کہ اس کی ترکیب ایسی دو چیزوں سے ہو، جن میں ایک قدیم ہو، اور دوسرا حادث، اور ان دونوں میں سے جو حادث ہو، اس کی نوعیت ایسی ہو، کہ قدیم علت سے حادث معلول کے صادر ہونے میں اس امر حادث کا وہ عدم جو وجود کے بعد حاصل ہوتا ہو، شرط ہو، اور شرط کے لئے یہ جائز ہے کہ وہ عدمی ہو، پس ایسی صورت میں ایسے امور کا ایک ساتھ اجتماع لازم نہیں آتا، جن میں علت اور معلول ہونے کی ترتیب غیر محدود سلسلے کے ساتھ قائم ہو،

انھی صاحب نے یہ بھی فرمایا ہے،

"کہ اس سے یہ بھی لازم آتا ہے کہ ہر حادث مرکب ہو، ورنہ اس کی علت بسیط ہو گی بلکہ ہر بسیط کا قدیم ہونا بھی لازم آتا ہے جس کا لازمی نتیجہ یہ ہے کہ نفس بھی قدیم ہو جائے" انتہیٰ کلامہٗ۔

حکمۃ الاشراق کے شارح نے اس پر یہ اعتراض کیا ہے، کہ اس تقریر پر اجمالی اور تفصیلی دونوں حیثیت سے نقض وارد ہوتا ہے، نیز اس کا معاوضہ بھی کیا جا سکتا ہے، جس کی تفصیل اس طرح کی جاتی ہے پہلی بات تو یہ ہے کہ اس شق پر یعنی یہ مان کر کہ مرکب کے ان اجزاء میں سے کوئی جزء علت ہونے میں مستقل نہیں ہے، یہ کہا جا سکتا ہے کہ باوجود اس کے یہ جائز ہو سکتا ہے کہ پورے معلول پر وہ اثر انداز ہو اور خلاف فرض بھی لازم نہ آئے، کیونکہ فرض جو کچھ کیا گیا ہے وہ صرف اس قدر ہے، کہ تاثیر میں کوئی مستقل نہیں ہے لیکن مطلقاً ان کی تاثیر کا کس نے انکار کیا تھا، الغرض مستقل تاثیر کا انکار کیا گیا تھا نہ کہ تاثیر کا، بلکہ یہ ہو سکتا ہے کہ اس کی تاثیر کسی غیر پر موقوف ہو، جیسا کہ صاحب متن نے اس کو اپنی اس مثال میں بیان بھی کیا ہے جس کا ذکر آ چکا ہے، یعنی کسی ایک پتھر کو جب کوئی جماعت اٹھاتی ہے، یہاں اس جماعت کے اجزاء کی تاثیر کا جو حال ہے وہی

اللہ تعالیٰ کی پیروی اور اتباع کا نام حکمت ہے۔
اور ارباب فلسفہ کہتے ہیں کہ الٰہ (معبود) کے ساتھ بشری قوت کی حد تک ہمرنگ بننے اور تشبہ حاصل کرنے کا نام حکمت ہے، یعنی علم اور عمل میں حق کے ساتھ شابہت پیدا کرنے کو یہ لوگ حکمت قرار دیتے ہیں، اور اس تشبہ کے حصول کا طریقہ یہ ہے کہ آدمی اس کی کوشش کرے کہ اپنے علم کو جہل سے اور اپنے عمل و فعل کو جور و ظلم سے اپنی سخاوت وجود کی صفت کو بخل اور فضول خرچی سے اور اپنی عفت و پاکدامنی کو فسق و فجور، اور نشے سے اپنی غضبی قوت کو تہور و بیجا دلیری اور بزدلی و جبن سے اپنے حلم و بردباری کو کاہلی و سستی اور حسد سے اپنی شرم وحیا کو بیحیائی و وقاحت اور بے کاری و تعطل سے اپنی محبت کو سرکشی اور کوتاہی سے پاک و صاف کرے، جس کا حاصل یہ ہے کہ آدمی اللہ کی راہ پر بغیر کسی کجی اور انحراف کے خالق اور مخلوق کے حقوق کو پکڑے ہوئے سیدھا کھڑا رہے۔
انھی الفاظ میں ایک درایت کا بھی لفظ ہے، ایک قسم کے حیلے اور تدبیر کی راہ سے جو معرفت حاصل ہوتی ہے اسی کا نام درایت ہے، اور یہ بات یوں حاصل ہوتی ہے کہ آدمی پہلے مقدمات میں غور کرے اور اپنی فکر سوچ کو اس میں استعمال کرے، دراصل درایت کا لفظ عربی زبان کے اس محاورے سے ماخوذ ہے جو عموماً بولا جاتا ہے یعنی شکار کو جب آدمی پالیتا ہے تب کہتا ہے دریت الصید (میں نے شکار کو پالیا) یہی وجہ ہے جو یہ کہا جاتا ہے کہ اس لفظ کا اطلاق اور اس کا انتساب حق تعالیٰ کی طرف نہیں ہوسکتا، اس لئے حق تعالیٰ کی ذات حیلے اور تدبیر، فکر و غور سوچ بچار سے پاک ہے اور ایسی باتیں حق کے لئے محال ہیں۔
انھی الفاظ میں ایک لفظ ذہن کا بھی ہے، ایسے علوم جو ابھی حاصل نہیں ہیں ان کے حاصل کرنے کی نفس میں جو قوت ہوتی ہے اسی کی تعبیر ذہن سے کی جاتی ہے، یہ یاد رکھنا چاہیئے، کہ وجود ذہنی اور ذہن دونوں ایک چیز نہیں ہیں، بلکہ یہ دونوں الگ الگ چیزیں ہیں، کیونکہ ذہن تو بذات خود خارجی امور میں داخل ہے، اور خارج کے مطابق اس کی نقل جو ذہن میں پائی جاتی ہے وہی اس خارجی شے کا وجود ذہنی ہے، اور یہ دراصل شے کے اس وجود کو کہتے ہیں

جس پر وہ آثار مرتب نہیں ہوتے جو اسی شے کے خارجی وجود پر مرتب ہوتے ہیں، اس مسئلے کی صحیح تحقیق یہ ہے، کہ دراصل اللہ تعالیٰ انسانی روح کو خالی پیدا فرماتا ہے، یعنی اشیاء کے تحقق اور وجود سے وہ ابتداءً خالی ہوتی ہے، نیز اشیاء کا اسے علم بھی نہیں ہوتا، جیساکہ ارشاد خداوندی ہے۔

اخرجکم من بطون امہاتکم لا تعلمون شیئاً	اللہ تعالیٰ نے تمہیں تمہاری ماؤں کے پیٹ سے نکالا بایں طور کہ تم (اس وقت) کچھ نہیں جانتے۔

مگر چونکہ روح پیدا ہی اس لئے ہوئی ہے کہ معرفت، و علم حاصل کرے اور حق تعالیٰ کی طاعت و بندگی بجا لائے کیونکہ ما خلقت الجن والانس الا لیعبدون (میں نے جن اور انسان کو نہیں پیدا کیا ہے مگر اسی لئے کہ میری عبادت کریں) اشیاء کے حقائق کی ایسی معرفت جو واقع کے مطابق ہو، یعنی چیزیں جیسی کہ واقع میں ہیں ٹھیک ان کو اسی طرح جاننے کے لئے اگر روح انسانی پیدا نہ ہوتی تو ضروری تھا کہ پھر روح ابتدائے پیدائش ہی کے وقت دنیا کی چیزوں میں سے کوئی بالفعل چیز ہوتی، لیکن چونکہ اس وقت ہر چیز سے خالی ہوتی ہے، گویا جیساکہ ہیولیٰ کا حال ہے کہ اس کی تخلیق چونکہ اسی لئے ہوئی ہے کہ تمام طبعی صورتوں کو قبول کرے، اسی لئے ہیولیٰ اپنے اصل جوہر کے اعتبار سے صرف استعداد، اور محض قوت ہے، اور ہر قسم کی جسمانی صورتوں سے وہ خالی ہوتا ہے، روح انسانی کا بھی یہی حال ہے کہ جس وقت وہ پیدا ہوتی ہے اس وقت وہ بھی صرف قوت اور ہر قسم کے معقولات و معلومات سے خالی ہوتی ہے، لیکن اس لائق ہوتی ہے کہ حقائق کی معرفت حاصل کرے، اور ہر ایک سے اس کا میل ہو، اسی بنیاد پر، اللہ تعالیٰ کا عرفان، اور اس کی بادشاہت کی یافت اس کی نشانیوں کی معرفت بھی انسانی روح کی غایت، اور آخری مقصد ہے، تعبد (بندگی کرنا) یہ حق تعالیٰ سے قرب و نزدیکی حاصل کرنے اور خدا کی طرف سلوک اور چلنے کی تعبیر ہے، اگرچہ عبادت کی شرط بھی علم ہی ہے اور علم و معرفت ہی اس کا بھی نتیجہ ہے، جیساکہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے۔

اقم الصلوٰۃ لذکری	نماز قائم کر مجھے یاد کرنے کے لئے

الغرض علم ہی اول میں بھی ہے، اور آخر میں بھی، وہی مبدء اور نقطۂ آغاز ہے

اور وہی غایت اور آخری مقصد ہے، اس لئے ضروری ہے کہ ان علوم و معارف کے حاصل کرنے پر نفس انسانی قابو حاصل کرے، اور اس چیز کی قدرت آدمی میں جو پیدا ہوتی ہے، وہ دراصل ایک استعدادی کیفیت کا نام ہے جس کے ذریعے سے ان معارف و علوم کو نفس حاصل کرتا ہے، اور نفس کی اسی استعدادی حالت اور ہیئت کا نام ذہن ہے،

انھی الفاظ میں فکر کا لفظ بھی ہے، تصوری اور تصدیقی معلومات جو نفس میں حاصل ہوتے ہیں ان کے ذریعے سے ان مجہولات تک نفس کا منتقل ہونا جن کا جاننا مقصود ہو اسی کی تعبیر فکر سے کی جاتی ہے، ملخص کے مصنف نے جو یہ دعوی کیا ہے کہ فکری عمل کا تعلق صرف تصدیقات سے ہے، اور تصورات میں یہ جاری نہیں ہوتا، یہ دعویٰ بلا دلیل ہے جسکی کوئی صحیح وجہ نہیں پیش کی جاسکتی ہے، جیسا کہ پہلے بھی اسکا ذکر آچکا ہے، شیخ رئیس کی بعض کتابوں میں یہ فقرہ پایا گیا ہے، کہ مبدأ اللہ تعالیٰ کی طرف سے علوم و معارف کے نازل کرنے کی استدعا کا نام فکر ہے، گویا دوسری نعمتوں اور حاجتوں کی جیسے حق تعالیٰ سے درخواست کیجاتی ہے، فکر بھی اسی قسم کی ایک چیز ہے، شیخ نے اپنے بعض رسالوں میں لکھا ہے

عقلی قوت جب عقلی صورتوں میں سے کسی صورت کی مشتاق ہوتی ہے، تو مبداء مبدء وہاب (حق تعالیٰ) کے سامنے گڑگڑاتی اور تضرع کرتی ہے، اسی حالت میں اگر کوئی چیز نفس پر بطور حدس (یعنی اچانک) فائض ہوجاتی ہے، تو پھر مشقت اٹھانے کی ضرورت باقی نہیں رہتی، ورنہ پھر نفس انسانی دوسری قوتوں کو متحرک کرنے کی طرف متوجہ ہوتا ہے تاکہ فیض الہٰی کے قبول کرنے کے لئے وہ تیار و آمادہ ہوجائے اور اس کی استعداد نفس میں اس وجہ سے پیدا ہوتی ہے کہ (ان حرکتوں کی وجہ سے) نفس میں اور عالم فیض کی صورتوں میں سے کسی صورت کے ساتھ مناسبت اور مشابہت پیدا ہوجاتی ہے، الغرض انھی اضطرابی کیفیتوں کی وجہ سے وہ چیز نفس کو حاصل ہوجاتی ہے جو حدس اور فکری قوت سے حاصل نہ ہوسکتی تھی، جیسا کہ اسی کی طرف اللہ تعالیٰ نے اپنے قول علمک مالم تکن تعلم (سکھائی تجھے اللہ نے وہ بات

جسے تو نہیں جانتا تھا) میں اشارہ فرمایا ہے،

انھی الفاظ میں حدس کا لفظ بھی ہے، واقعہ یہ ہے، کہ فکری عمل اس وقت تک مکمل نہیں ہوتا جب تک کہ مجہول کے دونوں کناروں کے درمیان کی چیز نفس میں نہ پائی جائے کہ اسی کے ذریعے سے جو نسبت مجہول اور نامعلوم ہوتی ہے وہ معلوم ہو جاتی ہے اور یہی حال تصورات کے سلسلے میں ان امور کا ہے، جو حدود (ذاتی تعریفات) میں حداوسط کی قائم مقامی کرتے ہیں، کیونکہ بجائے خود یہ بات ثابت شدہ ہے کہ حد اور برہان دونوں میں اطراف اور حدود میں مشترک ہوتے ہیں پھر جس وقت نفس جاہل ہوتا ہے، اس کی کیفیت ایسی ہوتی ہے کہ گویا کسی گھپ اندھیرے میں کھڑا ہوا ہے ظاہر ہے کہ ایسی حالت میں ضرورت ہے کہ اس کو پکڑ کر روشنی کی طرف کوئی لے جانے والا ہو، یا کوئی دریچہ یا روزن ہو جس سے وہ جگہ جہاں پر اس کے قدم ہیں اور جہاں وہ کھڑا ہے روشن ہو سکتی ہو طرفین کے درمیان جو حداوسط ہوتی ہے، دراصل یہی وہ جگہ ہے جہاں پر نفس اپنے قدم ٹیکتا ہے، اور جس دریچے کی ضرورت کا ذکر کیا گیا اسی کا نام تحدس ہے یعنی اچانک کسی چیز کی طرف ذہن کا منتقل ہو جانا الغرض حداوسط کے پانے کی استعداد نفس میں تحدس ہی کے ذریعے پیدا ہوتی ہے، اور اسی کو حدس بھی کہتے ہیں، انھی الفاظ میں ذکاء کا لفظ بھی ہے، حدسی قوت کی شدت کا نام ذکاء ہے یہی قوت جب اپنے درجۂ کمال پر ہوتی ہے، اور اپنی انتہائی ترقی کی منزل پر پہنچ جاتی ہے، تو پھر اسی کا نام قوت قدسیہ ہو جاتا ہے، اسی قوت قدسیہ کی صفت اللہ تعالیٰ نے قرآن مجید میں بایں الفاظ بیان فرمائی ہے،

یکاد زیتھا یضیٔ ولو لم تمسسه نار	قریب ہے کہ اس کا تیل بھبک اٹھے اگرچہ آگ نے ابھی اسے چھوا بھی نہ تھا،

اور اس کی وجہ یہ ہے، کہ مختلف امور کی تہ تک در آنا، اور حق کے متعلق بسرعت تمام فیصلہ کرنے کو ذکاء کہتے ہیں، لغت کے اعتبار سے اس کی اصل یہ ہے جو اس محاورے سے سمجھا جا سکتا ہے کہ جب آگ میں تیزی پیدا ہو جاتی ہے تو کہتے ہیں کہ ذکت النار (آگ تیز ہو گئی) یا ذکت الذبح (ذبح ٹھیک ہو گیا) یا شاۃ مذکاۃ (اچھی طرح ذبح کی ہوئی بکری) وغیرہ میں ذکاء کا مطلب یہ ہوتا ہے، کہ چھری کی

تیزی اور حدت سے یہ کام انجام پایا۔

انھی الفاظ میں فطنت کا لفظ بھی ہے، جس چیز کی تعریف مقصود ہو، اس پر متنبہ اور خبردار ہو جانے کو فطنت کہتے ہیں، کیونکہ عموماً اس لفظ کو اس وقت استعمال کرتے ہیں جب معمہ یا چیستان کو کوئی سمجھ لے۔

انھی میں خاطر کا لفظ ہے، دلیل حاصل کرنے کے لئے نفس کی حرکت غطور کے نام سے موسوم ہوتی ہے درحقیقت (اس حرکت سے جو بات معلوم ہوتی ہے اسی کے متعلق کہتے ہیں کہ وہ دل کا خاطر ہے، یعنی قلب میں اس کا کھٹکا ہوا، گویا اس کھٹکے کے بعد نفس میں جو چیز موجود ہوتی ہے اسی کو خاطر کہتے ہیں، اسی لئے عموماً بولتے ہیں کہ میرے دل میں یہ خطرہ ہوا، پھر چونکہ اس خطرے کا محل نفس ہی ہوتا ہے اسلئے اس کو بھی خاطر کہنے لگے، گویا ظرف کا نام وہی رکھ دیا گیا، جو مظروف کا تھا، مثلاً بولتے ہیں کہ آپ کے خاطر سے میں نے فلاں بات کی،

انھی الفاظ میں وہم کا لفظ بھی ہے، مرجوح اور مغلوب اعتقاد اور خیال کو وہم کہتے ہیں، لیکن کسی کے متعلق اس حکم کو جو جزئی جسمانی اشخاص وافراد کے متعلق کوئی غیر محسوس جزئی بات ثابت کی جاتی ہے اس کو بھی وہم کہتے ہیں مثلاً بکری کا بچہ اپنی ماں کی محبت کے متعلق اپنے اندر جو فیصلہ پاتا ہے، اور بھیڑیے کی عداوت کا یقین رکھتا ہے اس کو وہم کہتے ہیں کبھی اس قوت کو بھی واہمہ کے نام سے موسوم کرتے ہیں جو اس حکم کا ادراک کرتی ہے،

یہاں جاننے کی ایک بات یہ ہے کہ میرے خیال میں قوت واہمہ، عقل یا خیال سے کوئی الگ چیز نہیں ہے بلکہ واہمہ بھی عقل ہی کو کہتے ہیں، لیکن بایں شرط کہ خیال یا حس کی صورتوں سے جب اس کا تعلق ہو، اسی طرح واہمہ کے معلومات اور مدرکات بھی دراصل معقولات ہی ہیں، لیکن اسی شرط کے ساتھ کہ جزئی امور سے ان کا تعلق ہو اب یہ جزئی امور خواہ محسوسات کے سلسلے کی چیزیں ہوں، یا خیالی امور ہوں، اس لئے کہ عالم کی تو کل یہی تین قسمیں ہیں (عقل خیال حس) پس نفس جب اپنی ذاتی حالت کی طرف واپس ہو جاتا ہے اس وقت وہ صرف عقل مجرد بن جاتا ہے، یعنی وہم اور اجسام کے ساتھ جو تعلق ہوتا ہے اس سے پاک ہو جاتا ہے، ...

کا ہے کہ جب اس کی تصحیح پورے طور پر ہو جاتی ہے، اور (اجسام و خیالات) کے ساتھ جو ان کو تعلق تھا اس کا ازالہ ہو جاتا ہے، تو اس وقت یہی موہومات خالص معقولات بن جاتے ہیں، خلاصہ یہ ہے کہ عقل ہی کی توجہ جب کسی جسم کی طرف مبذول ہوتی ہے، اور اس جسم سے وہ متاثر ہوتی ہے، تو ایسی حالت میں عقل کی اسی حیثیت کی تعبیر وہم سے کی جاتی ہے، اسی لئے موہوم دراصل ایک معقول معنے ہی کو کہتے ہیں بشرطیکہ جب اس کا انتساب کسی مخصوص مادے کی طرف ہو۔

انھی الفاظ میں ظن کا لفظ بھی ہے، راجح اور غالب پہلو جو اعتقاد اور خیال کا ہوتا ہے اسی کا نام ظن ہے قوت اور ضعف کے حساب سے اس کے مختلف مدارج ہیں، اس سلسلے کی ایک بات یہ ہے کہ ایسا اعتقاد جو قوت میں محدود اور متناہی ہو، اس پر بھی علم کے لفظ کا اطلاق کبھی کر دیا جاتا ہے، اسی لئے کبھی علم کو بھی ظن کہہ دیتے ہیں (یعنی وہاں ظن سے گمان غالب مقصود نہیں ہوتا بلکہ صرف اعتقاد کی محدودیت ظاہر کی جاتی ہے) جیسا کہ قرآن مجید کی آیت یظنون انھم ملاقوا ربھم (وہ خیال کرتے ہیں کہ اپنے رب سے ملنے والے ہیں) کی تفسیر میں مفسرین نے دو باتیں بیان کی ہیں، ایک بات تو یہ ہے کہ اکثر آدمیوں کے علم کی حالت جب تک وہ دنیا میں رہتے ہیں آخرت کے علوم کے مقابلے میں ایسی ہی رہتی ہے، جو ظن کا حال علم کے سامنے ہے آیت میں اسی پر تنبیہ کی گئی ہے، دوسری بات یہ ہے کہ دنیا میں حقیقی علم دراصل پیغمبروں، اور صدیقوں کے سوا تقریباً دوسروں کو میسر ہی نہیں آتا، (اسی لئے انبیاؑ اور صدیقین کے سوا قرآن میں دوسروں کے علم پر ظن کے لفظ کا اطلاق کیا گیا ہے البتہ انبیاء و صدیقین کے متعلق انھی قرآن میں ہے الذین آمنوا باللہ و رسولہ ثم لم یرتابوا (جو لوگ کہ اللہ اور اس کے رسولؐ کو مانتے اور ان پر یقین رکھتے ہیں اور پھر انھیں کسی قسم کا شک نہیں ہوتا) انھی الفاظ کے سلسلے میں علم الیقین عین الیقین حق الیقین کے الفاظ بھی ہیں ہر ایک کی تشریح کی جاتی ہے،

ایسے کلی نظری امور جن کا علم برہان اور دلیل سے حاصل کیا گیا ہو، ان کی تصدیق کا نام علم الیقین ہے مثلاً اندھے کو آفتاب کے وجود کا جو علم ہوتا ہے، انھی امور کا مشاہدہ جب باطنی بصیرت سے میسر آتا ہے، تب اس کو عین الیقین کہتے ہیں۔ مثلاً آفتاب کا آنکھ سے جیسے مشاہدہ کیا جائے لیکن نفس انسانی جب عقلی مفارق سے (جو تمام معقولات کا کل ہے) متحد ہو جاتا ہے اسی کا نام حق الیقین ہے، چونکہ دو جسمانی امور میں اس قسم کا اتحاد ممکن نہیں ہے، اس لئے حق الیقین کی کوئی مثال محسوسات میں نہیں مل سکتی۔

انھی الفاظ میں بداہت کا لفظ بھی ہے، ایسے عام علوم و معارف جن کے ادراک میں ہر آدمی شریک ہے انھی کا حصول نفس کو اپنی ابتدائے پیدائش سے جو ہوتا ہے نفس کی اسی معرفت کی تعبیر بداہت سے کی جاتی ہے۔

انھی الفاظ میں اولیات کا لفظ بھی ہے، دراصل اولیات بجنسہ بدیہیات ہی کو کہتے ہیں، البتہ اولیات کی خصوصیت یہ ہے، کہ ان کے علم کے لئے نہ کسی واسطے کی حاجت ہوتی ہے نہ کسی اور چیز کی، مثلاً، احساس یا تجربہ، یا مشاہدہ یا تواتر وغیرہ کی ضرورت اولیات میں نہیں ہوتی، بلکہ صرف طرفین اور ان میں جو نسبت ہے اولیات کے علم اور یقین کے لئے کافی ہے،

انھی الفاظ میں خیال کا لفظ بھی ہے، جو چیز محسوس ہو اس کے غائب ہو جانیکے بعد نفس میں اس کی جو صورت باقی رہ جاتی ہے، اسی کا نام خیال ہے، خواہ یہ حالت خواب میں پیش آئے یا بیداری میں،

خیال کے متعلق یہ تو عام خیال ہے، لیکن میرے نزدیک خیالی صورتیں اس عالم میں موجود نہیں ہوتیں، اور نہ بدن کی قوتوں میں سے کسی قوت میں وہ منطبع اور چھپی ہوتی ہیں، یعنی اہل فلسفہ میں جو یہ مشہور ہے کہ دماغ کے پچھلے حصے کی جو پہلی تجویف ہے اسی میں خیالی صورتیں منقوش و مرتسم ہوتی ہیں، میرے نزدیک نہ یہ واقعہ ہے اور نہ یہ صحیح ہے جیسا کہ ارباب اشراق کہتے ہیں کہ خیالی صورتیں نفس سے جدا ہو کر مثال مطلق کے عالم میں پائی جاتی ہیں،

بلکہ یہ صورتیں نفس انسانی ہی میں موجود اور اسی کے ساتھ جکڑی رہتی ہیں،

یہاں بھی ممکن ہے، شارح اس کے بعد فرماتے ہیں کہ ہم یہ بھی نہیں مانتے کہ اجزاء کے اجتماع کے وقت اگر کسی امر زائد کا جس کو علت قرار دیا گیا ہے اضافہ نہ ہو، تو اجتماع کے وقت بھی اجزاء کا وہی حال رہے گا جو اجتماع سے پہلے تھا، اس لئے کہ کسی ایسے امر زائد کے عدم اضافے سے جو علت ہو، یہ لازم نہیں آتا کہ کسی ایسے زائد امر کا بھی اضافہ نہ ہو، جو تاثیر کے لئے شرط ہو، جیساکہ اسی مسئلے میں جس کے متعلق گفتگو ہو رہی ہے، خود اجتماع کی حیثیت ہے اور ایسی صورت میں اجزاء کا حال اجتماع کے بعد وہی نہیں رہتا جو اجتماع سے پہلے تھا، اور نہ اس کل کا غیر موثر ہونا ضروری قرار پاتا ہے، بلکہ اب اس کا اثر انداز ہونا ضروری ہے کہ اثر ڈالنے کی جو شرط تھی وہ پائی گئی،

دوسری بات یہ ہے کہ صاحب متن نے جو کچھ بیان کیا ہے اگر اس کو درست مان لیا جائے تو اس کا ناگزیر نتیجہ وہ تسلسل ہے، جو ممتنع اور ناممکن ہے، تقریر اس کی یہ ہے کہ ہر مرکب حادث کے صوری جزء کا حادث ہونا ضروری ہے کیونکہ صوری جزء کا مرکب حادث کے ساتھ بالفعل رہنا ضروری ہے، بلکہ ان دونوں میں زمانی معیت ہوتی ہے، پھر یہ صوری جزء اگر بسیط ہے تو یہی مطلوب تھا، اور اگر مرکب ہے تو پھر وہی گفتگو اس میں پیدا ہوگی چونکہ کسی شئے کے اجزاء کا غیر متناہی ہونا ناممکن ہے، اس لئے تسلسل کا قصہ تو پیدا ہی نہیں ہو سکتا، بلکہ بالآخر اس کو کسی امر بسیط پر جاکر رک جانا پڑے گا، اب کسی ایک حادث کا بھی بسیط ہونا ثابت ہو جاتا ہے تو صاحب متن نے جو تقریر کی ہے اس کی بنیاد پر ضروری ہوگا کہ اس کی بسیط ہونے کی وجہ سے اس کی علت بھی بسیط ہو، اور اس کے حدوث کی وجہ سے علت کا بھی حدوث ناگزیر ہو، اور پھر وہی تسلسل جس کو محال ٹھیرایا جا چکا ہے پلٹ کر دامن گیر ہو جاتا ہے جیساکہ بتایا جا چکا ہے،

اور تیسری بات یہ ہے کہ ہم بھی یہ کہہ سکتے ہیں کہ بسیط سے مرکب کی پیدائش اور صدور کو تم نے جس بنیاد پر محال ٹھیرایا ہے، اگر واقعی تمہاری دلیل سے یہ ثابت ہوتا ہے، تو ہم بھی بجنسہ اسی دلیل سے پیدائش کے اس طریقے کا امکان اور جواز ثابت کر سکتے ہیں کیونکہ اگر کوئی نو پیدا حادث شئے بسیط ہو سکتی ہے تو ہمیں

نفس ہی کے قائم کرنے سے وہ قائم ہوتی ہیں اور اسی وقت تک محفوظ رہتی ہیں جب تک نفس انھیں محفوظ رکھنا چاہتا ہے پھر جب اپنی توجہ کو نفس انکی طرف سے ہٹا لیتا ہے تو اسی وقت وہ غائب اور ناپید ہوجاتی ہیں، اس کے بعد اگر دوبارہ نفس ان کو پلٹانا چاہتا ہے، تو اپنے سامنے ان صورتوں کو کھڑی پاتا ہے، (یہ حال تو خیالی صورتوں کا ہے) باقی جس قوت کے ذریعے سے ان کا ادراک کیا جاتا ہے، وہ بھی اس عالم اور عالم کے اجسام واعراض سے مجرد و پاک ہے، بلکہ نفس ناطقہ ہی کے بعض مدارج کا نام قوت خیالیہ ہے، یعنی حس اور عقل کے دو درجوں کے بیچ میں اس کا درجہ ہے، کیونکہ اگرچہ نفس ایک بسیط جوہر ہے، مگر باوجود اس کے اس کا تعلق مختلف عوالم اور نشأتوں سے ہے اور اس کے مختلف مقامات و مدارج ہیں، جن میں بعض بعض سے اعلیٰ اور برتر ہیں، اور انھی مقامات و مدارج کے لحاظ سے نفس کا مختلف عالم سے تعلق ہے اور وہ مختلف عوالم میں پایا جاتا ہے۔

انھی الفاظ میں ایک ردیہ کا لفظ بھی ہے، طویل فکر و غور کے بعد جو علم حاصل ہوتا ہے اسی کو ردیہ کہتے ہیں روی سے یہ لفظ ماخوذ ہے، (جس کے معنی سوچ بچار کے ہیں)

انھی الفاظ میں کیاست کا لفظ بھی ہے، آدمی کے لئے جو بات سب سے زیادہ مفید ہو، اس کے سمجھنے کی قدرت کا نام کیاست ہے، اسی لئے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ کیس (کیاست والا) وہ ہے جو اپنے نفس کا محاسبہ کرے اور موت کے بعد کیلئے عمل کرے، اسلئے کہ اس خیر اور بھلائی سے بہتر اور کون بھلائی ہوسکتی ہے جو موت کے بعد آدمی کو نفع پہنچائے انھی الفاظ میں خُبر کا لفظ بھی ہے جس کا تلفظ خ کے پیش کے ساتھ کیا جاتا ہے، تجربہ اور تلاش و جستجو سے جو علم حاصل ہوتا ہے، اسی کو خبر کہتے ہیں۔

انھی الفاظ میں رائے کا لفظ بھی ہے، ایسے مقدمات جن سے نتیجہ مطلوبہ تک پہنچنے کی توقع ہو، انھی مقدمات میں اپنے خواطر و افکار کو دوڑانا اسی کا نام رائے ہے کبھی رائے کے ذریعے سے جو نتیجہ حاصل ہوتا ہے اس کو بھی رائے کہہ دیتے ہیں، فکری قوت کے ساتھ رائے کو وہی نسبت ہے جو کاریگر کو اپنے اوزار

سے ہوتی ہے اسی لئے عربی کی یہ مثل مشہور ہے ایاك والرای الفطیر (خبردار ناجلانہ/ تازہ رائے سے بچتے رہنا یعنی جب تک رائے میں خمیر نہ پیدا ہولے اس وقت تک اس پر عمل نہ کرنا) یا کہتے ہیں دع الرای الغب (یعنی ایسی رائے جو مسلسل نہ سوچی گئی ہو اسے چھوڑ دو)

انھی الفاظ میں فراست کا لفظ بھی ہے، آدمی کے ظاہری اخلاق وعادات سے اس کے باطنی جذبات ومیلانات کا پتا چلانا اسی کا نام فراست ہے، اللہ تعالیٰ نے "متوسمین" اور تعرفھم بسیماھم (پہچان لیتے ہو ان کو ان کی پیشانی سے) ولتعرفنھم فی لحن القول (یقیناً تم پہچان لیتے ہو، انھیں ان کی گفتگو کی لَے سے) بکری کو جب کوئی درندہ پھاڑ دیتا ہے، تو بولتے ہیں فرس السبع الشاۃ، اسی سے یہ لفظ بھی ماخوذ ہے، گویا علوم ومعارف کو پھاڑ کر نکال لینا فراست ہوئی، پھر اس کی دو صورتیں ہیں، کبھی فراست کی کیفیت کسی ایسے خطرے سے حاصل ہوتی ہے جسکا سبب نامعلوم ہوتا ہے اور یہ ایک قسم کا الہام بلکہ ایک طرح کی وحی ہے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اسی کی طرف اشارہ فرماتے ہوئے فرمایا جیسا کہ مشہور ہے یعنی من امتی لمحدثین (میری امت کے بعض لوگ ایسے ہوں گے جن سے بات کی جائے گی) یعنی غیب سے ان کو علم ہے گا یا فرمایا اتقوا فراسۃ المومن فانہ ینظر بنور اللہ (مومن کی فراست سے بچے رہنا، کیونکہ وہ اللہ کے نور سے دیکھتا ہے) فراست کی اس کیفیت کی تعبیر نفث فی الروع (دل میں بات ڈالنے) سے کی جاتی ہے، یہ تو فراست کی پہلی قسم تھی، دوسری قسم اس کی وہ ہے جو پڑھنے پڑھانے سیکھنے سکھانے سے حاصل ہوتی ہے، اور اس میں بتایا جاتا ہے کہ ظاہری شکل وصورت سے آدمی کے اندرونی اخلاق واحوال کا پتا کیسے چلایا جاتا ہے، ارباب معرفت، اللہ تعالیٰ کے اس قول کے متعلق جو قرآن میں ہے یعنی افمن کان علی بینۃ من ربہ ویتلوہ شاھد (کیا جو اپنے رب کی طرف سے "بینہ" پر ہے اور اس کے پیچھے شاہد بھی) کی آیت میں "بینہ" سے فراست کی پہلی قسم مراد لیتے ہیں، اور روح کے جوہر کی صفائی کی طرف اس کو اشارہ قرار دیتے ہیں، اور "شاہد" سے دوسری قسم مراد ہے یعنی اشکال سے احوال پر استدلال کرنا۔

کتاب الحکمۃ المتعالیہ فی الاسفار العقلیہ کی پہلی جلد، باہ جمادی الاولیٰ سنہ ۱۲۲۲ھ
ختم ہوئی، اور میں اللہ سے امید رکھتا ہوں کہ اس کتاب سے مجھے اور دوسرے طالبان علم
وصداقت کو دنیا و آخرت میں نفع پہنچائے، محمد صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کے آل ابرار
اخیار و اطہار کے طفیل میں، اللہ ہی کے لئے حمد اولاً و آخراً ثابت ہے،

الحمد للّٰہ الذی بعزتہ وجلالۃ تم الصالحات کہ آج بتاریخ ۱۰ جمادی الثانی
سنہ ۱۳۵۹ھ اس جلد کا ترجمہ ختم ہوا۔

فلہ الحمد فی الاولیٰ والآخرۃ، وصلی اللہ تعالیٰ علیٰ خیر خلقہ محمد وآلہ
وصحبہ اجمعین،

تمت

صحت نامہ

اسفار اربعہ حصۂ اوّل (جلد دوم)

صفحہ	سطر	غلط	صحیح	صفحہ	سطر	غلط	صحیح
۱	۲	۳	۴	۱	۲	۳	۴
۶۸۹	۱۶	ہونے	ہونے کے	۸۰۰	۱	بداہتہ	بداہتۃً
۶۹۰	۲	جزء	جزو	۸۰۷	۸	لے خیالی	بے خیالی
۶۹۱	۱۸	یھی	بھی	۸۲۱	۱۰	غزیزی	غریزی
۶۹۵	۲۴	ہوں کے	ہوں گے	۸۲۵	۲۲	اس کو کے	اس کے
۷۰۱	۶	ہپی	بھی	۸۳۳	۴	تشبہیہ	تشبیہ
۷۰۶	۱۰	سرے	سرے سے	۸۴۰	۲	حسثیت	حیثیت
۷۱۶	۱۶	بادضعی	یاوضعی	۸۵۸	۱۶	معوتوں	معلولوں
۷۲۵	۵	موجودگی	موجودکی	۸۹۰	۲۳	رب ہی طرف	رب ہی کی طرف
۷۲۶	۱۷	موجہ	موجود	۸۹۳	۲۱	خیز	خیر
۷۳۵	۱۶	وجہ بہ	وجہ یہ	۹۱۹	۱۱	بہ دے	بنادے
۷۵۶	۷	اپی	اپنی	۹۲۹	۵	بیرالے	بیرایے
۷۶۰	۱۶	ہے	یہ	۹۵۱	۲۱	خارج	خارج
۷۷۸	۲۳	حو	جو	۹۷۲	۱۵	منساد پر	بنیاد پر
۷۹۳	۱۲	غاںت	غایت	۹۹۴	۱۹	دوسرلے	دوسرے

صفحہ	سطر	غلط	صحیح	صفحہ	سطر	غلط	صحیح
۱	۲	۳	۴	۱	۲	۳	۴
۹۹۵	۹	نزیہی	تنزیہی	۱۲۵۹	۹	رہ سکنے	رہ سکتے
۹۹۶	۱۴	دوایتوں	دوآیتوں	۱۲۶۵	۸	ضروں	ذروں
۹۹۷	۸	ہے	ہیں	؍؍	۱۰	کروجود	کے وجود
۱۰۰۲	۴	شاہدہ	مشاہدہ	۱۲۷۰	۱۱	مٹوں	منٹوں
۱۰۰۴	۲۲	ہیں	میں	۱۳۳۳	۱۴	صبعی	طبعی
۱۰۰۷	۳	فص شیشی	فص شیثی	۱۳۴۱	۱۴	سنحیف	نُحیف
۱۰۱۳	۱	گزیز	گریز	۱۳۶۱	۵	غیر متنای	غیر متناہی
۱۰۴۴	۱۵	تام	تمام	۱۳۶۳	۶	نکتہ چناں	نکتہ چینیاں
۱۰۵۳	عنوان	مرحلۂ پنجم	مرحلہ ہفتم	؍؍	۲۰	متنای	متناہی
۱۰۵۹	۱۴	ادنی	اولی	۱۳۶۴	۷	کل	کل کی
۱۰۶۹	۹	حواس	جواس	؍؍	۱۳و۱۴	مسئلے میں	مسئلے میں
؍؍	۱۵	ان گوں	ان لوگوں	۱۳۳۵	۲۱	محالف	مخالف
۱۰۷۱	۱	ان ان کے	ان کو ان کے	۱۳۶۸	۷	اعتراض	اعراض
۱۰۷۵	۲۲	بالعرص	بالعرض	۱۳۶۹	۱۰	ستیقم	مستقیم
۱۰۷۶	۲	تحزنوں	تحزنون	۱۳۷۰	۱۶	نفوس	نفوس
؍؍	۱۳	کی اور	کی ایک اور	۱۳۷۲	۱۸	اور جو جتنے	اور جتنے
۱۰۷۸	۳	اس سے ظہور	فاعل سے ظہور	؍؍	۲۰	واحد قہار	واحد و قہار
۱۰۸۰	۲	اس لیے	اس لئے	۱۳۷۳	۱۰	وجود ہی	وجودی
؍؍	۳	ضنعف	ضعف	۱۳۷۵	۲	نقطہ	لفظ
۱۱۶۳	۲۵	مانی	باقی	؍؍	۲۰	تجدد پذیری	تجدد پذیری
۱۱۹۵	۱۳	تصریح	تصریح	۱۳۷۶	۵	محرد	مجرد
۱۲۱۴	۴	مطلق	مطلق	؍؍	۱۵	امتساب	انتساب
۱۲۵۰	۱۹	سہ	میں	؍؍	۲۳	٭ بالغیر	ما بالغیر

صفحہ	سطر	غلط	صحیح	صفحہ	سطر	غلط	صحیح
۱	۲	۳	۴	۱	۲	۳	۴
۱۴۸۲	۲	ملکہ	بلکہ	۱۶۶۶	۲	بو لتے	بولتے
۱۴۵۰	۴	ہوچلی	ہوچکی	۱۷۱۷	۱۵	چیزاں	چیزان
۱۴۵۱	۱۳	اس قیام	اس کا قیام	۱۷۲۱	۱۵	بہم متحد	باہم متحد
۱۴۵۸	۴	بالغرص	بالفرض	〃	۱۷	دفعہ ہیں	دفعہ نہیں
۱۴۵۹	۹و۸	عبارت ہے ہے	عبارت ہے	۱۷۷۲	۸	ابلے	آئے
۱۴۶۱	۱۵	لے بعد	کے بعد	۱۷۳۳	۵	ظوور	ظہور
۱۴۶۷	۲۲	بجیشہ	بجنسہ	۱۷۳۴	۱۱	تجریہ	تجرید
۱۵۷۲	۱۲	اقتصاء	اقتضاء	〃	۱۴	عالمہ	عالم
۱۵۷۵	۱۳	(محل مسفغی)	(محل مستغنی)	۱۷۴۲	۹	اپ	اب
۱۶۰۶	۲۵	ہوٹے کی	ہونے کی	۱۷۴۷	۱۶	تغیر ردوبدل	تغیروردوبدل
۱۶۳۸	۱۴	باہرودت	بابرودت				

دعویٰ کرتا ہوں کہ اس کے علل و اسباب کے سلسلے کی انتہا بسیط پر نہیں بلکہ مرکب پر ہوگی ورنہ وہ تسلسل جو محال ہے لازم آئے گا، جیسا کہ متعدد بار اس کو ثابت کر کے دکھایا جا چکا ہے" انتہیٰ شرح کی بات یہاں ختم ہو جاتی ہے،

میں نے اس کتاب پر جو حاشیہ لکھا ہے، اس میں میں نے یہ عرض کیا ہے، کہ اس شخص کی (یعنی صاحب متن کی) بات بجز نفس کی قدامت کے مسئلے کے اور ان کی گفتگو کے تمام اجزا بہت پختہ اور درست ہیں بخلاف اس کے شارح علامہ نے اس پر جو تین اعتراضات کئے ہیں ان میں کوئی بھی صحیح طور پر وارد نہیں ہوتا کیونکہ انھوں نے تفصیلی نقض کی صورت میں جو اعتراض کیا ہے، تو اس میں ان کا وہ مقدمہ جو بطور منع کے پیش کیا گیا ہے، یعنی انھوں نے جو یہ کہا ہے کہ شے کے لئے یہ جائز ہے کہ کل معلول پر وہ اثر انداز ہو لیکن باوجود اس کے اثر اندازی میں مستقل نہ ہو، بلکہ اس کی تاثیر کسی دوسرے پر موقوف ہو، اور تائید میں مذکورۂ بالا اشال پیش کی ہے، شارح کی یہ بات بالکل بے محل ہے، اور جو اصل بات ہے اس پر اس کا کچھ اثر نہیں پڑتا، اس لئے کہ بسیط معلول میں اگر علت کے دس اجزا میں سے ہر جزء کسی غیر کی شرط کے ساتھ مستقل طور پر اثر انداز ہوں گے، جیسا کہ انھوں نے جائز قرار دیا ہے، تو اس سے یہ لازم آتا ہے کہ ایسے اسباب و علل جو اپنے تاثیری عمل میں استقلالی حیثیت کی مالک ہیں، وہ ایک ہی زمانے میں اکھٹے ہو کر پائے جائیں اور اس کا غلط ہونا بالکل بدیہی ہے،

گذشتۂ بالا صورت میں ان علتوں کا اکھٹے ہو کر پایا جانا کیوں ضروری ہوگا یعنی اس بات کے لازم آنے کی یا اس ملازمہ کی کیا وجہ ہے اس کا جواب یہ ہے کہ ان دس علتوں میں سے اگر صرف کوئی ایک ہی علت علتِ موثرہ اور حقیقی سبب بایں شرط ہے، کہ باقی اور نو علتیں بھی اس کے ساتھ پائی جائیں، اور ان دس علتوں میں سے ہر ایک کا علیت کی صفت میں ایک ہی درجہ ہے اور اثر اندازی و علت ہونے میں سب کی نسبت بھی ایک ہی ہے، تو پھر ہم نے جو دعویٰ کیا ہے اس کا لازم آنا ناگزیر ہے، اور اگر ان میں کوئی ایک علت ہی صرف موثر ہے، اور باقی اسباب کی حیثیت صرف شرط کی ہے، تو قطع نظر

اس سے کہ بغیر ترجیح دینے والے کے ترجیح لازم آرہی ہے، یہ بھی لازم آتا ہے کہ وجوب بخشنے والی علت یہاں دراصل وہی ایک ہے حالانکہ یہ خلاف مفروض ہے، اور اگر ان دس کو اجتماعی حیثیت کے ساتھ علت قرار دیا جاتا ہے یعنی سب اکھٹے ہو کر معلول پر اثرانداز ہوتے ہیں تو ظاہر ہے، کہ ان کا اکھٹا ہونا، اور ان کے اجتماع کی یہ صفت صرف ایک عقلی اعتبار ہے، اگر خارج میں اس صفت کی حیثیت جزء صوری کی نہ ہو، اور اگر اس کو جزء صوری کی حیثیت دی جائے گی تو انہیں پھر وہی گفتگو پیدا ہوگی جیسا کہ اصل دلیل کے قائم کرنے والے نے کی تھی۔

پس اجتماع اور اکھٹے ہونے کی صفت جس کا اس نے ذکر کیا ہے، یا جو بات اس کے قائم مقام ہو، اگر یہ کوئی صرف اعتباری امر ہے تو ظاہر ہے، کہ کسی عینی اور خارجی شے کے حصول پر وہ کبھی اثرانداز نہیں ہو سکتی، اور وہ جو مثال دی گئی ہے کہ کسی بھاری چیز کو آدمیوں کا ایک گروہ اٹھا لیتا ہے، لیکن اسی گروہ کے بعض آدمیوں سے اس کا اٹھنا ناممکن ہوتا ہے اس کا حل آگے آتا ہے اور اگر اجتماع کی یہ صفت کوئی وجودی امر ہے، تو یقیناً وہ حادث اور نو پیدا ہوگی، اور بات پھر اس کی نو زائیدگی و حدوث میں چھڑ جائے گی، یہ تو تفصیلی اعتراض اور نقض کا جواب تھا، رہا اجمالی اعتراض اور نقض تو اس کا جواب یہ ہے کہ ہم اس کو مان لیتے ہیں کہ مرکب کا صوری جزء مرکب ہوتا ہے اور مرکب کی انتہاء بسیط جزء پر ہوتی ہے لیکن ہم اس کو نہیں تسلیم کرتے کہ حادث کے اجزاء کے ہر جزء کے لئے حادث اور نو پیدا ہونا ضروری ہے یعنی ایسا حادث ہونا ضروری ہے کہ وہ وجودی امر ہو، اور ایسے حدوث سے موصوف ہو، جو اس کی تجددی اور اتصالی ہویت و شخصیت پر زائد ہو جیسا کہ زمانہ اور حرکت کے اجزاء کا حال ہے، اور جب یہ ضروری نہیں ہے تو جو بسیط حادث جزء پیدا ہوتا ہے اس کے لئے کسی بسیط حادث علت کی ضرورت باقی نہیں رہتی، اور تسلسل جو لازم آتا تھا اس کی بنیاد اسی ضرورت پر قائم تھی۔

رہا جو معارضہ کیا گیا تھا، تو اس کو اس لئے اٹھایا جائے گا کہ وہ ایسے بسیط حادث امر پر موقوف ہے جس کا حدوث اس کی ذات پر زائد ہے اور یہی بات تو قابل بحث بلکہ غیر مسلم ہے، جیسا کہ پہلے تم جان چکے ہو، اور آئندہ بھی اس "منع" کی سند کا علم

تم کو ہو گا، اور اس شخص نے جس کا پہلے بھی ذکر آیا ہے یہ جو کہا تھا کہ حادث کی علت مرکب ہوتی ہے ایک تو دوامی و مستمر جزء سے اور دوسرا جزء اس کا وہ متجدد اور تازہ بتازہ نو بہ نو پیدا ہونے والی حقیقت ہوتی ہے جس کا وہ عدم جو وجود کے بعد حاصل ہوتا ہے حادث کے وجود کا سبب ہوتا ہے اس شخص کی یہ بات حکماء کے اس قول کے مطابق ہے جس میں قدیم اور حادث کا ربط حرکت کے ذریعے سے ثابت کیا جاتا ہے یعنی وہی حرکت اس ربط اور تعلق کا واسطہ بنتی ہے جس کی حقیقت ان اجزاء اور ہویتوں سے تیار ہوتی ہے، جو تازہ بتازہ نو بہ نو اس طرح پیدا ہوتے رہتے ہیں کہ ہر جزء کا عدم دوسرے نوپیدا جزء کے وجود کے لئے شرط ہوتا ہے، نیز یہ بات اس دعوے کے بھی مطابق ہے جس کی میں نے تحقیق کی ہے اور اس پر میں نے دلیل بھی قائم کی ہے، جیسا کہ عنقریب اس کا ذکر اس مقام پر آئے گا، جہاں یہ ثابت کیا جائے گا کہ عالم اپنے تمام اجزاء کے ساتھ حادث اور نوپیدا شے ہے، اور یہ دعویٰ اس راہ سے ثابت ہو گا، کہ ایک ایسے جوہر کے وجود کو ثابت کیا جائے گا، جس کی ذات تجدد پذیر ہوتی ہے، اور جس کی اتصالی ہویت منقضی (گذشتنی) ہوتی ہے، جیسا کہ حرکت کا حال ہے، اور یہ در اصل وہی طبیعت ہے جو تمام اجسام میں پیوست اور سمائی ہوئی ہے، کیونکہ اس کی حقیقت تجددی کی صفت کے ساتھ باقی ہے، اور ایسے اجزاء سے مرکب ہے، جو باہم متصل ہیں، اور وہم میں منکثر اور متعدد معلوم ہوتے ہیں، اور ان کی حالت یہ ہے کہ ہر جزء کا وجود اپنے سابق جزء کے عدم کو مستلزم ہوتا ہے، اسی طرح ہر جزء کا عدم آنے والے جزء کے وجود کو ضروری قرار دیتا ہے اور اس کی یہ صفت خود اس کی ذات کا ایسا اقتضا ہے، جس میں کسی کاریگر کے کاریگری اور خالق کے خلق کو دخل نہیں ہے،

باقی نفوس کی قدامت کی وجہ سے اس قول کا بطلان، اور اس کی غلطی، تو انشاء اللہ اس کے تفصیلی مباحث کا علم نفس کی بحث میں ہو گا، یعنی وہاں بتایا جائے گا کہ نفس بحیثیت نفس ہونے کے یعنی اس نقطۂ نظر سے کہ اس کا وجود تعلقی وجود ہے، اس اعتبار سے وہ بسیط نہیں ہے، جیسا کہ اس قائل نے خیال کیا ہے تا اینکہ

اس کا قدیم ہونا بھی ضروری ہو، بلکہ اس نفس کی ذات کا تعلق ایک طبعی جرم سے ہوتا ہے، اور اس کے احکام وہی ہوتے ہیں، جو طبیعت کے ہیں، یعنی دونوں پہلوؤں (بالفعل اور بالقوۃ) کے اعتبار سے اس کی حقیقت مکمل اور منتظم ہوتی ہے،

ایک وہم اور اس کی عرشی تحقیق

اس مقام پر مختلف لوگوں کی جانب سے مختلف خیالات کا اظہار کیا گیا ہے منجملہ اس کے ایک بات یہ ہے کہ بسیط کے لئے ہو سکتا ہے کہ اس کی علت اجزاء سے مرکب ہو کیونکہ کسی وحدانی شے کی علت کے کسی جزء کو دراصل تاثیر و اثر میں کوئی دخل نہیں ہوتا، بلکہ اثر تو مجموعے کا پڑتا ہے، اور اسی مجموعے کا ایک اثر ہوتا ہے نہ کہ اس مجموعے کے ہر ہر جزء کا کوئی خاص خاص اثر ہوتا ہے، بلکہ ایسا بسا اوقات ہوتا ہے، کہ ہر ہر جز کا کوئی اثر ہی نہ ہو، بہر حال ہر جزء کا جو حکم ہو، وہی حکم مجموعے کا بھی ہو، یہ بالکل غیر ضروری ہے، مثلاً وتر کا اگر ہر ہر جزء زوج (جفت) نہ ہو تو اس سے یہ کب لازم آتا ہے کہ خود وتر کا عدد بھی زوج نہ ہو، بلکہ مجموعے کا ایک مستقل اثر ہوتا ہے اور یہی اثر دراصل وحدانی معلول ہوتا ہے، اور جس طرح مختلف اجزاء والی علت اور سبب کا ہر جزء معلول کے اقتضاء میں مستقل نہیں ہوتا، اور نہ معلول کے کسی جزء کا مقتضی ہونا علت کے اس جزء کے لئے ضروری ہے بجنسہ یہی حال ان اجزاء کا بھی ہے جو مختلف نہیں بلکہ نوعی حیثیت سے متحد ہوں، مثلاً ہزار آدمی اگر کسی پتھر کو ایک خاص وقت میں خاص جگہ تک پہنچا سکتے ہیں تو کیا یہ بھی ضروری ہے، کہ ان میں سے ہر آدمی اس حرکت کے کسی جزء پر (جو حساب کے رو سے اس کے حصے میں پڑتا ہے) اس پر قادر ہو، صرف یہی نہیں کہ ایسا ہونا ضروری نہیں ہے، بلکہ بسا اوقات اس پر اس کا قادر نہ ہونا ضروری ہوتا ہے، یعنی ایک آدمی سے وہ پتھر ہل بھی نہیں سکتا، بہر حال انفرادی طور پر اس ہزار کا ایک جزء اسی حرکت پر جب قادر نہیں ہوتا جو اسی جماعت کا اثر ہے، جس کا یہ شخص جزء ہے، اس سے یہ بات بھی معلوم ہوئی کہ علت کے اجزاء میں سے ہر جزء کی انفرادی حیثیت علت ہونے میں کچھ نہیں ہے اس لحاظ سے اس جزء کا وجود اور عدم دونوں برابر ہے، لیکن اجتماع کے وقت اس کا یہ حال نہیں ہوتا، یہ ہے وہ بات

جس کا بعض بزرگوں نے تذکرہ فرمایا ہے، مسئلے کی صحیح تحقیق کے لئے میں جواباً عرض کرتا ہوں کہ ایسی چیز جو مرکب ہو، دو حال سے خالی نہ ہوگی، اس میں کوئی صوری جزء ہوگا یا نہ ہوگا، اور ظاہر ہے کہ کسی شے کی تکمیل صورت ہی سے ہوتی ہے، اور صورت ہی پیرایۂ وجود ہوتی ہے، شے کی وحدت بھی صورت ہی سے قائم ہوتی ہے اور یہ بات بھی گزر چکی ہے کہ شے کا وجود ہی بجنسہٖ اس کی وحدت ہوتی ہے اور جس کی وحدت کمزور ہوتی ہے یہ کمزوری دراصل تعدد کا نتیجہ ہوتا ہے، یہاں تک کہ کبھی شے کی کثرت اور اس کا تقسیم یافتہ ہونا بھی اس کی وحدت ہوتی ہے اور ایسی شے کا وجود بھی بہت ضعیف اور کمزور ہوتا ہے، پس واقعہ تو یہ ہے، کہ ایسی چیز جو کثیر ہو، وہ بحیثیت کثیر ہونے کے اپنی اکائیوں اور وحدتوں کے وجود کے سوا کسی اور وجود کے ساتھ موجود ہی نہیں ہوتی، اور ظاہر ہے کہ معدوم شے بحیثیت معدوم ہونے کے کسی چیز پر اثر انداز نہیں ہو سکتی، اور یہی حال ان ہستیوں کا ہے، جو اعداد و مقدار وں وغیرہ کے ذیل میں شریک ہیں کہ ان کی اثر اندازی دراصل ان کی وحدتوں اور اجزاء کی اثر اندازی سے عبارت ہوتی ہے، پس معلوم ہوا کہ ہر ایسی ہستی جو واقعی اور اصلی وجود رکھتی ہو، اس کی علت اور سبب کے لئے حقیقی وحدت کا ہونا ناگزیر ہے، اور اسی کے ساتھ یہ بھی ضروری ہے کہ اس کی وحدت معلول کی وحدت سے زیادہ قوی ہو، ان تمام امور کا نتیجہ یہ ہے، کہ کوئی ایسی مرکب حقیقت جس کو کسی وحدانی ہستی کی علت فرض کیا جائے، ضرور ہے کہ اس میں صوری جزء بھی ہو، اور یہی صوری جزء دراصل علت ہوتی ہے،

جب یہ سارے مقدمات ذہن نشین ہو چکے تو اب سوال ہوتا ہے کہ ان بزرگ کا یہ قول کہ "مجموعے کا اثر صرف واحد ہوتا ہے" میں دریافت کرتا ہوں کہ مجموعے کے تو دو اعتبارات ہیں ایک حیثیت تو اس کی یہ ہے کہ وہ مجموعہ ہے، دوسری حیثیت ان وحدتوں کی ہے، جن سے مجموعہ مرکب ہے، پہلی حیثیت کے رو سے وہ ایک واحد شے ہے، لیکن اب دیکھنا یہ چاہئے کہ اس کی وحدت کی اس حیثیت کی نوعیت کیا ہے، اگر وہ صرف کوئی اعتباری بات ہے جیسا کہ مثلاً لشکر کی وحدت کا حال ہوتا ہے، یا وحدت کی یہ حیثیت

کوئی واقعی امر ہے، جیسا کہ کسی عنصری مرکب میں صورت نوعیہ کی حیثیت ہوتی ہے، اس کے بعد اب ظاہر ہے، کہ جب کوئی مجموعہ کسی اثر کا سبب اور علت ہے اس کی تین ہی صورتیں ہوسکتی ہیں یعنی اثر بخشی اور اثر اندازی میں دراصل صرف اجزاء اور وحدتوں کو دخل ہوگا، یہ پہلا احتمال ہے، ایسی صورت میں ضروری ہے کہ ہر جزء کا ایک اثر ہوگا، اور مجموعے کا اثر دراصل ان ہی وحدتوں کے اثر کی تعبیر ہوگی ورنہ پھر مجموعے کا کوئی اثر ہی نہ ہوگا، کیونکہ مجموعہ بجز ان وحدتوں کے اور کیا چیز ہے، اور اجتماع کی جو صفت یہاں ہے وہ کوئی ایسی زائد بات نہیں ہے جس کی واقعی کوئی ہستی ہو، بلکہ وہ تو صرف ایک اعتباری امر ہے، جس کا خارج میں کوئی اثر محسوس نہیں ہوتا دوسرا احتمال یہ ہے کہ تاثیر کی وجہ اس مجموعے کی اجتماعی حالت ہو، جو صرف ایک اعتباری امر ہے، تو اس میں وہی پہلے احتمال والی بات جاری ہوگی، کیونکہ اس شکل میں ظاہر ہے کہ وحدت نہایت ضعیف اور کمزور ہوگی، اور کثرت کی تابع ہوگی، پس اس کا اثر بھی ضعیف ہوگا اور کثرت کے اثر کا تابع ہوگا، گویا اثر بخشی میں فی الحقیقت ان ہی وحدتوں کو دخل ہوگا، نہ کہ مجموعے کا اپنی اجتماعی ہئیت کے رو سے اثر اندازی میں کوئی حصہ ہوگا، اسی شکل کی برعکس صورت تیسرا احتمال ہے، جیسے لوہے کے کھینچنے میں مقناطیس کا جو اثر ہے یا زہروں کے ازالے میں جو اثر تریاقوں کا ہوتا ہے، اس شکل میں دراصل اثر انداز ایک واحد ہی شے بحیثیت واحد ہونے کے ہوتی ہے، یعنی اس حیثیت سے ان کی تاثیر نہیں ہوتی کہ اس میں مختلف اجزاء شریک ہیں پس ثابت ہوا کہ واحد کی علت وہی چیز ہوتی ہے، جو بالذات واحد ہو، اگرچہ دوسری حیثیتوں سے وہ کثیر ہی کیوں نہ ہو، باقی وہ جو پتھر والی مثال پیش کی گئی تھی جس کو ایک جماعت نے مثلاً ہلایا تھا، یا کبھی اس کشتی کی مثال پیش کی جاتی ہے جو گیہوں سے بھری ہوئی تھی اور دریا میں ڈوب گئی، یعنی ان مثالوں میں یہ دکھایا گیا ہے، کہ ایک آدمی اس پتھر کے ہلانے کی قدرت نہیں رکھتا، یا ایک دانے میں کشتی کے ڈبانے کی صلاحیت نہیں ہوتی، تو واقعہ یہاں بھی یہی ہے، کہ ان اثرات میں بھی ہر ہر جزء کا ضعیف اثر

ضرور شریک ہوتا ہے، خواہ اس اثر کی نوعیت یہی ہو کہ وہ مادے میں اثر کے قبول کرنے کی صلاحیت اور استعداد پیدا کر دیتے ہوں، لیکن یہاں اثرات کا ایک سلسلہ ہوتا ہے، پچھلا اثر جب آتا ہے تو بیچ میں اتنا وقت صرف ہو جاتا ہے، جس کی وجہ سے اس پہلے جزء کا اثر زائل ہو جاتا ہے اور یہ قاعدہ ہے کہ متفرق چیزوں سے جو اثرات پیدا ہوتے ہیں، اور باہم ایک دوسرے کے بعد ان تاثیروں کا ظہور ہوتا ہے، اس سلسلے میں جو وقت گذرتا جاتا ہے، اس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ ہر پہلی تاثیر پچھلی تاثیر کے بعد مضمحل ہوتی جاتی ہے، اور یوں نہ ہر ایک جزء ہی کے اثر کا پتا چلتا ہے اور نہ مجموعے کے اثر کا، کیونکہ ہر اثر پر اس کا مخالف اثر عمل کرتا ہے، ورنہ سچ یہ ہے کہ اگر کوئی شخص ہر ہر جزء کے اثر کو الگ الگ فرض کرے اور اس کے انفرادی عمل کو نوٹ کرتا جائے، خواہ اس اثر کی ہستی محسوس ہو یا نہ ہو، اور اس اثر کو جس سے مادہ اثر پذیر ہو رہا ہے، باقی فرض کر لیا جائے، یعنی زمانے کی جو مدت درمیان میں پیدا ہوتی ہے، اور اس کی وجہ سے اثر مٹتا چلا جاتا تھا، اس کو امٹ فرض کر لیا جائے تو یقین کیجئے کہ اس فرضی عمل کے ذریعے سے ان آثار کو الگ الگ بھی مرتب طریقے سے پیش کیا جا سکتا ہے ٹھیک جس طرح ہم ان کا معائنہ اجتماعی حالت میں کرتے ہیں، لیکن بدقسمتی سے بسا اوقات ان اجزاء اور وحدتوں کے آثار کا حال یہ ہوتا ہے، کہ ہر پچھلا اثر پہلے اثر کو مٹا دیتا ہے، کیونکہ ہر جسمانی فعل کا یہ قاعدہ ہے، کہ اس کی مدت معین ہوتی ہے، اور اس معینہ مدت سے زیادہ اس کی بقا ناممکن ہوتی ہے خواہ یہ مدت معینہ، کم ہو، یا دراز ہو، مثلاً لوہا آگ سے جس آخری لمحے میں گرم ہو جاتا ہے اس وقت کمزور حرارت کے اثرات ظاہر ہے کہ مٹ چکے ہوتے ہیں، اسی طرح اگر پتھر والی مثال میں ان تمام آدمیوں کے تحریکی اثر کو باقی فرض کر لیا جائے اور ایک اثر کے بعد دوسرا اثر جو پیدا ہوتا ہے، ان میں ہر ایک کو اپنے اپنے زمانے میں موجود مانا جائے تو ہر معین اثر اس وقت بھی موجود رہ سکتا ہے، جس وقت آخری آدمی کی تحریک سے پتھر میں جنبش پیدا ہو جاتی ہے یعنی پتھر کی جنبش کے لئے جس نصاب کی ضرورت تھی وہ جب مکمل ہو جائے خواہ اس

درمیان میں کتنا ہی وقفہ ہو، یقیناً اگر ایسا کیا جائے گا تو اس وقت یہ دیکھا جا سکتا ہے کہ اس بڑے پتھر کو صرف آدمی اپنی شخصی قوت سے ہلا رہا ہے، حالانکہ واقعہ تو یہ تھا کہ اس پتھر میں جنبش تمام اشخاص کی مجموعی قوت سے پیدا ہوئی تھی، پس ثابت ہوا کہ کسی ایک معین زمانے میں ان آثار کا اکٹھا ہونا اس لئے ضروری نہیں ہے کہ اس ذریعے سے اس اعتباری اجتماع کا ظہور ہوگا (جس کو تحریک سنگ گراں میں دخیل قرار دیا گیا تھا) بلکہ اس کی ضرورت صرف اس لئے ہو سکتی ہے کہ ان وحدتوں کے آثار اس طرح محفوظ ہو جائیں کہ ایک کے وجود کے وقت دوسرے کا وجود غائب ہونے نہ پائے اور یہ کہ ہر ایک کا اثر اپنی مدت تاثیر کے گذر جانے کے ساتھ ہی معدوم نہ ہو جائے ذرا غور و فکر سے اس مقام میں کام لینا چاہئے تاکہ میں جس امر کو ذہن نشین کرانا چاہتا ہوں وہ پورے طور پر سمجھ میں آجائے، یہ بات تمہیں مختلف موقعوں پر کام آئے گی، مثلاً جہاں یہ دعویٰ کیا جائے گا کہ جسمانی قوتوں کی اثراندازی اور اثرپذیری یعنی فعل و انفعال دونوں محدود اور متناہی ہوتے ہیں، اس مسئلے کے سمجھنے میں تم کو اس تقریر سے مدد ملے گی، اور اس کے سوا بھی دوسرے مسائل میں، حق تعالیٰ غلطیوں سے محفوظ رکھنے والا اور سچی باتوں کا سمجھانے والا ہے،

"فصل"

ممکن کی ماہیت کا موجود ہونا اس وقت ضروری ہو جاتا ہے جب وقت اس کی کامل اور پوری علت پائی جائے اسی طرح ممکن کا اس وقت تک پایا جانا ممکن ہوتا ہے جس وقت تک اس کی علت کاملہ معدوم ہو لیکن ان دو شرطوں سے جب قطع نظر کر کے خود ممکن کی ذات پر نظر کی جائے اس وقت ممکن اپنے حقیقی امکان کے دائرے ہی میں رہتا ہے، (اس فصل میں ان ہی باتوں کے متعلق مباحث ہوں گے) بہرحال ممکن کی ایک خاصیت یہ بھی ہے کہ اس کے دو مقابل قسم یعنی واجب اور ممتنع گذشتہ بالا دو شرطوں کے ذریعے سے خود اس کی ذات پر صادق آتے ہیں حالانکہ اس کے سوا اور کسی میں یہ بات نہیں پائی جاتی، ایک اور بات اس سلسلے کی یہ ہے کہ علت کے لئے عدم کے ساتھ اتصال غیر ضروری ہے اسی طرح یہ بھی غیر ضروری ہے کہ جب کسی شئے کا کسی فاعل سے تعلق ہو، تو اس شئے کا وجود ہمیشہ عدم ہی کے بعد ہو، اور یہ جو مسئلہ ہے کہ حادث (نوزائیدہ شئے) کے لئے ضروری ہے کہ اس کا وجود عدم کے بعد ہو، یہ دراصل ممکن کے ان لوازم میں سے ہے جن کا تعلق خود اس کی اپنی ذات اور ہویت سے ہے جس میں فاعل کی فعل اور صنعت کو کوئی دخل نہیں ہوتا،

دراصل یہاں پر چند باتیں ہوتی ہیں یعنی ایک تو وہ عدم ہے۔ جو حادث کے وجود سے پہلے ہوتا ہے، دوسرا اسی حادث کا وہ وجود ہے، جو عدم کے بعد اس کو لاحق ہوتا ہے ان کے سوا ایک اور صفت بھی پائی جاتی ہے جو اس حادث کی ذات پر محمول ہوتی ہے، یعنی عدم کے بعد ہونے کی صفت۔

اب دیکھو! حادث سے پہلے جو عدم ہوتا ہے۔ اس کا انتساب دراصل علت کی عدم کی طرف ہوتا ہے، اور اس کے بعد اس حادث کا جو وجود ہے۔ یہ علت کی فیض بخشی کا نتیجہ ہوتا ہے، اور کسی ذات کا عدم کے بعد ہونا، اس صفت کا شمار ان اوصاف میں نہیں ہے، جن کا کسی ذات کے ساتھ بحیثیت ذات کے لحوق یا عدم لحوق ممکن ہو، تا اینکہ اس امکان کی وجہ سے ذات کے سوا کسی اور علت کی وہ محتاج ہو، آخر میں یہ پوچھتا ہوں کہ اگر اس کو بھی ان امکانی اور جوازی صفات کے ذیل میں فرض کیا جائے، جن کا کسی موصوف سے الحاق واتصال ذات کے سوا کسی اور دوسری علت کے ذریعے سے ہوتا ہو، یا ذات کی علت کے سوا اس کے لیے کوئی اور علت درکار ہو تو حدوث کی صفت کے لحوق سے قطع نظر کرتے ہوئے، خود حادث کی ذات آیا کوئی ایسی امکانی ہویت باقی رہتی ہے جو کسی علت کو چاہتی ہو؟ اگر یہی واقعہ ہے تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ خود ذات بغیر اس بات کے کہ حدوث کی صفت اس کو لاحق ہو فاعل سے صادر ہوتی ہے، اور حدوث کی صفت کے ملنے کے بغیر وہ پائی جاتی ہے، بلکہ لازم آتا ہے اب حادث کی اس ذات کا وجود ازلی ہو، کیونکہ درمیان میں کوئی واسطہ نہیں ہے یعنی موجودات کی کوئی تیسری قسم نہیں ہے، ایسی صورت میں حدوث کی صفت کو بغیر کسی دوسری علت کے توسط کے حادث کی ذات کے ساتھ لاحق کرنا ایک تناقض فعل ہوگا یا یہ مانا جائے کہ حادث کی ذات اپنی خود ہویت کی حساب سے امکانی حدود ہی سے خارج ہے، اور وہ دوسری دو قسموں (وجوب و امتناع) کے دائرے میں داخل ہے، گویا امکان کی صفت اس میں حدوث کی صفت کی وجہ سے پیدا ہوتی ہے، ظاہر ہے کہ اب حادث کا وجود یا واجب بالذات ہو جاتا ہے یا ممتنع بالذات اور اس کا فساد واضح ہے نیز یہ بھی لازم آتا ہے کہ حادث خود

اپنی ذات کی حیثیت سے ایسے وجود کا مالک ہے، جو سرمدی ہے یا اس کا عدم سرمدی ہے اب حدوث کی صفت اگر کسی علت اور سبب کے ذریعے سے لاحق ہوگی تو پھر وہی سابق خرابی واپس ہو جاتی ہے، بلکہ یہ شکل تو پہلی شکل سے بھی زیادہ بھونڈی ہے پھر ایک کھلی ہوئی بات یہ بھی ہے کہ حادث کا وجود اگر ازلی ہوگا، تو ظاہر ہے کہ جو وجود عدم کے بعد پیدا ہوتا ہے، وہی بجنسہ یہ ازلی وجود نہیں ہو سکتا، الغرض عدم کے بعد پیدا ہونے والے وجود کے لحاظ سے ایسا وجود ناممکن ہے، جس کا وقوع عدم کے بعد نہ ہوا ہو اور یہ وصف یعنی حادث کے وجود کا عدم کے بعد ہونا یہ اس وجود کا ایسا وصف ہے، جس کے ساتھ متصف ہونے کے لیے کسی بیرونی موثر کی قطعاً ضرورت نہیں ہے اور فاعل کا جو کچھ بھی اثر ہوتا ہے وہ وجود ہی میں ہوتا ہے، خواہ یہ وجود دوامی و ستمراری ہو، یا منقطع اور ختم ہونے والا ہو، پس وجود کا حصول اگرچہ حادث کے لیے ضروری نہیں ہے، لیکن جس وقت بھی حادث کو وجود حاصل ہوگا، اس وقت اس کیفیت یعنی صفت حدوث کا ہونا اس کے لیے واجب اور ضروری ہے، اور اس میں کیا تعجب ہے اگر کسی شئے کا کسی صفت سے متصف ہونا ممکن ہو، لیکن جب اس صفت کے ساتھ شئے موصوف ہو جائے اس وقت کسی دوسری صفت کے ساتھ اس کا موصوف ہونا واجب اور ضروری ہو، اور ظاہر ہے کہ جو چیز واجب ہوتی ہے اس کو علت اور سبب کی ضرورت نہیں ہوتی، اور کسی شے کے وجود یا عدم کے ہونے یا نہ ہونے کا امکان اس سے یہ کب لازم آتا ہے، کہ اسی شے کا وہ وجود جو عدم کے بعد ہو، یا اس کا وہ عدم جو وجود کے بعد ہو اس کا بھی ہونا نہ ہونا بھی اس کے لیے ممکن ہے، تا اینکہ پھر اس کے لیے بھی کسی سبب کی ضرورت محسوس کی جائے۔ الغرض یہاں جو چیز سبب سے بے نیاز ہے وہ "عدم کے بعد وجود کا ہونا ہے" حادث کی وجود کی یہ صفت سبب کو نہیں چاہتی، اگرچہ حادث کا وجود جو عدم کے بعد پیدا ہوتا ہے ظاہر ہے کہ بغیر سبب کے اس کی پیدائش نہیں ہو سکتی ہے، (یعنی حادث کا وجود تو سبب کا محتاج ہے، لیکن اس وجود کی یہ صفت یعنی عدم کے بعد ہونا اس کے ثبوت کے لیے سبب کی قطعاً حاجت نہیں بعضوں کا خیال یہ ہے کہ نوزائیدہ حوادث، علل و اسباب کے محتاج اپنی صفت حدوث کی وجہ سے ہوتے ہیں ان کا یہ مطلب ہے کہ فاعل کی جانب حادث کے

احتیاج کی علت یہی حدوث ہی کی صفت ہوتی ہے، لیکن جب حادث کا حدوث ہو چکتا ہے، یعنی پیدا ہو کر حادث موجود ہو جاتا ہے، اس کے بعد اب علت اور سبب کی ضرورت و حاجت اسے باقی نہیں رہتی لیکن یہ خیال بھی قطعاً غلط ہے، وجہ یہ ہے کہ تحلیل و تجزیے کے بعد حدوث کے اندر سے حسب ذیل امور برآمد ہوتے ہیں، یعنی ایک عدم جو وجود سے پہلے اور اس پر سابق ہوتا ہے دوسرا وجود جو عدم کے بعد حادث کو لاحق ہوتا ہے، تیسری بات وہی وجود کا عدم کے بعد ہونا۔ اب ہم اس سبب اور علت کی تلاش میں نکلتے ہیں جس نے حادث کو فاعل کا محتاج بنا رکھا ہے اور پوچھتے ہیں کہ یہ علت ان تین چیزوں میں سے کوئی ایک چیز ہے یا کوئی اور چوتھی بات ہے، جو اس احتیاج کی علت ہے کیونکہ جب ان تینوں میں کوئی علت نہ ہوگی تو ناگزیر طور پر اس احتیاج کی علت کوئی چوتھی چیز ہو سکتی ہے بہر حال وہ عدم جو وجود سے سابق اور مقدم ہے، اس کو کون علت ٹھیر اسکتا ہے کہ وہ تو صرف ایک مطلق نفی کی تعبیر ہے بھلا اس میں علت بننے کی کیا صلاحیت ہو سکتی ہے، اور اگر احتیاج کی علت وجود کو قرار دیا جائے تو مشکل یہ ہے کہ یہ وجود اپنی پیدائش میں اس اتحادی عمل کا محتاج ہے جو اس احتیاج کے بعد کی چیز ہے، یعنی حادث کو فاعل کی طرف جو احتیاج ہوئی ہے، ظاہر ہے کہ یہ احتیاج پہلے ہوتی ہے، اس کے بعد حادث کو فاعل ایجاد کرتا ہے اور یہی میرا مطلب ہے کہ فاعل کی طرف احتیاج اسکو تو ایجادی عمل سے پہلے ہونا چاہیے، اب اگر اسی احتیاج کی علت خود حادث کا وجود ہوگا تو شئے کا خود اپنی ذات پر مقدم ہونا لازم آئے گا اور وہ بھی ایک مرتبے کا تقدم نہیں بلکہ بمراتب، اسی طرح اگر حدوث کو علت مانا جائے، تو یہ اس لئے نہیں ہو سکتا کہ خود حدوث وجود کا محتاج ہے کیونکہ یہ ایک کیفیت اور صفت ہے، اور تم جان چکے کہ خود بیچارہ وجود ہی اس احتیاج کی علت کا محتاج ایک مرتبے کے اعتبار سے نہیں بلکہ بمراتب ہے، پس اگر احتیاج کی علت حدوث ہوگا، تو وہی شئے کا تقدم اپنی ذات پر لازم آئے گا، اور یہ تقدم بدرجہا اس تقدم سے بڑھا ہوا ہوگا جو خود وجود کے متعلق لازم آیا تھا، پس ثابت ہوا کہ احتیاج کی علت ان امور کے سوا ہے، جن کا ہم نے ذکر کیا، قوم کے

طریقے پر یہ گفتگو یوں ہی کی جا سکتی تھی۔

فصل

ایسی دو چیزیں جو طبعاً ایک ساتھ پائی جاتی ہوں، یعنی ان میں معیت بالطبع کا علاقہ ہو، ان دونوں کی علت اور سبب ایسی بسیط حقیقت نہیں ہو سکتی جس میں کسی قسم کی ترکیب اور آمیزش نہ ہو یعنی جو بسیط محض ہو،

اسی دعوے کو اس فصل میں ثابت کیا جائے گا، دلیل کی تقریر یہ ہے۔

اپنی بسیط حقیقت کے رو سے اگر یہ بسیط امر کسی شے کی علت ہوگی، تو ظاہر ہے، کہ اس بسیط کی صرف ذات ہی اس طور پر علت ہوگی کہ ذہنی تحلیل کے ذریعے سے بھی عقل اس میں یہ دو باتیں یعنی ایک تو اس کی ذات، اور دوسری اس کا علت ہونا، ان دونوں عقلی پہلوؤں کو اس لیے بھی پیدا نہیں کر سکتی تاکہ اس کا علت اور سبب ہونا خود اس کی ذات کا اقتضاء نہ ٹھیر سکے، بلکہ اس کا یہ سبب و علت ہونا کسی زائد صفت یا کسی شرط یا غایت، یا وقت یا اس کے سوا کسی اور امر کا نتیجہ قرار پائے، ظاہر ہے کہ اگر ایسا ہوگا تو پھر یہ علت کوئی امر بسیط نہیں بلکہ مرکب بن جائے گی، الغرض یہاں بسیط علت اور مبدء سے مراد یہ ہے، کہ اس بسیط مبدء کی وہی حقیقت غیر کی علت اور مبدء ہے، جس سے اس شے کی جوہر ذات تیار ہوئی ہے الغرض غیر کا مبدء ہونا، اور اس بسیط کی جوہر ذات دونوں ایک ہی بات ہے، یعنی یہ دو حیثیتوں کی شکل میں اس طرح تقسیم نہ ہوں گی، کہ ایک سے تو اس کی جوہر ذات تیار ہوتی ہو، اور دوسری حیثیت سے کسی غیر شئے کا حصول اس سے ہوا ہو، جیسا کہ ہم اپنے اندر پاتے ہیں کہ ایک چیز تو ہم میں وہ ہے جس سے ہماری جوہر ذات تیار ہوئی ہے، یعنی نطق کی صفت اور ہم ہی میں ایک اور صفت ہے، جس کی وجہ سے ہم لکھ رہے ہیں یعنی کتابت کی صفت، بہر حال اس قسم کے بسیط امر سے اگر ایک سے زائد امور صادر ہوں گے، تو ظاہر ہے، کہ اس حیثیت سے کہ اس بسیط سے ایک امر صادر ہوا، اس میں ایک ایسی بات ہوگی، جو اس بات سے مختلف ہوگی جس کی وجہ سے دوسرا امر اس سے صادر ہوا، ایسی صورت میں

اب اس بسیط کی تیاری دو مختلف امور سے ہوگی، حالانکہ یہ اس فرض کے خلاف ہے، جو مانا گیا تھا، چاہیئے کہ تم اس کو اچھی طرح غور کرو اور ان طول طویل باتوں کو چھوڑ دو، جو اسی مدعا کو ثابت کرنے کے لیے کی جاتی ہیں، کیونکہ ان میں کوئی خاص فائدہ نہیں ہے ہاں! ایک اور بات ہے، جس سے تمہیں اس مقام پر چوکنا رہنا چاہیئے میرا مطلب یہ ہے کہ "صادر ہونے" کا جو لفظ یہاں استعمال ہو رہا ہے، کہیں اس سے تم وہ اضافی معنی نہ مراد لے لو، جو دو چیزوں کے بغیر نہیں پایا جا سکتا، کیونکہ یہ کھلی ہوئی بات ہے کہ یہاں گفتگو اس نسبتی اور اضافی معنی کے متعلق قطعاً نہیں ہو رہی ہے، بلکہ اس سے مقصد فقط اس قدر ہے کہ علت کا اس طرح ہونا کہ اس سے معلول صادر ہو، ظاہر ہے کہ ایسی صورت میں علت اور سبب میں کسی ایسی خصوصیت کا ہونا ناگزیر ہے جس کی وجہ سے خاص کر وہی معلول نہ کہ اس کا غیر صادر ہوا، اور وجوب حاصل کیا، اور یہ مغالطہ دراصل اس تنگی کا نتیجہ ہے کہ جو اصل مقصد ہے اس کی تعبیر کے لیے کوئی صحیح لفظ نہیں مل رہا ہے، حتیٰ کہ "خصوصیت" کا بھی جو لفظ یہاں استعمال کیا گیا، اس سے بھی اس کا اضافی اور نسبتی مفہوم مقصود نہیں ہے بلکہ یہ دراصل اس خاص امر کی تعبیر ہے جسے خاص معلول کے ساتھ ربط اور تعلق ہے، کیا شبہ ہے کہ یہ امر خاص یقیناً موجود بھی ہے، اور اس معلول پر مقدم بھی ہے جو اس اضافت اور نسبت پر مقدم ہے، جو ان دونوں کو عارض ہوتی ہے۔

بہر حال "یہ امر خاص" کبھی تو خود بجنسہ وہی علت ہی ہوتی ہے، اور یہ اس وقت ہوگا، جب علت اور سبب خود اس علت کی اپنی ذات ہوگی، اور کبھی اس علت کی ذات کے سوا ایک زائد چیز ہوتی ہے، پھر اگر پہلی صورت ہو، یعنی علت خود اس کی اپنی ذات ہی بحیثیت علت ہونے کے ہو، اور ایسی علت بسیط ہو، تو اس کے معلول کا بھی حقیقی بسیط ہونا ضروری ہے اور اسی کا عکس نقیض یہ ہوگا کہ ہر وہ علت جس کے معلول ایک سے زائد ہوں، اور ان معلولوں میں باہم ایک دوسرے کی علت نہ ہوں تو اس قسم کے معلولوں کی علت کا اپنی حقیقت کے رو سے قابل انقسام ہونا ضروری ہے، خواہ اس کی یہ تقسیم ہیئت

کی راہ سے ہو، یا وجود کی راہ سے۔

ایک شک اور اس کا ازالہ

بعض ایسے نفوس جو فضل و علم میں کافی شہرت رکھتے ہیں، ان کی جانب سے کتنا بودا اور پھسپھسا اعتراض مذکورۂ بالا استدلال کے متعلق ان الفاظ میں پیش کیا گیا ہے کہ مرکز پر ظاہر ہے کہ ان تمام خطوط کی انتہا ہوتی ہے جو اس سے نکل کر محیط کی جانب جاتے ہیں، لیکن محض اس وجہ سے مرکزی نقطے کا غیر متناہی امور سے مرکب ہونا نہیں لازم آتا کہ اس سے اتنے سارے خطوط نکلتے ہیں حالانکہ مرکز پر ایک خط کی انتہا بہ حیثیت اس حیثیت کی مغائر ہے کہ اسی مرکز پر دوسرے خط کی انتہا ہوتی ہے، اور یہی حال دوسرے خطوط کا ہے مہمل ہونے میں، اسی اعتراض کے قریب قریب یہ دوسرا اعتراض بھی ہے کہ کسی خاص وحدت اور اکائی کے ساتھ جب دوسری وحدت کو فرض کریں گے تو اس مجموعے میں دوئی پیدا ہوجائے گی پھر اسی پہلی وحدت کے ساتھ کوئی اور دوسری وحدت فرض کی جائے گی، تو اس دوسرے مجموعے میں بھی دوئی پیدا ہوگی، اب چونکہ یہ دونوں مجموعے باہم ایک دوسرے کے مغائر ہیں، تو لازم آتا ہے، کہ ان دونوں مجموعوں میں جو وحدت اور اکائی فرض کی گئی تھی، وہ خود دو ہوجائے۔

ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اس اعتراض کرنے والے بیچارے کی سمجھ میں یہی بات نہیں آئی کہ حقیقی بسیط کے مبدء اور علت ہونے کے معنی کیا ہیں، اور جب اس کے مفہوم کا سمجھنا ہی، اسے میسر نہ آسکا، تو ظاہر ہے کہ یہ غریب اس پر کیا بحث کرسکتا ہے کہ اس کا ہونا یا نہ ہونا جائز ہے یا ناممکن۔

بہمنیار نے اپنے استاذ شیخ رئیس سے جب اس دعوے کی دلیل دریافت کی، تو شیخ نے اس کو لکھا تھا

> ایسا امر جو واقعی حقیقی طور پر واحد ہے اگر اس سے دو چیزیں صادر ہوں گی مثلاً آ اور ب کا صدور اس واحد حقیقی سے ہو تو اس وقت یہ لازم آئے گا کہ اس واحد سے آ بھی صادر ہو اور وہ بھی صادر ہو جو آ نہیں ہے کیونکہ آخر ب یقیناً آ نہیں ہے

اور یہ نقیضین کا اجتماع ہے (جو محال ہے)

امام رازی شیخ کی اس عبارت کے متعلق لکھتے ہیں۔

"آ کے صدور کا نقیض لا صدور آ ہے نہ کہ جو آ نہیں ہے"

"یعنی ب کا صدور یہ نقیض ہے اس کی مثال ٹھیک ایسی ہے کہ کوئی جسم مثلاً حرکت"

"سے بھی موصوف ہو، اور سیاہی سے بھی، اور ظاہر ہے کہ سیاہی حرکت نہیں ہے"

"اس لیے نتیجہ یہ ہوگا کہ جسم حرکت سے بھی متصف ہوا، اور اس چیز سے بھی جو حرکت نہیں ہے"

"لیکن کیا اس سے تناقض لازم آتا ہے، بس جو بات یہاں کہی جائیگی وہی ہم وہاں کہینگے"

امام رازی اس کے بعد مزید اضافہ کرتے ہیں۔

"خود شیخ نے شفا کی قاطیغوریاس میں اس کی تصریح بھی کی ہے، جیسا کہ اس کا بیان ہے میرا یہ قول کہ شراب میں بو ہوتی ہے، اور یہ قول کہ شراب میں بو نہیں ہوتی، یہ اور بات ہے، اور یہ کہنا کہ شراب میں بو ہے اور شراب میں ایسی چیز بھی ہوتی ہے، جو بو نہیں ہے، یہ الگ بات ہے دونوں ایک ہی قسم کا قول نہیں ہے، کیونکہ پہلی دو باتیں ایسی ہیں، جو باہم ایک جگہ جمع نہیں ہو سکتیں، لیکن دوسری دو باتیں جو ہیں، وہ ایک جگہ جمع ہو سکتی ہیں (یعنی دونوں سچی ہو سکتی ہیں)

امام فرماتے ہیں

سچ تو یہ ہے، کہ (یہاں تناقض کا نہ ہونا) اس درجہ ظاہر ہے، کہ معمولی عقل والوں سے بھی پوشیدہ نہیں رہ سکتا، مگر سمجھ میں نہیں آتا کہ آخر اتنی کھلی ہوئی بات ان لوگوں پر کس طرح مخفی رہ گئی، جو عقل و دانش کے مدعی ہیں۔

تعجب ہے کہ جس نے ساری عمر منطق ہی کے پڑھنے پڑھانے میں اس لیے بسر کی، تاکہ اپنے ذہن کو غلطیوں سے محفوظ رکھ سکے، لیکن وہی آدمی جب ایسے اہم مقصد اور شریف مدعا کی تحقیق میں مشغول ہوا تو اس آلے کے استعمال کو بالکلیہ چھوڑ بیٹھا، اور ایسی فاش غلطی میں مبتلا ہو گیا کہ جس پر بچے بھی ہنستے ہیں"

میں کہتا ہوں کہ اس بیان سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے کہ اس جلیل فاضل (امام رازی) کی سمجھ میں نہ تو واحد حقیقی کا صحیح مفہوم آیا ہے اور نہ وہ یہی سمجھ سکے کہ کسی شے کی علت اور مبدء جب کوئی حقیقی واحد چیز ہوتی ہے تو اس کا کیا مطلب ہوتا ہے، ان کی مثال ٹھیک وہی ہے، جیسا کہ ابن سینا نے اس شخص کے متعلق لکھا ہے، جو ارسطو طالیس کے مقابلے میں منطق بگھارنے کا مدعی ہو، حالانکہ خود منطق کا موجد اور بانی ارسطو ہی ہے، آخر امام رازی جیسے آدمی کا عام مشائیوں اور شیخ رئیس جو تمام فلسفیوں میں فاضل ترین بزرگ ہے، اس کے مقابلے میں منطق کا ادعا، اور اس کی منطقی غلطی نکالنی کیا یہ امام کی کھلی ہوئی گمراہی بے راہ روی اور حماقت و سفاہت نہیں ہے۔

حالانکہ ہم یہ بتا چکے ہیں کہ مذکورۂ بالا معنی کے رو سے کسی شے کا مصدر ومبدء (علت) ہونا بسیط علت کی یہی عین ماہیت ہے یعنی اس کے سوا اس کی ماہیت اور کچھ نہیں ہوتی، اس امر کے ذہن نشین کر لینے کے بعد اب یہ دیکھنا چاہیے کہ اگر کوئی حقیقی بسیط امر آ کا بھی مثلاً مصدر اور سبب ہو، اور اس کا بھی جو آ نہیں ہے، تو ظاہر ہے کہ جو آ نہیں ہے، اس امر بسیط کا اس کے لیے مصدر ہونا، یقیناً یہ حیثیت اس حیثیت سے جدا ہوگی، جس کی وجہ سے وہ آ کا مصدر ہے، حالانکہ یہ حیثیت بھی بجنسہ اس امر بسیط کی خود اپنی ذات ہی ہے تو گویا حاصل یہ ہوا کہ امر بسیط خود اپنی ذات کی غیر ہے، یہی تو تناقض ہے،

باقی علامہ دوانی نے شیخ کے کلام کی تکمیل کرتے ہوئے جو یہ لکھا ہے کہ لا آ (یعنی غیر آ) کا صدور ظاہر ہے کہ یہ بجنسہ آ کا صدور نہیں ہے، پس ثابت ہوا کہ لا آ کا صدور یہ لا صدور آ ہے، یعنی آ کا صدور نہیں ہے، تو حاصل یہ نکلا کہ امر بسیط جو مصدر تھا، وہ لا آ کے صدور سے متصف نہیں ہوا، اور جب اس سے متصف نہیں ہوا، تو لا صدور آ سے موصوف ہوا، بہرحال جب یہاں دو حیثیتیں پیدا ہو گئیں، تو اب یہ جائز ہو گیا کہ ایک حیثیت سے وہ امر بسیط آ کے صدور سے موصوف ہو، اور دوسری حیثیت سے وہ اسی آ کے لا صدور سے موصوف ہو اور اس میں کوئی تناقض نہیں ہے، ہاں! اگر حیثیتوں کا اختلاف نہ ہو، بلکہ ایک ہی

حیثیت سے وہ دونوں صفات سے موصوف ہو، تو اس وقت ان دونوں صفات کے ساتھ موصوف ہونا ناممکن ہے کیونکہ اس سے ظاہر ہے کہ تناقض لازم آتا ہے،
اس قول کی تفصیل یہ ہے کہ شے کا کسی امر سے موصوف ہونا، یہ دوسرے امر سے عدم اتصاف کے مرادف ہے، یعنی اس امر کے ساتھ موصوف ہونے کی حیثیت سے کسی دوسرے امر کے ساتھ موصوف نہیں ہو سکتی، پس ایک حیثیت سے دونوں کا اکٹھا ہونا ناممکن ہے۔

مگر مجھے اس میں بچند وجوہ کلام ہے، پہلی بات تو یہی ہے کہ دو نقیضوں کا کسی ایک ذات میں جمع ہونا بہر حال محال ہے، خواہ ایک حیثیت سے ہو، یا چند حیثیتوں سے آخر تناقض کے جو شروط ہیں اور اس کے لیے جن امور میں وحدت کی ضرورت ہے، وہ مشہور ہیں، پھر کیا کسی نے بھی شروط تناقض میں ادھر اشارہ بھی کیا ہے کہ تناقض کے لیے موضوع کا واحد حقیقی ہونا بھی ضروری ہے، اور دوسری بات یہ ہے کہ ہم یہ نہیں مانتے کہ شے کا کسی امر سے موصوف ہونا، یہ دوسرے امر کے عدم اتصاف کے ہم معنی ہے، زیادہ سے زیادہ یہ بات ہو سکتی ہے کہ کسی دوسرے امر کے ساتھ موصوف ہونا اس پر صادق نہ آئے، لیکن اس کا مطلب یہ کیسے ہو سکتا ہے، کہ دوسرے امر کے ساتھ عدم اتصاف اس پر صادق آئے، تیسری بات یہ ہے کہ ایسے دو مفہوم جو باہم ایک دوسرے کے مخالف ہوں، مثلاً وجود اور شیئیت وغیرہ کسی ایک موضوع اور محل میں ایک ہی حیثیت سے یہ جمع ہوتے ہیں، اس سے بھی یہ قاعدہ ٹوٹ جاتا ہے، کیونکہ دلیل کا جو کچھ حاصل ہے، وہ سب ان میں جاری ہوتا ہے تو گویا اس بنیاد پر یہ ماننا پڑے گا کہ ان مفہوموں سے کسی واحد موضوع کا موصوف ہونا یہ تناقض قرار پائے، حالانکہ اس کا کوئی قائل نہیں ہے، چوتھی بات یہ ہے کہ مصدری معانی، اور روابط جن کا شمار ان مفہوموں میں کیا جاتا ہے جو ذاتوں پر اشتقاقی طور سے نہ کہ مواطاتی طور سے محمول ہوتے ہیں، ان معانی اور روابط کے نقیضوں میں محمول کر لینے کے اسی طریقے کا اعتبار کیا جاتا ہے، اب ظاہر ہے، کہ علت سے کسی شے کا صادر ہونا، اس کا نقیض بجز اس صدور کے رفع اور عدم کے اور کیا ہو سکتا ہے

یا چار اور چھ کے اعداد میں جفت و زوج ہونے کی صفت یعنی یہ دونوں عدد کی دو مختلف نوعیں ہیں، بلکہ جفت اعداد کے ہر مرتبے میں یہ بات جاری ہوگی آخر ایسا کیوں نہ ہو، جبکہ مختلف امور میں اختلاف ایک مشترک واحد حکم کی حیثیت رکھتا ہے، اور ان مختلف امور سے اس کو عرضی (یعنی خارج از ذات ہونے کی) نسبت حاصل ہوتی ہے اور یہ کلیہ ہے کہ ہر عرضی اپنے معروضوں کا معلول اور سبب ہوتا ہے، اور یہ جو کہا گیا ہے، کہ مختلف اسباب و علل کے لئے ضروری ہے، کہ کسی ایسے عام وصف میں وہ شریک ہوں، جو معلول کے اس تعلق کی جہت ہو جو اس کو اپنی علتوں سے ہوتا ہے، میرے نزدیک یہ دعویٰ صحیح نہیں ہے کیونکہ بات پھر اس مشترک جہت میں پیدا ہوگی، یعنی اس جہت کے متعلق بھی سوال ہوگا کہ اس کا لزوم اگر کسی دوسری مشترک جہت کی وجہ سے نہیں ہے، تو ہمارا یہی مقصود تھا ورنہ پھر اشتراکی جہتوں کے متعلق تسلسل کا قصہ چھڑ جائے گا، اس پر اگر تم یہ کہو کہ معلول اگر کسی معین علت اور سبب کی طرف اپنی ماہیت کی وجہ سے محتاج ہوتا ہے، تو ایسی صورت میں پھر اس علت کے سوا کسی اور چیز کی جانب وہ منسوب و مستند نہیں ہو سکتا، اور اگر ماہیت کی وجہ سے معلول اس علت کا محتاج نہیں ہے تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ خود اپنی ذات کی حیثیت یہ معلول اس علت کا محتاج نہیں ہے، اور ظاہر ہے کہ جس کی ذات ہی کسی شے کی محتاج نہ ہوگی وہ اس شے کا معلول کیا ہوگا، میں کہتا ہوں کہ معلول اپنے اس امکان کی وجہ سے جو اس کی ذات کا اقتضاء ہے، کسی معین اور خاص علت کا نہیں، بلکہ مطلق علت خواہ وہ کوئی ہو، اس کا محتاج ہوتا ہے، باقی کسی معین علت کی طرف اس معلول کا استناد، اور اس کے ساتھ وابستگی، اس بات کا معلول سے نہیں بلکہ علت کی ذات سے تعلق ہوتا ہے، کیونکہ علت اور سبب کی ذات بحیثیت اپنی ذات ہونے کے یعنی (من حیث ہی ہی) اس معلول کو چاہتی ہے، پس حاصل یہ ہوا کہ مطلق محتاجی اور افتقار یہ تو معلول کے دائرے کی بات ہے اور علت کا معین و مشخص ہونا، یہ علت کی جانب کا اقتضاء ہے۔

فصل

علت فاعلی کے احکام

تم کو بتایا جا چکا ہے کہ ہر علت جو معلول کو چاہتی ہے، اس کا وجود معلول کے ساتھ ساتھ رہتا ہے، لیکن بعض اوقات

طبعی ثقل ہے، یوں ہی آگ کے ارد گرد جو چیزیں ہوتی ہیں ان کے گرم ہونے کو اس آگ کی طرف منسوب کرنا، یا تخم کو زمین میں ڈالنے والے کی طرف (اگانے کو منسوب کرنا) یا مقدمات کو بجائے فکر کے (نتیجے تک پہنچانے والا) خیال کرنا یا اسی طرح کی اور بہت سی باتیں جو اسی قبیل کی ہوتی ہیں، یہ دراصل واقعی اور حقیقی اسباب و علل نہیں ہوتے،

واقعہ یہ ہے کہ یہ مغالطہ یعنی یہ سمجھنا کہ علت اور سبب کا معلول کے ساتھ ساتھ پایا جانا غیر ضروری ہے، (یعنی ہو سکتا ہے کہ علت ہو، اور معلول نہ ہو، یا معلول ہو، اور اس کی علت معدوم ہو جائے) اس کی بنیاد دراصل چند حسی مشاہدوں پر مبنی ہے لوگوں نے دیکھا کہ بیٹا (جو معلول) ہے وہ باپ کے بعد بھی پایا جاتا ہے، اور مکان معمار کی موت کے بعد بھی باقی رہتا ہے یا گرمی آگ کے بجھ جانے کے بعد بھی باقی رہتی ہے، حالانکہ غلطی یہ ہوئی ہے کہ جو عرضی طور پر علت اور سبب تھا اس کو لوگوں نے حقیقی اور ذاتی علت قرار دیا ہے، یعنی ما بالعرض کو ما بالذات ٹھیرایا گیا آخر اسی مکان والی مثال میں دیکھو یہاں کیا ہوتا ہے، معمار کی حرکت اور جنبش دراصل علت ہوتی ہے کسی نہ کسی اینٹ کے حرکت کی، اسی طرح معمار کا سکون، علت ہوتا ہے اسی اینٹ کے سکون کا، اور معمار کی اس حرکت کی انتہاء بالآخر ایک مادے کے اکٹھے ہونے کی علت ہوتی ہے، اور مادے کی یہ اجتماعی حالت علت ہوتی ہے کسی نہ کسی شکل کی، پھر اس شکل کی حفاظت اور اس کا قیام یا اس ثبات، اور قرار کا نتیجہ ہوتا ہے جو اینٹ کی اجتماعی حالت کا اقتضا ہو، اسی طرح باپ دراصل علت ہوتا ہے رحم مادر میں منی کے پہنچانے کا، باپ کا کام منی کی اس حرکت سے آگے متجاوز نہیں ہوتا، باقی اس کو جاندار کی صورت عطا کرنا اور پھر اس جیتے جاگتے وجود کو باقی رکھنا یہ کام اس کا ہے، جو صورتوں کا بخشنے والا ہے اسی طرح آگ بھی گرمی کی علت نہیں ہے، بلکہ آگ صرف اس ٹھنڈک کو زائل کرتی ہے، جو گرمی کے حصول میں مانع تھی باقی خود پانی میں مثلاً گرمی کا پیدا ہو جانا، اور اس آگ کی کیفیت کی طرف منتقل ہونا، یہ کام اس فاعل کا

ہے جو عناصر کو ان کی صورتیں پہناتا ہے، میں عنقریب اس پر برہان قائم کروں گا کہ ہر جسم کی علت کوئی عقلی (ادراک وعقل رکھنے والی) ہستی ہوتی ہے، اور ایسا ہونا واجب وضروری ہے، آخر ایک آگ بھلا کسی دوسری آگ کے وجود کی علت کس طرح ہو سکتی ہے، اور جسمانی آگ کو اسی جیسی دوسری آگ کی علت ہونے کی وجہ سے تقدم کا حق آخر کیوں حاصل ہو۔ الحاصل یہ کلیہ ہے، کہ کسی قسم کی امکانی نوع ہو، جب اس کے افراد اس نوعی معنی میں باہم متفق ہیں، اور اس معنی کے رو سے ان میں اختلاف نہیں ہے، تو ایسی نوع کے لیے چارہ نہیں ہے، بجز اس کے کہ اس کی علت کوئی ایسا امر ہو، جو اس نوع سے خارج ہے، پس ثابت ہوا کہ مذکورۂ بالا علل و اسباب کو دراصل بالذات علل و اسباب ہونے کا حق ہی نہیں ہے، بلکہ ان کی حیثیت معدات (یعنی معلول کی صلاحیت و استعداد پیدا کرنے والے امور) کی ہے، اور گویا وہ واقعی علل و اسباب کے مددگار ہیں، خلاصہ یہ ہے، کہ ان کی حیثیت بالعرض اسباب و علل کی ہے۔

پس حاصل یہ نکلا کہ حقیقی اور واقعی فاعل یہاں وہی ہے، جو وجود کا مبدء اور ہستی کا نقطۂ آغاز و سرچشمہ ہے وہی جس سے وجود کا افادہ ہوا، جیسا کہ الٰہیوں میں یہ بات مسلم ہے،

باقی طبیعات میں جس امر پر فاعل کا اطلاق کیا جاتا ہے، وہی جس کا بجز حرکت آفرینی کے اور کوئی دوسرا کام نہیں ہے، تو تم یہ دیکھ چکے کہ اس قسم کی علت دراصل سبب نہیں، بلکہ اس کی حیثیت معدات کی ہوتی ہے، اور بالذات علت ہونے سے اس کو کوئی سروکار نہیں ہے، اور جب ایسا ہے تو ہیولیٰ کی شرکت کی وجہ سے جو صرف صلاحیت و قوۃ اور فقر و فاقے کا نام ہے، جسم کسی ہستی کی علت نہیں ہو سکتا، اور یہی حال صورت کا بھی ہے کہ بغیر ہیولیٰ کے اس کی کوئی ہستی نہیں ہوتی، اور ظاہر ہے کہ ایجادی فعل اس پر موقوف ہے کہ موجد پہلے خود بھی وجود رکھتا ہو، اب اگر جسم یا اس کی صورت ہیولیٰ کی علت ہوگی تو گویا عدم اور نیستی کو ہستی اور وجود کا عطا کنندہ قرار دیا جائے گا، خلاصہ یہ ہے، کہ ایجاد اور عطاء وجود میں ان امور کو استقلالی طور پر کوئی دخل نہیں ہے

بلکہ سچی بات یہی ہے کہ ان کی طرف کسی حیثیت سے بھی ایجاد اور وجود بخشی کے کام کو اگر منسوب بھی کیا جائے تو یہ در اصل علوی اعانتوں کا نتیجہ ہوگا کیونکہ ان کی حیثیت اس سلسلے میں صرف اس قدر ہے کہ وجود کے تعلق کی تصحیح ان سے ہوتی ہے، اور ان کا درجہ صرف رابطے کا ہے اور جب تم یہ جان چکے ہو، کہ معلول کا وجود علت کے وجود کے مساوی نہیں ہو سکتا، کیونکہ علت کا وجود تو خود اپنا وجود ہوتا ہے، اور معلول کا وجود دوسرے سے حاصل ہوتا ہے اس کا لازمی نتیجہ یہ ہے کہ ذاتی واجب ہونے کی خصوصیت علت میں ایسی خصوصیت ہے، جو اس کو اس وقت ہی حاصل ہوتی ہے جو وقت ابھی وہ معلول کی طرف منسوب بھی نہیں ہوتی ہے، یعنی ابھی معلول اس سے صادر بھی نہیں ہوا ہے بخلاف اس کے معلول کا یہ حال ہے کہ اس کو وجوب اس وقت تک میسر ہو نہیں سکتا، جب تک وہ علت کی طرف منسوب نہ ہولے، پس اس نقطۂ نظر سے یقیناً علت معلول کے اعتبار سے وجود کا زیادہ مستحق ہے۔

ان تمام امور کا حاصل یہ ہوا کہ عرض اپنے کمزور وجود کی وجہ سے جوہر کے وجود کی علت نہیں ہو سکتا، کیونکہ عرض کا وجود جوہر کے وجود کے بعد ہوتا ہے، اسی طرح مرکب، موجودات بسیط موجودات کی بھی علت نہیں ہو سکتے، کیونکہ بسیط ظاہر ہے کہ مرکب سے مقدم ہوتا ہے، پس اسی بنیاد پر کوئی جسم عقل اور نفس کی بھی علت نہیں ہو سکتا اور نہ کوئی محسوس کسی معقول کی علت بن سکتا ہے، بلکہ اسی طرح کوئی ایسی چیز جو مادے سے تعلق رکھتی ہو، وہ اس چیز کی علت نہیں ہو سکتی، جو مادے سے پاک اور بری ہے یعنی مفارقات کی، کیونکہ علت کے لیے از بس ضروری ہے کہ وجود اً وہ معلول سے زیادہ استوار اور مؤکد ہو۔

ایک وہم پر تنبیہ

مہلک، اور تمام خبیث و بیہودہ خیالات میں بدترین خیال جس کے ماننے والے کی بربادی اور تباہی یقینی ہے، یہ ہے کہ عالم کو بالذات مستقل اس طور پر مانا جائے کہ نہ تو وہ اپنے وجود ہی میں خدا کا محتاج ہے، اور نہ عالم کو اپنی بقا و دوام اور ٹھہراؤ میں حق تعالیٰ کے فیض کی ضرورت ہے۔

کیونکہ قطع نظر اس سے کہ یہ خیال بجائے خود غلط اور بے بنیاد ہے جیسا کہ بتایا جا چکا

ہے ایک بڑا نقصان اس کا یہ ہے کہ ایسے آدمی کو اپنی آیندہ زندگی میں بد ترین خمیازوں کا سامنا کرنا ہوگا، اس شخص کا خیال ہی خدا سے خراب ہو جاتا ہے، وہ عموماً خالق کی جانب سے بے پروا ہو جاتا ہے اور اس عقیدے کا یہ لازمی نتیجہ ہے کہ اپنے رب کو آدمی بھول جائے اس کی یاد سے غافل رہے، دعاء کرنے کی طرف متوجہ نہ ہو اور معمولی پست دنیاوی اغراض کے لیے غیر حق کے ساتھ ہمیشہ الجھا رہے ایسا آدمی صبح و شام اسی فکر میں بسر کرتا ہے کہ جہاں تک ممکن ہو، دنیا میں اسے قوت و اقتدار حاصل ہو، وہ زمین ہی کو پکڑ کر بیٹھ جاتا ہے ایسا شخص نہیں یاد کرتا ہے اپنے رب کو لیکن صرف بھول کر، اور نہیں پکارتا ہے اپنے خدا کو لیکن بے خیالی کے ساتھ اور مانگتا ہے بھی اگر خدا سے تو اس وقت بھی اتراتا ہے دوسروں کو دکھاتا ہے، الا یہ کہ کبھی سختیوں کی گرفت سے مضطر و بے اختیار ہو کر، اور مصائب و تکلیفوں سے تنگ آکر جبراً قہراً خدا کو پکارے، مگر اس وقت بھی ایک خاص قسم کی حیرت اور ضلالت میں وہ مبتلا رہتا ہے جیسا کہ اکثر اس قسم کے آدمیوں کو دیکھ کر تم اندازہ کر سکتے ہو، یعنی جن لوگوں پر اس خیال اور عقیدے کا اثر ہے اور فطرۃً کچھ ان کا میلان اسی خیال کی جانب رہتا ہے، اگرچہ وہ صراحۃً اپنے اس عقیدے کا اظہار نہیں کرتے لیکن جن کی زندگی مذکورۂ بالا حالات میں گزرتی ہے عموماً ان پر اسی عقیدے کا تسلط رہتا ہے، یہی لوگ ہیں جو طویل عمروں کے باوجود اپنے رب سے چھپائے گئے ہیں، اور اپنے آفریدگار سے یہ بے خبر اور جاہل ہیں، انھوں نے اس کو نہیں جانا جتنا کہ اسے جاننا چاہیے، بلا شبہ یہ لوگ نابینائی اور بے راہ روی میں مبتلا ہیں، اس دنیا میں بھی اور آنے والی زندگی میں بھی بلکہ آیندہ زندگی میں تو یہ زیادہ اندھے زیادہ گمراہ ہوں گے۔

لیکن ان لوگوں کے بالمقابل جن موحدوں کا یہ اعتقاد ہے کہ عالم نو پیدا حادث چیز ہے، اور یہ خدا کی ایجاد و اختراع کا نتیجہ ہے اور ہمیشہ عالم خدا کے قبضے میں گھٹا ہوا ہے، ہر آن ہر لمحہ اپنے وجود اور بقاء میں خدا کا محتاج ہے، اپنی ہمیشگی و دوام کو صرف حق تعالیٰ کی توجہ سے حاصل کرتا رہتا ہے، چشم زدن کے لیے بھی عالم خدا سے بے نیاز و مستغنی نہیں ہو سکتا اس کو لحظہ بہ لحظہ

ہر وقت حق تعالیٰ کے فیض دوام کی حاجت ہے بلکہ حق تعالیٰ کا فیض وکرم ایک واحد متصل امر ہے، عالم سے اس فیض اور خدا کی اس نگرانی وحفاظت کو پل بھر کے لیے بھی اگر روک لیا جائے، تو اسی وقت سارے آسمان بکھر کر اور سارے افلاک پاش پاش ہو کر غائب ہو جائیں، ستارے ٹوٹ پڑیں، اور عناصر معدوم ہو جائیں، مخلوقات ہلاک ہو جائیں اور یکایک یہ سارا نظام درہم وبرہم ہو کر ناپید ہو جائے، اور اس کے لیے کسی وقت اور مدت کی ضرورت نہ ہوگی یہی وہ عقیدہ ہے جس کا خود حق تعالیٰ نے ان الفاظ میں ذکر فرمایا ہے۔

ان اللّٰہ یمسک السموات والارض ان تزولا ولئن زالتا ان امسکھما من احد من بعدہ۔

بلاشبہ اللہ ہی آسمانوں اور زمین کو اس طرح تھامے ہوئے کہ وہ ٹل نہیں سکتے، اور اگر وہ ٹل جائیں، تو خدا کے بعد انھیں کون تھام سکتا ہے

دوسری جگہ ارشاد ہے۔

والارض قبضتہ یوم القیمۃ والسمٰوات مطویات بیمینہ

زمین خدا کی مٹھی میں ہوگی قیامت کے دن اور اس کے داہنے ہاتھ میں آسمان لپٹے ہوں گے۔

یہ ہے، مستحکم واستوار رایوں اور عقیدوں میں ایک پاکیزہ ترین رائے اور عقیدہ جو بدنی عذاب سے جانوں کو خلاصی بخشتا ہے۔ دنیاوی زیب وآرائش کی محبت سے جو موت دل پر طاری ہوتی ہے، اس سے نجات عطا کر کے آدمی کو زندہ کرتا ہے، کیونکہ جو اس عقیدے کا معتقد، اور اس خیال پر قائم ہے، اس کا دل ہمیشہ اپنے رب کے ساتھ متعلق رہے گا، وہ اسی کی ڈوری پکڑے ہوئے زندگی گزارتا ہے، اسی پر ٹیک لگائے رہتا ہے، اور اپنے تمام حالات میں وہ حق کی پشت پناہی پر بھروسا رکھتا ہے، ہر وقت وہ خدا ہی کے آگے ہاتھ پھیلائے رہتا ہے، اسی کو پکارتا اور اسی سے مانگتا ہے، وہ اپنی ساری حاجتوں اور ضرورتوں کو خدا کے سپرد کرتا ہے، ایسے آدمی کو اپنے رب کی نزدیکی میسر آتی ہے، اور یوں وہ اپنے آپ کو زندہ کر لیتا ہے، اس کے دل کو راہ مل جاتی ہے، اور ہلاکتوں، بربادیوں سے نجات حاصل کر لیتا ہے۔

ایک تنبیہی مثال: اس کے بعد اب تمہارے لیے یہ سمجھنا کتنا آسان ہے کہ

حق تعالیٰ (جل شناءہٗ و عظم کبریاءہٗ) کے ساتھ عالم کے وجود کا تعلق ایسا نہیں ہے، جیسا کہ مکان کو معمار کے ساتھ ہوتا ہے، یا کتابت (لکھنے) کو جو تعلق (لکھنے) والے کاتب سے ہوتا ہے، یعنی کاتب کے لکھنے کے بعد جس طرح کتابت ایک ایسی مستقل چیز بن جاتی ہے، کہ اب اس کو کاتب کی ضرورت نہیں رہتی، عالم کا تعلق حق تعالیٰ سے ایسا نہیں ہے بلکہ خدا اور عالم کے تعلق کی نوعیت ایسی ہے، جو کلام کو متکلم سے اور بات کو بولنے والے کے ساتھ ہوتا ہے، یعنی جس وقت بولنے والا چپ ہوا، بات بھی باطل اور معدوم ہوجاتی ہے بلکہ تاریک فضا میں آفتاب کی روشنی کی جو حالت ہوتی ہے، جب تک آفتاب موجود رہتا ہے فضا میں روشنی بھری رہتی ہے، اور جو نہی۔ کہ آفتاب غروب ہوجاتا ہے روشنی بھی باطل و معدوم ہوجاتی ہے یہی نسبت عالم کو حق تعالیٰ کی ذات مبارک سے ہے، فرق دونوں میں یہ ہے کہ فضا کو روشن کرنے والا آفتاب کبھی اوگتا ہے اور کبھی ڈوبتا ہے، لیکن وجود کا جو آفتاب ہے، یعنی ذات حق ظاہر ہے کہ اس کا معدوم ہونا بالذات محال اور ناممکن ہے،

پھر جس طرح کلام متکلم کا جزء نہیں ہے، بلکہ اس کا فعل اور عمل ہے جو پہلے نہیں تھا، اور بعد کو اس کا ظہور ہوا ہے، اسی طرح فضا میں جو روشنی ہے، وہ بھی آفتاب کا جزء نہیں ہے، بلکہ آفتاب سے اس کا بہاؤ ہوتا ہے، اور یہ اس کا فیض ہے، بس کچھ اسی قسم کا حال عالم کے وجود کا خدا کے ساتھ ہے، کہ عالم حق تعالیٰ کی ذات کا جزء نہیں ہے، بلکہ یہ صرف اس کا فضل ہے، اس کا فیض ہے جو حق تعالیٰ کی جود و کرم داد و دہش کا نتیجہ ہے۔

یہاں کوئی یہ وہم نہ کرے، کہ اس بنیاد پر لازم آتا ہے کہ عالم کے وجود کو حق تعالیٰ سے طبعاً صادر شدہ ہوا مانا جائے یعنی عالم کے پیدا کرنے میں خدا کے اختیار کو دخل نہیں ہے، گویا جو حال فضا کی روشنی کا آفتاب کے ساتھ ہے جس میں آفتاب کے اختیار کو دخل نہیں ہے بلکہ طبعی طور پر روشنی کا صدور آفتاب سے ہورہا ہے، آفتاب کے بس میں نہیں ہے کہ چاہے تو اس روشنی کو روک لے، اور اپنے فیض کے سلسلے کو بند کردے، کیونکہ اس کی فطری اور طبعی ساخت ہی یہی ہے

کہ اس سے روشنی پھوٹے، عالم اور خدا کے درمیان اس نسبت کے تصور کی گنجائش اس لیے نہیں ہے کہ حق تعالیٰ کو اپنے افعال میں اس قسم کا اختیار ہے، جو اس اختیار سے بہت بلند ہے، جسے عوام اپنے خیال میں اختیار کہتے ہیں حق تعالیٰ کے اختیار کی مثال (بجائے آفتاب و روشنی کے) کلام اور اس متکلم کی مثال سے زیادہ قریب ہے، جو بات کرنے پر قادر ہے، جب چاہتا ہے بولتا ہے اور جب چاہتا ہے چپ رہتا ہے

یہی ہے عالم کی ایجاد، اور اختراع کی حقیقت یعنی حق تعالیٰ چاہے عالم کو وجود سے فیض یاب فرمائے اور اپنے فضل سے نوازے، اپنی حکمت و نادرہ کاری کا اظہار کرے، اور چاہے تو اپنے اس فضل وجود کو روک لے جیسا کہ آسمان و زمین کے امساک (تھامنے) کی آیت میں اس نے خود ذکر فرمایا ہے (جو ابھی نقل کی جا چکی ہے)

ایک یاد دہانی اور اس کی توضیح

قدیم فلاسفہ سے یہ بات شہرت کے ساتھ نقل کی جاتی ہے کہ وہ عالم میں مطلقاً صرف واجب تعالیٰ ہی کی ذات کو موثر خیال کرتے تھے، اور تمام فیوض و برکات کا سرچشمہ اسی کی ذات کو یقین کرتے تھے اور درمیانی واسطوں کے متعلق ان کا خیال یہ تھا کہ ان کی حیثیت صرف ان اعتبارات اور شروط کی ہے جن سے بہرحال اس عقدے کے حل کرنے میں چارہ نہیں ہے کہ ایک خدا سے اتنی کثیر چیزیں کس طرح صادر ہوئیں، گویا ان واسطوں کو دراصل ایجاد و تخلیق میں تو کوئی دخل نہیں ہے، بلکہ ایجاد و تخلیق کی صلاحیت پیدا کرنے اور عالم کو موجود ہونے کے لائق بنانے میں وہ کام آئے ہیں مختصر یہ ہے کہ ان کو ایجاد میں نہیں بلکہ اعداد (استعداد و صلاحت پیدا کرنے میں) دخل ہے، اس پر بعضوں نے کچھ اعتراض کیا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ ایسی چیز جو بالفعل نہیں بلکہ صرف بالقوۃ ہو، یعنی موجود نہ ہو، لیکن موجود ہونے کی اس میں صلاحیت ہو، اس قسم کی چیز سے قطعاً وجود کا افادہ نہیں ہو سکتا، خواہ ایسی چیز عقلی و روحانی ہو، یا جسمانی، ورنہ یہ ماننا پڑے گا کہ نیستی اور عدم جو کسی شے کے بالقوۃ ہونے کی دوسری تعبیر ہے، اس نیستی اور عدم کو کسی شے کے

قوت واستعداد سے فعلیت کی طرف آنے میں شرط قرار دیا جائے، گویا عدم اور نیستی کو وجود کے سبب اور علت کا جزء ٹھیرایا جاتا ہے ظاہر ہے کہ یہ ناممکن ومحال ہے اس کے بعد اس شخص نے یہ تقریر کی ہے، کہ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ وجود کا افادہ صرف اسی چیز سے ہوسکتا ہے جو قوت واستعداد سے بہمہ وجوہ پاک وصاف ہو، اور یہ وہی ہوسکتا ہے جس کا وجود واجب ہو، اس کے سوا دوسری چیز نہیں ہوسکتی، اس استدلال کو اگرچہ متاخرین نے پسند کیا ہے لیکن اس پر یہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ وہ امکان جس کی تعبیر قوت اور استعداد سے کی جاتی ہے اگرچہ اسی شے کے لیے ثابت ہوتا ہے جس کا وجود ممکن ہو، اور امکان کا یہ ثبوت ممکن کے لیے ممکن کی خود اپنی ذات کے لیے بحیثیت اس کی ذات ہی کی ہوتی ہے، لیکن واقع اور نفس الامر میں اس ممکن کو امکان ثابت نہیں ہوتا، بلکہ واقع میں جو چیز اس کے لیے ثابت ہوتی ہے وہ صرف فعلیت اور ایسا وجوب ہے جو فاعل کی طرف سے اس کو حاصل ہوتا ہے، اور جس اعتبار سے اس کو امکان ثابت ہوتا ہے اگرچہ یہ بھی واقعہ اور نفس الامر ہی کا ایک مرتبہ ہے، لیکن یہ بات اس کو ضروری نہیں ٹھیراتی کہ موجود واقع میں اس کے ساتھ موصوف بھی ہو، کیونکہ "واقعہ" کا میدان اس سے زیادہ وسیع ہے، اس کا راز یہ ہے کہ امکان ذاتی تو درحقیقت ایک عدمی امر ہے، یعنی ایسی ذات جو (وجود اور عدم) میں سے کسی ایک کی ضرورت سے واقع میں موصوف ہو جو اسی ذات سے دونوں طرفوں یعنی وجود وعدم کے ضرورت کی نفی اور سلب کا نام امکان ذاتی ہے، اور یہ واقعہ ہے کہ اگر کوئی شے واقع اور نفس الامر کے کسی مرتبے میں اگر عدمی امر سے موصوف ہو، تو یہ اس بات کو ضروری قرار نہیں دیتی کہ اس عدمی امر کے ساتھ واقع کے کسی مرتبے میں نہیں بلکہ خود واقع میں بھی وہ شے موصوف ہے بخلاف وجودی امر کے کہ اس کے ساتھ شے کا اتصاف واقع کے کسی مرتبے میں کیوں نہ ہو، بہر حال واقع میں بھی اس کے ساتھ شے کا موصوف ہونا ضروری ہوجاتا ہے، مثلاً زید اگر کسی جگہ متحرک ہے مثلاً بازار میں وہ حرکت کر رہا ہے تو زید پر صادق آتا ہے کہ وہ واقع میں متحرک ہے لیکن اسی زید کو اب ساکن

اس لیے نہیں کہہ سکتے کہ گھر میں وہ متحرک نہیں ہے، بلکہ ساکن ہونے کا اطلاق اس پر اسی وقت ہوسکتا ہے، جب وہ قطعاً متحرک نہ ہو، نہ گھر میں نہ بازار میں نہ کسی اور جگہ، اس کی نظیر ان لوگوں کا وہ دعویٰ ہے جو طبیعت کے متعلق کرتے ہیں، یعنے کہتے ہیں کہ طبیعت کسی ایک فرد کے پائے جانے سے پائی جاتی ہے، لیکن اس طبیعت کا عدم اسوقت تک نہیں ہوسکتا، جب تک کہ اس کے تمام افراد معدوم نہ ہوجائیں؛ بہرحال یہ جو کہا گیا تھا کہ بعض ممکنات مثلاً عقل سے وجود کا افادہ اگر ممنوع ہے تو اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ وجود کے افادہ و تحصل میں عدم اور قوت کی شرکت بھی نہیں ہوسکتی میری اس تقریر سے یہ ملازمہ غیر ضروری ہوگیا، نیز بالفرض اگر ہم یہ مان بھی لیں کہ ممکن کے لیے امکان کی صفت واقع میں ثابت ہوتی ہے، لیکن اس سے یہ کب لازم آتا ہے کہ جب ممکن کوئی فعل کرتا ہے، تو وہ بحیثیت ممکن ہونے کے کرتا ہے بلکہ ہوسکتا ہے کہ ممکن کا یہ فعل اس کے وجود کی حیثیت سے ہو، مثلاً تحریک و احساس کے عمل میں حیوان کے رنگین ہونے کو کوئی دخل نہیں ہوتا، اور اگر یہ تسلیم بھی کرلیا جائے کہ ممکن کا فاعل ہونا یہ اس کی صفت امکان ہی کے زیر اثر ہے، لیکن پھر بھی اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ امکان وجود بخشنے والی قوت کا جزء ہے، بلکہ بسا اوقات اس کی نوعیت شرط کی، اور اس شے کی ہوتی ہے جو علت سے خارج اور باہر ہو، ٹھیک جو ہیولیٰ کا حال ہے، کہ جو لوگ یہ چاہتے ہیں کہ اثر بخشی اور تاثیر میں ہیولیٰ کو بھی داخل کریں تو وہ یہ کہتے ہیں کہ صورت کی تعیین اور تخصیص میں اس کو دخل ہے، ان کا یہ مطلب کبھی نہیں ہوتا کہ مادہ صورت کا فاعل قریب ہے، اور ریچ تو یہ ہے، کہ امکان کی دخل اندازی کا خواہ شرطاً ہی کیوں نہ ہو اگر سرے سے انکار کردیا جائے گا تو افلاک کے متعلق ان کا جو مسلمہ قاعدہ ہے وہ ٹوٹ جاتا ہے، یعنی کہتے ہیں کہ عقول سے افلاک کا صدور امکان ہی کے پہلو کی وجہ سے ہوا ہے اور ظاہر ہے کہ امکان ایک عدمی امر ہے، بہرحال امکان کے توسط سے آخر گریز کی راہ ہی کیا ہے پھر ایک بات یہ بھی ہے کہ امکان اگرچہ ایک ایسی صفت ہے جو ممکن کو ثابت ہوتی ہے، لیکن ممکن کی خود اپنی ذات اور اس کی اپنی ذاتی حقیقت صرف امکان ہی کی حیثیت ہی تو نہیں ہے، حتیٰ کہ

اسی بنیاد پر یہ خیال کیا جائے کہ بجز ممکن ہونے کے ممکن میں کوئی اور حیثیت ہوتی ہی نہیں خصوصاً مشائیوں کے مسلک کو جب پیش نظر رکھا جائے، جو کہتے ہیں کہ ممکن کی ماہیت کو وجودوں کے جو افراد عارض ہوتے ہیں، یہ افراد اپنی اپنی ذات اور حقیقت کے حساب سے باہم بالکل مختلف ہوتے ہیں، اور ایک عرضی وخارجی مفہوم میں جو سب کو شامل ہوتا ہے وہ مشترک ہوتے ہیں، پس امکان کے توسط کے انکار سے وجود کے توسط کی نفی کس طرح ہو جائے گی، خلاصہ یہ ہے کہ اس شریف مقصد اور مدعا کو اس کمزور دلیل سے ثابت نہیں کیا جا سکتا۔

باقی اپنی کتاب ہیاکل النور میں شیخ الاشراق نے جو یہ تقریر کی ہے کہ

عقلی جواہر اگرچہ خود فعال ہوتے ہیں یعنی موثر ہوتے ہیں، لیکن با ایں ہمہ دراصل ان کی حیثیت اول (یعنی واجب تعالیٰ) کے وجود کے واسطوں کی حیثیت ہے اور حقیقی فاعل دراصل اول ہی ہے ٹھیک جس طرح طاقتور روشنی کمزور روشنی کو اپنے عمل یعنی نور بخشی میں مستقل ہونے نہیں دیتی، اسی طرح وہ قوت جو واجب اور سب پر غالب ہے وہ واسطوں کو بھی مستقل ہونے کا موقع نہیں دیتی، اور یہ اس قوت واجبی کے فیض کی شدت وکثرت اور کمال طاقت کا نتیجہ ہے"

اسی طرح شیخ الاشراق ہی نے حکمۃ الاشراق میں بھی یہ لکھا ہے۔

جس طرح کمزور اور ناقص نور اس نور کے مقابلے میں جو اس پر غالب ہے، اپنی نور بخشی میں مستقل نہیں ہو سکتا اسی طرح وہ جو تمام نوروں کا نور یعنی نور الانوار ہے، وہ بھی ہر واسطے پر غالب ہے، اور ان کے افعال کا وہی محصل اور گرداور ہے، اور وہی ہر فیض پر قائم ہے پس وہی مطلق خلاق وآفریدگار ہے واسطے کے ساتھ بھی اور بغیر واسطے کے بھی، کوئی ایسی شان نہیں ہے جس میں اس کی شان نہ ہو،

شیخ کی یہ باتیں اپنی قوت اور متانت میں اگرچہ گزشتہ بالا دلیل سے بہتر ہیں خصوصاً ان لوگوں کے حساب سے جو ایرانی فلاسفروں اور قدیم حکما کی رایوں کے عالم ہیں بلکہ دیگر اشراقی قاعدوں سے اس کی تکمیل بھی کی جا سکتی ہے، لیکن بہ ظاہر

اس کی صورت اقناعی دلائل کی سی ہے، اور مناظرے و مباحثے کے میدانوں میں اقناعی باتوں پر قناعت نامناسب ہے، الحمد للہ کہ ہمارے پاس اس سلسلے میں حکیمانہ براہین و دلائل ہیں جن پر انشاء اللہ تعالیٰ تم آیندہ مطلع ہوگے۔

ایک اشارہ اور تعاقب

ایسا فاعل جو ناقص اور کمزور ہوتا ہے، وہ مادے میں اپنی پیش نظر چیز کے پیدا کرنے میں حرکت اور آلات کا محتاج ہوتا ہے اور جو فاعل کامل ہوتا ہے، اس کا حال دوسرا ہے، یعنی فاعل کے اندر شے کی جو صورت ہوتی ہے، مادے کی صورت اپنی پیدائش میں صرف اس کی پابند ہوتی ہے، اس کے سوا کسی دوسری چیز کی اپنی پیدائش میں اسے ضرورت نہیں ہوتی پھر اگر دائرۂ ہستی میں کوئی ایسا وجود ثابت ہو چکا ہے جو پہلا فاعل ہے اور سب سے بلند ترین مبدء اور اعلیٰ ترین نقطۂ آغاز وہی ہے، یعنی اس کے وجود سے پہلے کسی دوسرے کا وجود نہیں ہے اور نہ اس کے وجود کے مرتبے میں کوئی دوسرا وجود ہے، نیز اس کے لیے نہ مادے کا ہونا ممکن ہے اور نہ موضوع و محل کا ہونا جائز ہے، نہ اس کے لیے فاعل ہے نہ اس کی کوئی صورت ہے نہ اس کی غایت ہے، کیونکہ ان چیزوں سے اس کا اول ہونا غلط ہو جائے گا، اور نہ سب پر اس کو تقدم باقی رہے گا، اسی سے یہ بات بھی معلوم ہوئی کہ وہ چیز جس سے چیزیں موجود ہوتی ہیں اس کا حال یہ ہوتا ہے کہ اپنے ماسوا کو وہ صرف وجودی فیض بخشنے کے لیے ہر وقت تیار رہتا ہے، اور اس کی یہ فیض بخشی اس کے علم اور اس کی رضامندی سے ہوتی ہے، وہ چیزیں جنھیں اس سے وجود ملتا ہے، ان کے وجود سے نہ اس فاعل میں کسی کمال کا اضافہ ہوتا ہے، نہ اس کی بزرگی بڑھتی ہے، نہ اس کو اس وجود بخشی میں کوئی لذت ملتی ہے، نہ کوئی مسرت ہوتی ہے، اس میں نہ اس کا کوئی نفع ہوتا ہے، نہ کسی برائی سے نجات ملتی ہے، بہر حال اس قسم کے منافع سے اس کو کوئی تعلق نہیں ہوتا، کیونکہ اپنے ماسوا سے وہ غنی اور بے نیاز ہوتا ہے، یہی وجہ ہے، کہ جس وجود سے اس کی اصل ذات کا تقرر ہوتا ہے یہی وجود بجنسہٖ اس کا وہ وجود ہوتا ہے، جس سے غیر کا حصول ہوتا ہے، بلکہ اس مقام پر یہ دونوں چیزیں

صرف ایک ہی ذات ہوتی ہیں، ان کی ایک ہی حیثیت ہوتی ہے، دو چیزوں کی طرف اس کا انقسام نہیں ہوتا یعنی ایک تو وہ جس سے اس کی اصل ذات تیار ہوئی، اور دوسرا وہ جس سے دوسری شے کا حصول اس سے ہوا، یعنی ایسا نہیں ہے جیسا کہ ہمارے اندر ہوتا ہے، کہ ایک چیز تو ہم میں وہ ہوتی ہے، جس سے ہمارا جوہر ذات تیار ہوتا ہے، اور ہماری ذات اسی کے ذریعے سے ذات بنتی ہے، یعنی ہماری صفت نطق، اور دوسری چیز اس کے سوا ہمارے اندر وہ ہے جس کے ذریعے سے ہم لکھتے ہیں یعنی لکھنے کا ملکہ اور سلیقہ،

خلاصہ یہ ہے کہ فاعل اول اس امر میں کہ اس سے کسی چیز کو کوئی فیض پہنچے، اس میں اپنی ذات کے سوا کسی اور صفت کی اس کو حاجت نہیں ہوتی خواہ وہ صفت حرکت ہو، یا کوئی آلہ ہو، جیسے جلانے کے لیے آگ کو اس صفت کی ضرورت ہوتی ہے، جسے حرارت کہتے ہیں یا زمین کے کناروں کو روشن کرنے میں آفتاب کو حرکت کی حاجت ہوتی ہے، یا دروازوں کے تراش وخراش میں بڑھئی کو بسولے کی حاجت ہوتی ہے (اور جس طرح فاعل اول کے فعل میں یہ چیزیں نہیں ہوتیں)، اسی طرح اس کے فعل میں نہ عوائق و موانع روک پیدا کر سکتے ہیں اور نہ اس کے فعل کے لیے کسی ایسی شرط کی حاجت ہے جس کا انتظار کیا جا سکتا ہو،

تفصیلی بیان

در اصل فاعل کی چھ قسمیں ہیں پہلی قسم کا نام فاعل بالطبیعت ہے، یعنی ایسا فاعل جس سے فعل اس طرح صادر ہو، کہ اس میں نہ اس کے علم کو دخل ہو، نہ اختیار کو، اور فعل اس کی طبیعت کے مناسب ہو، دوسری قسم کو فاعل بالقسر کہتے ہیں یعنی اس میں بھی فعل اگرچہ فاعل کے علم و اختیار سے صادر نہیں ہوتا، لیکن اسی کے ساتھ اس فعل کا صدور اس کی طبیعت کے اقتضاء کے خلاف ہو، تیسری قسم کو فاعل بالجبر کہتے ہیں اس میں بھی فعل اگرچہ فاعل کے اختیار سے صادر نہیں ہوتا، لیکن یہ غیر اختیاری صدور اس وقت ہوا جبکہ اس سے پہلے اس فاعل میں اس فعل کے اختیار کرنے اور نہ کرنے کی قدرت پائی جاتی تھی یعنی فاعل کی شان ایسی تھی کہ اس فعل کے کرنے نہ کرنے کا اسے اختیار تھا اگرچہ اس فعل کا صدور فاعل کے

اختیار سے نہیں بلکہ اس پر جبر کرنے سے ہوا

بہر حال یہ تین قسمیں فاعل کی وہ ہیں جن میں فاعل اپنے فعل میں مختار و مقتدر نہیں ہوتا نیز یہ بات بھی ان تمام قسموں میں مشترک ہے، کہ ان فاعلوں سے کسی دوسرے نے ان افعال کے صادر کرانے کا کام لیا ہے، گویا ان کو اپنے قابو میں لاکر اور مسخر کرکے یہ خدمتیں ان سے لیں، پھر ان صورتوں میں کبھی تو یہ ہوتا ہے کہ فاعل کو مسخر کرنے والی قوت اس کام کو فاعل سے بغیر اختیار و ارادے کے صادر کراتی ہو، یا فاعل کے اختیار و ارادے سے بھی کام لیتی ہو، جسد انسانی کی قوتوں سے نفس ناطقہ جن افعال کے صادر کرانے کا کام لیتا ہے، اس کا تعلق پہلی قسم سے ہے، مثلاً جسم میں اینی ومکانی حرکت پیدا کرنا، ایک جگہ سے دوسری جگہ اس کو منتقل کرنا، یا اس کے سوا عقلی قوتوں کے افعال جو اعضاء اور جوارح کے ذریعے سے صادر ہوتے ہیں وہ بھی اسی ذیل میں داخل ہیں، عالم صغیر (انسان) کے اندر ان قوتوں کی حیثیت وہی ہے جو عالم کبیر (یعنی انسان کے سوا آفاقی دنیا) میں حیوانوں کی ہے اور بعض افعال جو بدنی قوتوں کے ذریعے سے نفس ناطقہ صادر کراتا ہے، دوسری قسم میں داخل ہے، مثلاً وہ حرکات جو غذا ہضم کرنے والی قوتوں یعنی غاذیہ اور نشو و نما عطا کرنے والی قوتوں سے صادر ہوتے ہیں یا نبض کے انقباضی و انبساطی حرکات یا غصہ و خواہش کے آثار جن کے محل دراصل وہ لطیف اجسام ہوتے ہیں، جو اخلاط اور حیوانی ارواح سے پیدا ہوتے ہیں، اور ان کے مبادی و اسباب نفس ناطقہ کی وہ قوتیں ہیں جو ان پر غلبہ حاصل کرکے ان سے کام لیتی ہیں، عالم صغیر (انسان) میں ان مبادی کی حیثیت وہی ہوتی ہے، جو عالم اعلیٰ (ماورائے انسان) میں ان آسمانی حرکتوں کی ہے جو عالم امر کے مسخر ہیں گویا جس طرح عالم اعلیٰ کی قوتیں ان احکام کی نافرمانی نہیں کرسکتیں جو انھیں اللہ تعالیٰ کی طرف سے دیے جاتے ہیں، اور جو حکم انھیں دیا جاتا ہے اسے بجالاتے ہیں، یہی حال ان قوتوں کا نفس ناطقہ کے ساتھ فرماں برداری و اطاعت میں ہے، اور جس طرح انسانوں میں بعض ایسے ہوتے ہیں، جو اللہ تعالیٰ کے احکام سے سرتابی کرتے ہیں، اور پیغمبروں کی زبان پر اور اپنی کتابوں میں خدا جن باتوں

کا امر یا جن سے روکتا ہے، اسے بجا نہیں لاتے، اور انہی انسانوں میں بعض ایسے ہوتے ہیں جو خدا کے ان احکام کے آگے سر تسلیم خم کرتے ہیں، یہی حال ان بدنی قوتوں کا ہے کہ نفس ناطقہ کے بعض احکام کی اطاعت کرتی ہیں، اور بعض سے سرتابی کرتی ہیں؛

فاعل کی چوتھی قسم کا نام فاعل بالقصد ہے، یہ فاعل کی وہ قسم ہے، جس میں فاعل سے فعل ارادے کے بعد صادر ہوتا ہے، اور ارادہ اس علم کے بعد پیدا ہوتا ہے جس کا تعلق اس فعل کی غرض وغایت سے ہوتا ہے، اور فاعل کی قدرت و قوت کو اس فعل کے کرنے نہ کرنے سے اس وقت تک مساوی نسبت ہوتی ہے جب تک کہ ترجیح کے وجوہ و دواعی، اور ایسی باتیں نہ پیدا ہو جائیں، جو اس کی قدرت و قوت کے رخ کو کسی ایک کی طرف نہ پھیر دیں،

پانچویں قسم فاعل کی وہ ہے جس میں فاعل کا فعل صرف اس فعل کے خیر اور بہتر ہونے کے علم کا تابع ہوتا ہے، یعنی اس فعل کے واقعی خیر ہونے کا جو علم فاعل کو ہے، صرف یہی بات اس فعل کے صدور کے لیے کافی ہے، اس علم کے سوا مزید کسی زائد قصد یا ان خارجی موثرات کی ضرورت صدور فعل میں نہیں ہوتی جو فاعل کی ذات سے خارج ہیں، فاعل کی اس قسم کا نام مشائیوں کے نزدیک فاعل بالعنایۃ ہے

چھٹی قسم فاعل کی وہ ہے، جس میں اپنی ذات کا علم فاعل کو خود اپنی ذات ہی کے ذریعے سے ہوتا ہے، یعنی اپنی ذات کا علم بجنسہ اس کی ذات ہوتی ہے اور یہی علم جو عین ذات ہے، اس فاعل کے ان افعال کا سبب ہوتا ہے جو ایک حیثیت سے بعینہ اس کے علوم اور معلومات ہوتے ہیں، میری مراد یہ ہے، کہ ان افعال سے عالم ہونے کی جو نسبت فاعل کو ہوتی ہے، یہی نسبت ان افعال کے صدور کی بھی ہوتی ہے یعنی فاعل کا ان معلومات کے متعلق عالم ہونا، اور فاعل سے ان افعال کا صادر ہونا یہ دونوں دو نسبتیں نہیں ہوتی ہیں، بلکہ دونوں بغیر کسی تعدد و تفاوت کے ایک ہی نسبت ہوتی ہے، ان میں تعدد و تفاوت نہ تو ذات کے حساب سے ہوتا ہے، اور نہ اعتباری تعدد و تفاوت ان دونوں کے درمیان راہ پا سکتے ہیں، زیادہ سے زیادہ الفاظ اور تعبیر کی حد تک ان دونوں

کو دو سمجھا جا سکتا ہے۔
بہر حال فاعل کی ان تین موخر الذکر اقسام میں یہ بات بطور قدر مشترک کے پائی جاتی ہے، کہ ان میں ہر ایک فاعل بالاختیار رہوتا ہے اگرچہ ان میں سے پہلی قسم کا فاعل اپنے اختیار میں مضطر ہوتا ہے، کیونکہ اس کا اختیار ایک حادث اور نوزائیدہ امر ہوتا ہے، جو نہ تھا اور اس کے بعد پیدا ہوا ہے، ظاہر ہے کہ ہر نوزائیدہ حادث کا کوئی نہ کوئی پیدا کرنے والا محدث ہونا چاہیئے، جس کا مطلب یہ ہوا کہ اس کا اختیار کسی ایسے سبب سے پیدا ہوا ہے، جس کا اقتضا، یہ اختیار تھا، اور اسی سبب نے اس اختیار کو وجوب عطا کیا یعنی وہ اس کی علت موجبہ ہے، اب سوال ہوگا کہ یہ سبب بجنسہٖ خود ہی اختیار ہے، یا کوئی ایسی چیز ہے، جو اس اختیار کے سوا اور اس کا غیر ہے، اگر غیر ہے تو یہی دعویٰ تھا جو ثابت ہو گیا۔ اور اگر وہ بجنسہٖ یہی اختیار ہے، تو سوال ہوگا کہ اس اختیار کا سبب اور علت بننا خود اسی اختیار سے پیدا ہوا ہے یا نہیں، اگر اسی سے پیدا ہوا ہے، تو تسلسل کا قصہ پیدا ہوتا ہے، یعنی اختیارات کا یہ سلسلہ لا محدود ہو جائے گا اور اگر اس سے پیدا نہیں ہوا ہے، تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ اس میں یہ اختیار اختیار سے نہیں بلکہ اضطرار سے پیدا ہوا، اور یہ کہ اس میں اس اختیار کو غیر نے پیدا کیا، اور اس غیر کا سلسلہ خارجی اسباب پر جا کر ختم ہو گا، اور بالآخر خارجی اسباب کے اس سلسلے کو اس اختیار اول پر ختم کرنا پڑے گا، جس نے سبب کو وجوب عطا کیا، اور سبب کے وجود کو عدم پر ترجیح دی، اور اس طور پر ترجیح دی کہ اس ترجیح میں صرف اس کے اختیار کو دخل ہے، اور کسی بیرونی موثر اور داعیہ کو یا جداگانہ قصد و ارادہ، یا کسی عارضی غرض کی اس ترجیح میں کسی قسم کی شرکت نہیں،
جب فاعل کے اقسام تمھیں معلوم ہو چکے، تو اب تم کو یہ جاننا چاہیئے کہ طبائعیوں اور دہریوں کی جماعت (خدا انھیں رسوا کرے) ادھر گئی ہے کہ ساری کائنات کا مبدء و سر چشمہ فاعل بالطبع ہے، اور جمہور متکلمین کا مذہب یہ ہے کہ وہ فاعل بالقصد ہے، اور شیخ رئیس نے مشائیوں کے جمہور کی رائے سے اتفاق کرتے ہوئے یہ مذہب اختیار کیا ہے کہ خارجی اشیاء کی فاعلیت فاعلیت بالعنایۃ کے

قانون کے تحت ہوئی ہے، اور ان علمی صورتوں کی فاعلیت جو ان لوگوں کے نزدیک حق تعالیٰ کی ذات میں پائی جاتی ہیں، ان کی فاعلیت ُفاعلیت بالرضاء کی نوعیت کی ہے۔

رواقیوں، اور ایرانی فلاسفروں کی پیروی کرتے ہوئے، شیخ الاشراق نے اس خیال کو ترجیح دی ہے کہ ساری کائنات کا فاعل، فاعل کے آخری معنی کے نیچے مندرج ہے، انشاء اللہ تعالیٰ میں اصل بات کی تحقیق ایک مستقل بحث کے ذریعے سے آئندہ اصول کے تحت کروں گا جس میں ثابت کروں گا کہ کل کے فاعل کا فاعلیت کی مقدم الذکر تین قسموں کے ساتھ متصف ہونا ناممکن ہے، اور یہ بھی بتاؤں گا کہ "فاعل کل" کی ذات اس سے برتر ہے کہ وہ فاعل کے چوتھے معنی سے موصوف ہو، کیونکہ قطع نظر اس سے کہ اس بنیاد پر اس کا فاعل بالاضطرار ہونا لازم آتا ہے بڑی خرابی اس میں یہ ہے کہ اس سے ذات حق میں تکثیر بلکہ تجسم کا ماننا ناگزیر ہو جاتا ہے (حق تعالیٰ کی ذات اس سے بلند و برتر ہے) پس اس کے سوا اور کوئی صورت نہیں ہے کہ حق تعالیٰ کو فاعل بالعنایۃ یا فاعل بالرضا مانا جائے، پھر ان میں سے جو صورت بھی تسلیم کی جائے بہرحال ہر صورت میں حق تعالیٰ کو فاعل بالاختیار ہی قرار دیا جائے گا، بایں معنی کہ اگر چاہے فعل کو صادر کرے، اور نہ چاہے تو نہ صادر کرے، یعنی اس کے بعد وہ فاعل بالایجاب باقی نہیں رہتا، جیسا کہ عام لوگوں کا خیال ہے، کیونکہ شرطیہ کی صحت نہ تو مقدم کے صدق کے ساتھ یہاں وابستہ ہے اور نہ تالی کے صدق کے ساتھ بلکہ ان کے وجوب کے ساتھ وابستہ ہے، یا ان کے کذب کے ساتھ بلکہ بجائے کذب کے امتناع کہو تو بہتر ہے لیکن حق یہی ہے کہ فاعل بالعنایۃ و بالرضا دو احتمالوں میں سے پہلی بات یعنی حق تعالیٰ کا فاعل بالعنایۃ ہونا یہ زیادہ قرین صواب ہے کیونکہ عنقریب اس کا ذکر آئے گا کہ فاعل کل (جگت کرتار) کل کو ہر ایک کے وجود سے پہلے جانتا ہے اور اس کا یہ علم خود اس کی عین ذات ہے پس اشیاء کا وہ علم جو اُس کی ذات کا عین ہے یہی اشیاء کے وجود کا منشا ہے، پس ثابت ہوا کہ وہ فاعل بالعنایت ہے۔

ایک تمثیل

فاعلیت کی اقسام شش گانہ جن کا ذکر کیا گیا، خود انسان کے نفس میں بھی پائے جاتے ہیں، جب نفس انسانی پر اس کے مختلف افعال کے اعتبار سے ہم غور کریں، مثلاً اپنے تصورات اور توہمات سے نفس کا تعلق وہ ہے جو فاعل بالرضا کا اپنے افعال کے ساتھ ہوتا ہے، اور یہی نسبت نفس انسانی کو اپنی ان قوتوں کے ساتھ ہوتی ہے، جو خود اس کی اپنی ذات سے ابھرتی ہیں، اور نفس ان سے کام لیتا ہے، مثلاً نفس کی قوت واہمہ اور قوت خیالیہ کی جو حالت ہے کیونکہ قاعدہ یہ ہے کہ نفس قوت متفکرہ سے جزئی صورتوں کی تحلیل و تفصیل یا ترکیب، کا کام لیتا ہے حتیٰ کہ شخصی چیزوں سے طبائع اور ماہیات کو حاصل کرتا ہے، اور مقدمات سے نتائج مستنبط کرتا ہے، ظاہر ہے کہ بذات خود ان قوتوں کو اپنی اپنی ذاتوں کا علم و ادراک نہیں ہوتا کیونکہ یہ قوتیں جسمانی ہوتی ہیں، اور تجسمہ علم و ادراک کے موانع اور رکاوٹوں میں سے ہے، جیسا کہ عنقریب اس کا بیان آگے آتا ہے، ماسوا اس کے ان ساری قوتوں کا رئیس جس کو وہم کہتے ہیں، خود اپنی ذات سے نا آشنا ہے، تو پھر دوسری جزئی قوتوں کا حال اس باب میں جو ہو سکتا ہے وہ ظاہر ہے لیکن اسی کے ساتھ یہ بھی ضروری ہے کہ کسی قوت سے کام اسی وقت لیا جا سکتا ہے جب اس قوت کا بھی جزئی ادراک کام لینے والے کو ہو، اور خود اس کام کا بھی علم اس کو ہونا چاہئے، جس کے لیے قوت کی خدمت حاصل کی گئی ہے۔

پس نفس دراصل ان آلات و قویٰ کا ادراک خود اپنی ذات کے ذریعے سے کرتا ہے جو اس کی ذات سے اٹھتے اور ابھرتے ہیں، اور ان قویٰ کی ذاتوں کے ذریعے سے کرتا ہے، جو اس کے معلومات و مدرکات میں داخل ہیں۔ خلاصہ یہ کہ نفس ان قویٰ کا ادراک خود ان قویٰ کے ادراک کے ذریعے سے نہیں کرتا جیسا کہ تم جان چکے، اور نہ ان کا ادراک کسی اور آلے کے ذریعے سے کرتا ہے کیونکہ یہ قویٰ تو خود آلات ہیں، اور آلوں کے لیے آلے کہاں رہیں۔

اور نفس کے ایسے افعال جو ان افعال کے صرف تصور یا توہم سے صادر ہو جاتے ہیں، ان افعال کے اعتبار سے نفس کو گویا ان کا فاعل بالعنایۃ

قرار دیا جا سکتا ہے، مثلاً کسی بلند دیوار پر چڑھنے کے بعد آدمی صرف گرنے کے تخیل سے کبھی جو گر پڑتا ہے، یا ترش چیز کے تصور سے آدمی کی زبان میں ایک قسم کی رطوبت پیدا ہونے لگتی ہے اور اسی طرح ان افعال کے اعتبار سے جو نفس سے ان بیرونی موثرات، اور دواعی کے تحت میں صادر ہوتے ہیں، جو اس کی ذات سے خارج ہیں، لیکن نفس کے اغراض بغیر ان افعال کے پورے نہیں ہوتے، اور کمال بغیر اس فعل کے حاصل نہیں ہوتا، ان افعال کے اعتبار سے نفس فاعل بالقصد ہے مثلاً لکھنے چلنے وغیرہ افعال کا جو تعلق نفس سے ہے کسی پاکیزہ صالح نفس سے قبیح افعال کا سرزد ہو جانا، مثلاً زنا جھوٹی گواہی، خدا پر جھوٹ باندھنا ان افعال کے اعتبار سے نفس کو فاعل بالجبر کہہ سکتے ہیں۔

اور بدن میں غریزی حرارت کو محفوظ رکھنا، مزاج کے اعتدال کو قائم رکھنا، تندرستی کی نگرانی، اور اسی قسم کے دوسرے افعال ان کے حساب سے نفس فاعل بالطبع ہے، اور بخاری حرارت، امراض، غیر معتدل، فربہی یا لاغری نفس ان افعال کے اعتبار سے فاعل بالقسر ہے،

فصل

معلول کا وجود کامل اور تام فاعل کے وجود کے ایسے لوازم میں سے ہے کہ باہم ایک دوسرے سے جدا نہیں ہو سکتے اس فصل میں اسی دعوے کی تفصیل کی جائے گی، تقریر اس کی یوں کی جاتی ہے، سوال یہ ہے کہ فاعل خود اپنی ذات کے اعتبار سے معلول میں موثر ہوتا ہے یا نہیں اگر فاعل خود اپنی ذات کے ساتھ معلول پر اثر انداز نہیں ہوتا، تو ظاہر ہے، کہ فاعل کی تاثیر کے لیے کسی زائد قید کے اضافے کی ضرورت ہوگی، مثلاً فاعل کی ذات میں کسی شرط یا صفت یا ارادے یا مصلحت وغیرہ کے وجود کو بڑھانا ہوگا، ایسی صورت میں جس کو فاعل فرض کیا گیا تھا وہ فاعل باقی نہیں رہتا، بلکہ فاعل اور اس زائد قید کا مجموعہ دراصل فاعل قرار پائے گا، پھر اس مجموعے میں وہی گفتگو ہوگی یعنی جو گفتگو اس فاعل میں کی گئی جسے پہلے فاعل فرض کیا گیا تھا، اور گفتگوؤں کا یہ سلسلہ یونہی جاری رہے گا، تا اینکہ بات ایک ایسے امر پر جا کر ختم ہو جائے جو بذات خود اپنی جوہر

ذات کے اعتبار سے فاعل ہو، پس ایسا فاعل تام جس کی فاعلیت خود اس کی اپنی اصل ذات، اور سنخ حقیقت کا مقتضا ہو، یعنی اس کے کامل اور تام فاعل ہونے میں کسی خارجی اور عارضی امر کو دخل نہ ہو، (خواہ وہ کوئی بھی ہو) جب اس کو مان لیا جائے، تو یقیناً یہ ایسا فاعل ہوگا، جو خود اپنی آپ ذات کی بنیاد پر فاعل ہے، اور اثر اندازی، فیض بخشی کا اقتضاء خود اس کی اپنی ذات کا اقتضا ہے، اس حکم میں کسی بیرونی امر کی شرکت نہیں ہے، ایسا فاعل جب ثابت ہوگیا، (اور کسی مرتبے میں بھی اس کا ثابت ہونا ضروری ہے) تو ایسے فاعل کے معلول کا اس کے لوازم ذات میں ہونا ضروری ہے، یعنی معلول اس کا ایسا لازم ہوگا جو خود اس کی ذات سے منتزع ہوگا، اور فاعل کی اصل ذات کی طرف منسوب ہوگا، کہنے والا اس پر یہ کہہ سکتا ہے کہ ایسی صورت میں پھر چاہیے کہ فاعلیت کے علم کے ساتھ ساتھ معلول کا بھی علم حاصل ہو جائے، اور اس کا یہ لازمی نتیجہ ہے کہ دنیا کی چیزوں میں سے جب کسی شے کا آدمی کو علم ہو، تو اسی کے ساتھ اس شے کے اس لازم کا بھی علم حاصل ہو جائے جو اس کا سب سے زیادہ قریبی لازم ہے، اور اس لازم قریب کے علم کے ساتھ اس لازم کا علم حاصل ہو جو اس سے قریب ہے یعنی دوسرے درجہ پر لازم ہے اسی طرح لازم ثانی کے علم کے ساتھ تیسرے درجے کے لازم کا علم حاصل ہو، اور یوں ہی یہ سلسلہ دراز ہو حتیٰ کہ اس شے کے تمام لوازم کا علم آن واحد میں ہو جائے اور ظاہر ہے کہ دنیا میں کوئی ایسی شے نہیں ہے جس کے لوازم نہ ہوں، اور کوئی لازم ایسا نہیں ہے، جس کے لیے دوسرے لوازم نہ ہوں، اور یونہی لازم کے پیچھے لازم نکلتے چلے آئیں گے، تا اینکہ یہ بات غیر محدود سلسلے میں منسلک ہو جائے گی جس کا دوسرا مطلب یہ ہوا کہ آن واحد میں نفس انسانی کو غیر محدود اور لامتناہی امور کا علم حاصل ہو جائے، اور اس کا فساد ظاہر ہے، اس مشکل کو چند طریقوں سے حل کر سکتے ہیں، پہلا طریقہ یہ ہے کہ یہ بات اگر مان بھی لی جائے کہ کسی شے کی حقیقت کا علم اس کے ذاتی لوازم کے علم کو مستلزم ہے، جیسا کہ مذکورہ بالا

قاعدے کا مقتضا ہے، لیکن ہم یہ نہیں مانتے کہ ہر شے کے لیے لازم کا ہونا ضروری ہے اور آن واحد میں غیر متناہی امور کے ادراک و علم کا جو اعتراض وارد ہوتا تھا وہ اسی سلسلے پر مبنی تھا۔ (علاوہ اس کے) واقعہ تو یہ ہے، کہ "حقائق" کے متعلق ہمیں جو کچھ بھی علم ہوتا ہے وہ صرف ان حقائق کے صفات، اور آخری لوازم، اور بعید آثار تک یہ علم محدود رہتا ہے، لیکن خود ان حقائق کی اصل ذات، اور ان کے مبادی یا ان کے انتہائی و آخری اسباب ہماری رسائی وہاں تک نہیں ہوتی، اس پر یہ اعتراض نہ اٹھایا جائے کہ جس طرح صفات ماہیتوں کو لازم ہوتی ہیں، اسی طرح خود ماہیتیں بھی تو صفات کو لازم ہوتی رہیں پھر جب صفات کے علم تک تمھاری رسائی ہو جاتی ہے، تو اس کا لازمی نتیجہ یہ ہے کہ ان صفات کے علم سے ماہیتوں کا علم بھی حاصل ہو جائے، پھر ماہیتوں کے اس علم سے دیگر صفات کا علم حاصل ہو یہ اعتراض یہاں اس لیے صحیح نہیں ہے کہ ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ یہ بالکل ممکن ہے کہ صفات تو اپنے موصوفوں کو لازم ہوں لیکن اس کا کلی عکس درست نہ ہو، یعنی ہر موصوف صفات کو لازم نہ ہوں، مثلاً مثلث کے تینوں زاویوں کے لیے لازم ہے کہ دو قائموں کے مساوی ہوں، لیکن دو قائموں کے مساوی ہونا اس کے لیے یہ قطعاً غیر ضروری ہے کہ مثلث کے تینوں زاویے اس کو لازم ہوں، مثلاً ایسا خط مستقیم جو کسی دوسرے مستقیم پر گزرے، اس کے دونوں کناروں میں جو دو زاویے پیدا ہوتے ہیں کہ یہ دو قائموں کے مساوی ہوتے ہیں، حالانکہ نہ یہاں مثلث ہوتا ہے اور نہ اس کے زاویے، یہاں یہ کہنا درست نہ ہوگا کہ فلاسفہ کے نزدیک یہ بات طے شدہ ہے کہ خود اپنی ذات کا ہمیں علم جو ہوتا ہے، وہ خود ہماری ذات ہی ہوتی ہے، یعنی کسی امر زائد اور صورت علمیہ کے توسط سے یہ علم نہیں ہوتا، اور جب یہ مسلم ہے تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ اپنی حقیقت کا علم ہمارے سامنے ہمیشہ حاضر رہتا ہے اور جب یہ ہے تو پھر اپنی اپنی ذاتوں کے صفات و لوازم کا علم بھی ہم میں ہر ایک کو ہر وقت ہونا چاہیے، اور ان آثار کا بھی جو ہمارے صفات و لوازم کے آثار ہیں، مثلاً نفس کی قوتیں اور اس کے تمام اقسام اور شعبے، ان سب کا علم ہمارے اندر ہمیشہ رہے، پھر منجملہ ان علوم کے یہ علم میں بھی ہم میں ہونا چاہیے کہ ہمارا نفس ناطقہ

(روح) بدن سے مستغنی اور بے نیاز ہے اور یہ کہ نفس کا قدیم ہونا محال ہے، نیز اس کا فاسد و خراب ہونا، یعنی گلنا سڑنا وغیرہ ممنوع ہے، خلاصہ یہ ہے کہ اس کلیہ کو مان لینے کے بعد ناگزیر ہو جاتا ہے، کہ گزشتہ بالا تمام امور کا علم ہمیں بغیر کسی فکر و نظر، غور و استدلال کے بدیہی طور پر حاصل رہے، یہ شبہ اس لیے غلط ہے، کہ دراصل لوازم کی دو قسمیں ہوتی ہیں، ایک اعتباری لوازم ہوتے ہیں اور دوسرے غیر اعتباری، اعتباری لوازم کے یہ معنی ہیں کہ جن کا ثبوت بجز ذہن کے اور کہیں نہ ہو، یعنی جب عقل ان کا اعتبار کرے، تب وہ ذہن میں موجود ہوں، مثلاً نفس کا بالذات قائم ہونا، محل اور موضوع سے مجرد اور پاک ہونا، اس کا ممکن اور نوزائیدہ وحادث ہونا، بدن کے بگڑنے اور برباد ہونے کے بعد بھی اس کا باقی رہنا، کیونکہ ان میں بعض صفات مثلاً بے نیاز و غنی ہونا، مادہ سے مجرد ہونا، یہ تمام امور کیا ہیں صرف منفی اور سلبی امور ہیں، اور اگر سلبی و منفی امور کو بھی اشیاء کے لیے ثابت کیا جائے تو ایک شے کے لیے غیر محدود صفات ثابت ہوں گے، کیونکہ منفی اور سلبی صفات ہر شے میں غیر متناہی نکل سکتے ہیں، اور ایک دفع ہی نہیں، بلکہ جتنی دفع چاہو، ان منفی صفات کو کسی شے واحد کے لیے جب جی چاہے ثابت کر سکتے ہو، پھر ان کے لیے اسی طرح غیر متناہی اسباب و علل کی بھی ضرورت ہوگی، اور بعض صفات مثلاً امکان و حدوث بقا وغیرہ ان کا حال یہ ہے کہ اگر ان کو خارج میں ثابت کیا جائے گا، تو دہرا دہرا کر یہ ثابت ہوتے چلے جائیں گے، اور اس کے بعد تسلسل کی راہ پر یہ پڑ جائیں گے، مثلاً اگر حدوث کو خارج میں ثابت کرو گے، تو اس حدوث کے لیے پھر حدوث ثابت ہوگا، تا اینکہ یہ سلسلہ لامتناہی حدود تک پھیلتا چلا جائے گا یہی قصہ بقا میں بھی پیدا ہوتا ہے، پس معلوم ہوا کہ ان صفات کا وجود خارج میں نہیں ہے، اور جب ایسا ہے، تو شے کی ذات ان صفات کے تحقق کی علت نہ ہوگی، اس کے بعد ذات کے علم سے ان صفات کے جاننے کا ضروری و لازم ہونا غیر ضروری ہو جاتا ہے، البتہ جب عقل ان صفات کا اعتبار کرے گی اس وقت ذات کو ان کی علت بھی قرار دیگی اور وہ بھی ہمیشہ نہیں، بلکہ اس وقت جب عقل اسی کے ساتھ درمیان کے تمام

واسطوں کا بھی اعتبار کرے اور بلاشبہہ یہ بات قرین صواب ہے کہ اسی صورت میں اگر خود ذات نفس کا علم اور درمیانی واسطوں کے علم حاصل ہو جائے تو اس وقت پھر ان کے لوازم کا علم بھی ناگزیر ہو جائے گا یہ تو نفس کے اعتباری لوازم کا حال تھا، لیکن اس کے غیر اعتباری لوازم، مثلاً نفس کے یہ صفات یعنی قدرت شوق ارادہ ادراک لذت والم الغرض نفس کے وہ سارے وجدانی صفات جو اس میں بغیر کسی فرض واعتبار کے پائے جاتے ہیں، تو اس میں کیا شبہہ ہے، کہ جس کسی کو اپنی ذات کا علم حاصل ہو گا، وہ ان صفات اور ان کے سارے آثار، ان کے تمام مختلف شعبوں، ان کے ذاتی توابع، اور دوسرے فطری خدام جو نفس کی فوج ہیں، ان سب کو بھی ضرور جان لے گا، اور ان کا وہ عالم ہو گا، لیکن دنیا میں زیادہ تر اسی قسم کے آدمی پائے جاتے ہیں، جنھیں اپنے نفس کے سامنے حضور تام حاصل نہیں ہوتا، بلکہ بیرونی امور اور خارجی تعلقات میں وہ اس طرح الجھے رہتے ہیں اور حواس کے احساسات میں اس طرح ڈوبے رہتے ہیں، دنیاوی مشاغل اس طرح ہاتھ پاؤں مارتے رہتے ہیں، کہ ان کو خود اپنی ذات کی طرف توجہ کرنے کا موقع بہت کم ملتا ہے اور یہ باتیں ان کو اپنے نفس اور اس کے صفات کے مطالعے سے روکے رہتی ہیں، ان پر اپنی حقیقت کی حقیقی حالت منکشف ہونے نہیں پاتی، اس قسم کے لوگوں کو اپنی ذات کا علم وادراک اگر ہوتا بھی ہے، تو نہایت ضعیف قسم کا ادراک ہوتا ہے وہ اس کی طرف متوجہ بھی ہوتے ہیں، تو نہایت سرسری توجہ کے ساتھ تھوڑی دیر کے لیے، اسی وجہ سے وہ نفس کے خصوصی صفات وآثار سے ناواقف رہ جاتے ہیں، اور جو آثار وکیفیات نفس سے ظاہر ہوتے ہیں ان سے غافل رہتے ہیں، ان کے سامنے ان کا نفس نہایت غیر مکمل صورت میں پیش ہوتا ہے، وہ اس کو کے اور بدن کے اس تعلق کو نہایت سخت پاتے ہیں، اور یہ کہ بدن کے اس تعلق کا نفس ان کے خیال میں بہت حریص نظر آتا ہے گویا جس چیز کو وہ چاہتا ہے، اس کا وجود انتہائی ضعف اور کمزوری کا شکار ہے، بہر حال ان لوگوں کو

خود اپنی ذات کا جو علم ہوتا ہے، اگرچہ وہ بھی ان کی ذات کا عین ہوتا ہے، لیکن یہ علم غائت ضعف اور انتہائی خفا کی صورت میں ہوتا ہے، اسی لیے دراصل یہ لوگ اپنے نفس سے غافل، اور اس کے لوازم و خواص و آثار سے جاہل ہوتے ہیں، لیکن جن کے نفوس روشن، قوی ہوتے ہیں، اور اپنے قویٰ اور جو فوج فطرت سے ان طاقتوں کی شکل میں انھیں عطا ہوئی ہیں، اس پر یہ غالب ہوتے ہیں، اور سب کو اپنے قابو میں رکھتے ہیں، اس قسم کے حضرات سے نہ ان کی ذات پوشیدہ رہتی ہے، نہ ذات کے صفات نہ اس کی قوتیں، نہ اس کے افواج، بلکہ جس طرح وہ اپنی ذات کو اپنے سامنے حاضر پاتے ہیں اور اس کا مشاہدہ کرتے ہیں اسی طرح ان کو اپنی ذات کے توابع کا بھی مشاہدہ ذات کی مشاہدے کے ضمن میں ہوتا ہے، الغرض وہ تمام امور جو ان کی ذات سے نسبت رکھتے ہیں، اور اس کی طرف منسوب ہیں، وہ سب پر حاضر و ناظر رہتے ہیں، جیسا کہ عنقریب اس کی تفصیل بھی آتی ہے، تم اس کا انتظار کرو،

فصل "عنصری علت اور اس کے اقسام کے بیان میں"

کسی شے کا عنصر وہ امر قرار پاتا ہے، جس میں اس شے کے وجود کی قوت و استعداد ہو، اب خواہ یہ استعداد تنہا اس میں ہو یا کسی غیر کی شرکت کے ساتھ ہو، پھر پہلی صورت میں وہ کسی تغیر و انقلاب کے ساتھ عنصر ہوتا ہے، اور کبھی بغیر اس کے ہوتا ہے دوسری صورت کی مثال تختی ہے، کہ کتابت کے لحاظ سے وہ عنصر ہے، پہلی صورت میں جو تغیر و انقلاب ہوتا ہے وہ کبھی تو کسی حال کے اضافے سے ہوتا ہے، مثلاً موم کسی مورت یا صنم یا بچے یا آدمی کا عنصر ہو کہ اسی عنصر کی حالت ان شکلوں میں کسی حرکت کے عارض ہونے سے بدلتی رہتی ہے، خواہ یہ حرکت مکانی ہو، یا مقداری ہو، یعنی اس میں ہو یا کم میں ہو یا اس کے سوا کسی اور مقولہ میں، یہ اضافہ کی صورت تھی، کبھی عنصر میں کسی چیز کی کمی ہو جاتی ہے مثلاً سفید چیز سیاہ کے اعتبار سے اگر عنصر ہو، کبھی تغیر عنصر کی جوہر ذات میں ہوتا ہے،

پھر کمی اور نقص والا تغیر ہو، مثلاً تخت کے اعتبار سے لکڑی کے عنصر ہونے کی جو نوعیت ہے، کیونکہ ظاہر ہے کہ تراش و خراش کی وجہ سے لکڑی میں کچھ نہ کچھ کمی ضروری پیدا ہوتی ہے، اور یہ کمی لکڑی کی جوہر ذات میں ہوتی ہے کبھی تغیر بجائے کمی کے زیادتی اور اضافے سے ہوتی ہے، مثلاً حیوان کے اعتبار سے منی کے عنصر ہونے کی جو حالت ہے کہ منی کی جوہر ذات میں جوہری کمالات کا اضافہ ہوتا رہتا ہے تا اینکہ حیوانیت کے درجے تک وہ پہنچ جائے اگرچہ یہ ترقی صورتوں کے رد و بدل سے ہوتی رہتی ہے، رہی عنصر کی دوسری صورت یعنی تنہا نہیں بلکہ دوسرے کے ساتھ مل کر عنصر ہو، تو اس کی بھی چند صورتیں ہوتی ہیں، کبھی استحالہ (یعنی ایک حال کو چھوڑ کر دوسرے حال کو اختیار کرنا) رنگ میں ہوتا ہے، مثلاً معجون کے لیے ہڑ کا عنصر ہونا، یا استحالہ کے رنگ میں نہ ہو، مثلاً مکان و عمارت کے لیے لکڑی اور پتھر کا عنصر ہونا، عدد کی اکائیاں بھی اسی قسم کے نیچے مندرج ہیں پھر عنصر کبھی تو سب کے اعتبار سے عنصر ہوتا ہے، مثلاً ہیولیٰ اولیٰ کی جو حالت ہے، اور کبھی سب نہیں بلکہ چند امور کے حساب سے عنصر ہوتا ہے، مثلاً سرکہ اور شراب، شربت انگور کے اعتبار سے انگور کے رس کی جو حالت ہے، میں ابتدا میں یہ ذکر کر چکا ہوں کہ عنصر اول کے لیے ضروری ہے کہ اس میں صورت کا کوئی پہلو نہ پایا جائے، بلکہ خود اپنی ذات کے اعتبار سے عنصر اول صرف قوت و فاقہ اور محض استعداد و صلاحیت رہتا ہے اس کے بعد اب یہ کوئی نہیں کہہ سکتا کہ "سب کے اعتبار سے عنصر ہونا" جو تم نے کہا اس سے کیا مراد ہے، اگر "سب" میں فلکی اور عنصری ہر قسم کی صورتیں داخل ہیں، تو پھر یہ بات تو کسی اولی ہیولوں اور ابتدائی مادوں میں نہیں پائی جاتی، اس لیے کہ عناصر کا ہیولیٰ فلک کی صورت کو قبول نہیں کرتا اور کسی فلک کا کوئی ہیولیٰ بجز خاص فلکی صورت کے اور کسی صورت کو قبول نہیں کر سکتا، اور اگر "سب" سے مراد تمام عنصری صورتیں ہیں تو پھر بجز اس ہیولیٰ کے جو عناصر میں مشترک ہے اور کسی پر وہ صادق نہیں آتا، بہر حال اس "سب" میں تخصیص کی ضرورت ہے، یہ اعتراض اس لیے غلط ہے، کہ میں اس شق کو تسلیم کرتا ہوں جس کا ذکر پہلے کیا گیا (یعنی جس میں فلکی و عنصری تمام صورتیں داخل ہیں) اور اس کے بعد بھی تعریف پر

اعتراض نہیں ہو سکتا، جس کی وجہ یہ ہے کہ ہیولیٰ اولیٰ کی خود اپنی ذات بحیثیت اپنی ذات کے دراصل کسی صورت کے بھی قبول کرنے سے انکار نہیں کرتی اور یہ جو بعض صورتوں کے ساتھ پھر اس کو جو خصوصیت معلوم ہوتی ہے، یہ خصوصیت اس کی ذات کا اقتضا نہیں ہے، بلکہ یہ بات بیرونی موثرات کا نتیجہ ہے، کیونکہ ہیولیٰ اولیٰ میں تو کسی قسم کی ایسی فعلیت ہوتی ہی نہیں جو اس کو کسی سے کسی کے مقابلے میں تخصیص عطا کر سکے، بلکہ واقعہ یہ ہے، کہ تمام مذکورۂ بالا اقسام عنصر کے سبب کا حال یہی ہے، کہ وہ اپنی ذات کی حد تک ہر شے کی صورت سے نادار اور ہر حقیقت سے معرا ہوتا ہے، اور اس اعتبار سے عنصر میں دراصل صرف ایسا ابہام و اطلاق ہوتا ہے جس میں کسی قسم کا تحصل نہیں ہوتا، گویا عنصر اپنے عنصر ہونے کی رو سے خواہ کسی درجے میں ہو، یعنی اس پہلے درجے میں ہو، جس میں کسی قسم کی تخصیص سے اسے لگاؤ نہیں ہوتا، یا دوسرے درجے میں ہو جس میں خصوصیت کے اضافہ کا اعتبار اس کے ساتھ شامل کیا جاتا ہے، بہر حال عنصر ان درجات میں سے کسی درجے میں بھی ہو، وہ دراصل وہی عنصر اول رہتا ہے، جو تمام کوتاہیوں، اور نقائص کا سرچشمہ ہے، ٹھیک جس طرح قیومی وجود حقیقی خود اپنی ذات سے کمالات کا منبع اور فیض وجود کا سرچشمہ ہے، گویا جس طرح ہر وہ چیز جو مبدء حق سے جس درجہ قریب ہوگی اسی حد تک وہ صورت داری میں طاقتور اور شدید ہوگی، اور کمال و فعلیت میں پر زور ہوگی، اور جو مبدء حق سے جس درجہ بعید ہوگا وہ فعلیت میں کمزور، اور کمال و قوت میں ناقص و بے مایہ ہوگا اسی طرح ہیولیٰ اولیٰ بالکل دوسرے کنارے پر واقع ہے، جس کا حال وجود قیومی کے بالعکس ہے، اسی لیے نبوی رموز اور ناموسی اشاروں میں اس کی تعبیر ھاویہ (عمیق خندق)، ظلمہ (تاریکی) خلاء، فضاء، اسفل السافلین (نیچوں میں سب سے زیادہ نیچا) وغیرہ ان الفاظ سے کی جاتی ہے، جن سے اس کی پستی اور خست کا اظہار ہوتا ہے،

فصل "عنصری علتوں کے القاب"

یہ جاننے کی چیز ہے، کہ اشیاء کے جو نام رکھے جاتے ہیں یا ان کے لیے جو الفاظ بنائے جاتے ہیں، اس کی مختلف صورتیں ہوتی ہیں کبھی یہ کام ان اشیا کی ذاتوں اور ماہیتوں کو پیش نظر رکھ کر کیا جاتا ہے، اور کبھی اشیا کے عوارض اور ان کی نسبتوں کو سامنے رکھنے کے بعد اسماء وضع کئے جاتے ہیں پہلی بات کی مثال انسان ہے اور دوسری کی کاتب۔ اور کبھی شے کی خود ذات کے لیے لفظ وضع نہیں کیا جاتا اور اس کی مثال نفس انسانی کی حقیقت ہے، کہ اس کی خود جوہر ذات کا کوئی نام نہیں رکھا گیا ہے، اور یہ جو نفس کا لفظ ہے، یہ اس نسبت کو پیش نظر رکھ کر مقرر کیا گیا ہے، جو نفس کو بدن کے ساتھ ہے، اور یہ کہ بدن کو چونکہ وہی حرکت دیتا ہے، اور اس کی تربیت پرداخت بھی نفس ہی کے متعلق ہے، الغرض نفس کا نفس ہونا یہ ایسی بات نہیں ہے، جیسے انسان کا انسان ہونا ہے، اور زید کا زید ہونا ہے، البتہ اگر نفس کے لفظ سے کچھ اور مراد لیا جائے یعنی مطلق ذات تو اس وقت یہ ایک عام عقلی مفہوم کا اسم ہوگا، نہ کہ کسی مخصوص ماہیت کا، بہر حال گزشتہ بالا بیان سے یہ مسئلہ ثابت ہوا کہ چند ایسے حقائق بھی ہیں، جن کے لیے کوئی خاص لفظ خود ان کی خاص ذات کو پیش نظر رکھ کر مقرر نہیں کیا گیا ہے، بلکہ اس میں کسی خارجی اور عرضی امر کو ملحوظ رکھا جاتا ہے، اسی قبیلے کی چیز "عنصری جوہر" ہے کہ اس کے لیے بھی خاص اس کی ذات کی نقطۂ نظر سے کوئی لفظ نہیں پایا جاتا، بلکہ زائد حیثیتوں کی بنیاد پر اس کے لیے الفاظ بولے جاتے ہیں، مثلاً اس بنیاد پر کہ وہ ایک بالقوۃ استعدادی حقیقت ہے اس کا نام ہیولیٰ ہے، اور اس لحاظ سے کہ وہ بالفعل صورت کے ساتھ موصوف اور اس کا حامل ہے، اس کا نام موضوع ہے، اور اس لفظ میں وہ موضوع بھی شریک ہے جو محمول کا مقابل اور قضیہ کا جزء ہے، گویا اس میں اور جوہر کی تعریف میں موضوع کا جو لفظ جزء ہے، دونوں میں موضوع کا یہ لفظ لفظی اشتراک کے طور پر مشترک ہے، اور اس لحاظ سے کہ یہی "جوہر عنصری"

صورتوں میں مشترک ہے، اس کا نام مادہ ہے ور طینت ہے،
اور اس اعتبار سے کہ تجزیہ و تحلیل کے بعد جسم کی آخری انتہا
اسی پر ہوتی ہے، اس کا نام اسطقس ہے، کیونکہ اسطقس مرکب کے اجزاء کے بسیط
ترین جزء کو کہتے ہیں اور اس لحاظ سے کہ ترکیب کی ابتداء اسی سے ہوتی ہے
اس کو عنصر کہتے ہیں، اور اس اعتبار سے کہ مرکب جسم میں جو مبادی داخل ہوتے
ہیں، ان میں سے ایک یہ بھی ہے، اس کا نام رکن ہے، بعض اوقات ان
اصطلاحات کے باہمی امتیازات سے قطع نظر بھی کر لیا جاتا ہے، مثلاً فلک میں
بھی چونکہ ایک قابل جزء پایا جاتا ہے، اس لیے اس کو بھی ہیولیٰ کہہ دیتے ہیں
حالانکہ فلک کا یہ ایسا قابل جزء ہے جو ہمیشہ بالفعل صورت سے متصف ہوتا
ہے، اسی طرح فلک کے اس جزء کو کبھی مادہ بھی کہہ دیتے ہیں، حالانکہ افلاک میں سے
ہر فلک کا مادہ خاص کر کے اسی فلک کے ساتھ مخصوص ہوتا ہے، اگرچہ اس
اطلاقی بے پروائی کے متعلق کچھ عذر بھی پیش کیا جا سکتا ہے، مثلاً پہلی بات کے
متعلق کہہ سکتے ہیں کہ فلکی ہیولیٰ کا ہمیشہ صورت کے ساتھ متصف ہونا یہ اس کے
قابل کی ذات کا اقتضا، نہیں ہے، بلکہ فعّالہ اور کارفرما اسباب کا نتیجہ ہے، گویا
اس کا مطلب یہ ہوا کہ خود اپنی ذات کی حد تک تو فلک کا ہیولیٰ بھی صورت سے
خالی ہی ہوتا ہے، دوسری بات کے متعلق یہ کہا سکتا ہے، کہ فلکی مادوں میں نوعی
یا شخصی طور پر جو تعدد نہیں ہے، تو یہ اس وجہ سے نہیں ہے کہ ان مادوں کو خود
اپنی ذات کی رو سے قطع نظر از صورت کسی قسم کا تحصل اور بود و نمود حاصل ہے
کیونکہ مادے کو اپنی ذات کی حیثیت سے ظاہر ہے کہ کسی قسم کا تحصل اور بود و
نمود نہیں ہوتا، بلکہ نفس اپنی ذات کی حیثیت سے وہ نرا ابہام اور صرف اطلاق
ہوتا ہے، ورنہ خود اپنی ذات کے اعتبار سے اس کے لیے مبادی ہوتے جو ذاتی
فصول کا کام دیتے ہوں حالانکہ یہ محال ہے، جیسا کہ ہیولیٰ کے مباحث میں اس مسئلے کی
تفصیل بیان کی جائے گی، بس سچی بات یہی ہے، کہ فلکی مادوں میں جو تعدد و تکثر
پایا جاتا ہے، یہ دراصل ان صوری اسباب کا نتیجہ ہے، جو بذات خود تحصل یافتہ
اور بالفعل موجود ہوتے ہیں اور چونکہ مادوں کے ساتھ ان صورتوں کو ایک

خاص قسم کا اتحاد ہوتا ہے، جو حقیقی اور ذاتی فصلوں کے مبادی ہوتے ہیں اس لیے قطع نظر از صورت خود بھی ان مادوں میں ایک طرح کی وحدت پائی جاتی ہے، ایک اعتبار سے یہ وحدت جنسی ہوتی ہے اور ایک اعتبار سے شخصی، یعنی بشرط شئے اور بشرط لا شئے ان دو مختلف اعتباروں سے دو مختلف قسم کی وحدتوں کا انتساب اُن فلکی مادوں کی طرف ہوتا ہے۔

فصل

ہیولٰی میں صورت کا شوق (کشش) جو پایا جاتا ہے، اس شوق کے حالات اس فصل میں بیان کئے جائیں گے، ہیولٰی میں صورت کے اس شوق وکشش کو قدیم حکماء نے ثابت کیا ہے، جیسا کہ ان سے لوگ روایت کرتے ہیں خود مجھے ان کے بقایا اور آثار اور ان کے فکری نتائج سے جو باتیں معلوم ہوئی ہیں، وہ اس پر بداہتہً دلالت کرتی ہیں کہ ان کے رموز اور اسرار کی بنیاد صرف اٹکل، اور محض تخمینہ وگمان پر قائم نہیں ہے اور نہ یہ باتیں وہ فقط ظن یا تخیل کی بنا پر کرتے تھے، جس میں ان کو خود کسی قسم کا یقین حاصل نہ تھا بلکہ میرے نزدیک ان کے مسائل نورانی مکاشفات اور یقینی دلائل پر قائم تھے، وہ ان چیزوں کو اپنے باطن کی صفائی اور ان ریاضتوں اور محنتوں کے بعد حاصل کرتے تھے، جو ان کے دلوں کو پاک کرتے تھے، اور ان کے ضمیر کو ان تمام آلائشوں وکدورتوں سے صاف کرتے تھے، جو انسانی عقول کو مکدر اور تاریک کرتے ہیں اس کی وجہ سے ان کے ذہن روشن اور دھل جاتے تھے، ان کے باطنی اسرار لطیف ہوجاتے تھے، ان کے دل کے آئینے کا صیقل ہوجاتا تھا، اور حق کا ایک بڑا حصہ ان کی نظرت کے سامنے بے حجاب ہوجاتا تھا اور جو واقعی حالات ہیں ان پر ظاہر ہوجاتے، پھر جن لوگوں میں وہ استعداد وصلاحیت پاتے تھے ان کے سامنے گفتگو کے ذریعے سے اپنے معلومات کا کچھ حصہ ظاہر کرتے تھے، اور اس قسم کے مقامات میں ان کا یہ عام رویہ اور طریقہ تھا لیکن فلسفے کی تحریف اور اس کے حاصل کرنے کی جو صحیح راہ تھی اس کے بدل جانے اور ہر گھر میں داخل ہونے کا جو دروازہ تھا، اس کے بند ہوجانے، نیز اصل علم کو خطابت یعظ وغیرہ چیزوں کے ساتھ گڈمڈ کر دینے، اور علم کو صرف نفسانی اغراض کی تکمیل کا

ذریعہ بنانے، اور محض دنیاوی ریاست اور سربلندی کو نصب العین قرار دینے کے بعد جس کا سلسلہ اس وقت تک جاری ہے، جو لوگ تباہی کے اس عہد کے بعد پیدا ہوئے، انھوں نے ان قدیم حکما کی باتوں پر اعتراض کرنا شروع کیا، انھوں نے ان کی اس قسم کے مسائل کو محض ایسا مجاز و استعارہ قرار دیا جس میں اصل حقیقت شریک نہیں، اور واقعات سے اس کو کوئی تعلق نہیں، متاخرین میں یہ بات ان دو وجہوں میں سے کسی ایک وجہ سے پیدا ہوئی یعنی ان نکتہ چیں معترضوں کو اسی پر اعتماد نہ تھا کہ یہ باتیں ایسے جلیل القدر بزرگوں سے واقعی منقول ہیں یا ان معترضوں کو ان بزرگوں کی علمی بلندی اور کمال کا صحیح اندازہ نہ ہوسکا، اور اسی وجہ سے جو دنیا کی پست لذتوں میں غرق ہیں، اور اس کی خواہشوں میں سرگرداں ہیں ان کی رسائی ان لوگوں کے بلند مقامات تک نہ ہوسکی، جو دنیاوی آلائشوں سے پاک ہو کر اپنی ذہنی اور قلبی صفائی کی بنیاد پر وہاں تک پہنچے تھے، یہ تو اصل وجہ ہے، باقی ان معترضوں نے خاص کر کے ہیولیٰ کے اس شوق کے متعلق جو اعتراض کیا ہے کہ یہ شوق ہیولیٰ میں جو پایا جاتا ہے، وہ نفسانی ہے یا طبعی، پہلی شق کا باطل ہونا تو ظاہر ہی ہے، رہی دوسری شق سو وہ بھی صحیح نہیں ہوسکتی کیونکہ یہ شوق یا تو کسی معین و مخصوص صورت کا ہوگا، یا مطلق صورت کا، پہلا احتمال اس لئے غلط ہے کہ اس کے معنی یہ ہوئے کہ ہیولیٰ اسی خاص صورت کی جانب طبعاً متحرک ہوگا، جس کا دوسرا مطلب یہ ہوا کہ اس مخصوص صورت کے سوا اور دوسری صورتوں کی جانب ہیولیٰ کی حرکت طبعی نہیں بلکہ قسری یعنی بیرونی اسباب کا نتیجہ ہوگی اور یہ خلاف مفروض ہے رہا دوسرا احتمال سو اس لیے غلط ہے کہ مادہ کبھی صورت سے خالی نہیں ہوسکتا جیسا کہ آگے بیان آئے گا اور شوق ظاہر ہے کہ اسی چیز کا ہوتا ہے، جو حاصل نہ ہو، پس ثابت ہوا کہ ہیولیٰ کے شوق کا افسانہ ایک مہمل اور ناقابل فہم بات ہے،

تعاقب اور بحث کی تنقیح۔

گزشتہ بالا اعتراض وہ ہے، جسے مباحث مشرقیہ کے مولف نے شیخ رئیس کی کتاب شفاء کی اس عبارت سے

مستنبط کیا ہے شیخ کا قول یہ ہے،

کبھی ہیولیٰ کے متعلق بیان کیا جاتا ہے کہ اس کے اندر صورت کا شوق اور اس کی کشش پائی جاتی ہے، کہتے ہیں کہ یہ شوق اسی قسم کا ہے جیسا کہ مادہ میں نر کا شوق ہوتا ہے گویا ہیولیٰ کو مادہ سے اور صورت کو نر سے تشبیہ دیتے ہیں، لیکن یہ ایسی بات ہے جو میری سمجھ میں نہیں آئی کیونکہ نفسانی شوق کا ہیولیٰ میں نہ ہونا ظاہر ہے کہ اس میں کسی کو کیا اختلاف ہو سکتا ہے، باقی طبعی اور تسخیری شوق جو کسی شے میں بطور خود چل پڑنے کے ابھرتا ہے، مثلاً پتھر کا نشیبی جہت کی طرف اس لیے چل پڑنا، تاکہ اپنے ایک نقص کا ازالہ طبعی مکان میں پہنچ کر کرے، تو یہ بات بھی اس مقام پر دور از قیاس معلوم ہوتی ہے، یہ بات اس وقت ہو سکتی تھی جب ہیولیٰ کا تمام صورتوں سے خالی ہونا ممکن ہوتا کہ ایسی صورت میں ہو سکتا تھا کہ ہیولیٰ صورت کا مشتاق ہوتا، یا یہی ہوتا کہ کسی خاص صورت کے ساتھ رہتے رہتے ہیولیٰ اکتا جاتا، یا اس میں قناعت کا مادہ نہ ہوتا یعنی نوعی طور پر جس صورت سے اس کی تکمیل ہوتی وہ ہیولیٰ کے لیے کافی نہ ہوتی اور باوجود اس کے ہیولیٰ کسی دوسری صورت کے حاصل کرنے کے لیے خود تحرک پذیر ہوتا جس طرح پتھر اپنے طبعی مکان کے حاصل کرنے میں خود حرکت کرتا ہے، لیکن یہ اس پر مبنی ہے کہ ہیولیٰ میں قوت محرکہ بطور خود ہوتی، مگر ظاہر ہے کہ ہیولیٰ کسی زمانہ میں بھی ہر قسم کی صورتوں سے خالی نہیں ہو سکتا اور نہ اس میں اس بات کی گنجائش ہے کہ کہا جائے کہ وہ حاصل شدہ صورت سے اکتا گیا ہے، اس لیے اس صورت کو چھوڑنا چاہتا ہے، کیونکہ اگر اس صورت کا حصول اس کے اکتانے کا سبب ہے یعنی خود یہ حصول ہی اکتانے کی وجہ ہے، تو پھر اس کا مطلب یہ ہوا کہ اس صورت کا ہیولیٰ مشتاق بھی نہ تھا، اور اگر یہ اکتانا اس لیے ہے کہ ایک صورت کے ساتھ رہتے ہوئے مدت گزر گئی، یعنی طول مدت وجہ ہے، تو معلوم ہوا کہ شوق بھی ایک عارضی امر تھا، اور ایک خاص وقت کے بعد اس میں پیدا ہوا

نہ کہ یہ شوق کوئی ایسی صفت ہے جس کا تعلق اس کے جوہر ذات سے ہے، اور اس صورت میں اس عارضی شوق کی پیدائش کے لیے کسی سبب کی ضرورت ہوگی، اور اس سبب کے متعلق یہ نہیں کہا جا سکتا کہ حاصل شدہ صورت اس کے لیے کافی نہیں ہے اور وہ اس پر قانع نہیں ہے، بلکہ ضرور ہے کہ وہ اس کا مشتاق ہو، ورنہ لازم آئے گا کہ دو باتیں جو باہم ایک دوسرے کی ضد ہیں وہ ایک جگہ اکٹھی ہو کر پائی جائیں جو ظاہر ہے کہ محال ہے، اور ایسے محال کے متعلق یہ کہا جا سکتا ہے کہ نفسانی اشتیاق کی بنیاد پر کوئی چیز اس میں مبتلا ہو جائے، مگر تسخیری اور طبعی اشتیاق میں اس کی گنجائش نہیں اس لیے کہ تسخیری اشتیاق کے ذریعے سے جو حرکت ہوتی ہے وہ اس غایت اور مقصد کی طرف جس کا شوق اس طبیعت میں ہوتا ہے، اس مقصد کے حصول سے اپنی تکمیل کرنا چاہتی ہے اور ظاہر ہے، فطری غایات، اور طبعی مقاصد میں تبدیلی نہیں ہو سکتی، ماسوا اس کے سوال یہ ہے کہ آخر ہیولیٰ کی صورت کی طرف حرکت کرنے کی شکل ہی کیا ہے، کیونکہ ہیولیٰ پر جو صورت بھی طاری ہوتی ہے، قاعدہ یہ ہے کہ جس سبب کی وجہ سے یہ صورت طاری ہوتی ہے، یہی سبب اس صورت کو باطل کر دیتا ہے جو نئی صورت کے طاری ہونے کے وقت ہیولیٰ میں موجود تھی، یہ نہیں ہوتا کہ اس جدید صورت کو ہیولیٰ خود حرکت کر کے حاصل کرتا ہے، یہ لوگ جو ہیولیٰ میں اس شوق کو ثابت کرتے ہیں، اگر یہ شوق اس صورت کی طرف نہ ثابت کرتے جس سے ہیولیٰ کی تقویم ہوتی ہے، یعنی جو اس کے اوّلی کمالات میں سے ہے، بلکہ بجائے اس صورت کے ثانوی کمالات جن صورتوں سے حاصل ہوتے ہیں ان کی طرف اس شوق کو منسوب کرتے تو اس وقت بھی اس شوق کا سمجھنا دشوار تھا، پھر جب اسی مقوم صورت کی طرف اس شوق کو ثابت کرتے ہیں ظاہر ہے کہ اس کا قابل فہم ہونا کتنی مشکل ہے، یہی وجوہ ہیں جن کی وجہ سے اس "نظریے" کے سمجھنے میں دشواریاں پیش آ رہی ہیں، جو بجائے فلاسفہ کے صوفیوں کے کلام سے زیادہ مشابہ ہے

ہو سکتا ہے، کہ میرے سوا کسی اور کی سمجھ میں ان کی یہ بات آئی ہو، اور جیسا کہ سمجھنا چاہئے، انھوں نے اس طرح اس کو سمجھا ہو، چاہئے کہ اس مسئلے کے حل میں ان ہی کی طرف رجوع کیا جائے ہاں! اگر بجائے مطلق ''ہیولیٰ'' کے یہ لوگ خاص اس ''ہیولیٰ'' کے متعلق اس حکم کو ثابت کرتے، جو طبعی صورت کے ذریعے سے اپنے کو مکمل کرتا ہے، اس بنیاد پر یہ کہا جا سکتا تھا کہ جس صورت میں اپنے کمالات کے حصول کا میلان ہوتا ہے، اس پر یہ بات صادق آسکتی ہے، مثلاً زمین میں نیچے جانے کا، یا آگ میں اوپر چڑھنے کا جو میلان ہے (اسی میلان کو شوق سے تعبیر کیا گیا ہے، اگر ان کی مراد یہ ہوتی تو) اس وقت اس کلام کی تصحیح کی ایک شکل نکل آتی، اگرچہ اس وقت بھی اس کا مآل کار یہ ہوتا کہ قوت فاعلہ کا شوق اس میں ہوتا ہے، بہر حال مطلقاً ''ہیولیٰ'' کے متعلق یہ بات میری سمجھ میں بالکل نہیں آئی۔

شیخ رئیس کے بجنسہٖ الفاظ جو نقل کئے گئے وہ ختم ہوئے، چونکہ خاص اپنا مسلک ان مقامات میں ایک خاص قسم کا ہے، یعنی علوم میں جو لوگ میرے بزرگ اور بڑے ہیں، اور حقائقِ معرفت میں جنھیں میں سند خیال کرتا ہوں، روحانی، آبا، اور عقلانی اجداد اپنا ان کو سمجھتا ہوں، جن کا شمار، قدسی عقول، اور عالی نفوس کے گروہ میں کیا جاتا ہے میرا طریقہ یہ ہے کہ ان امور کو میں بھی سربمہر ہی رہنے دیتا ہوں، جن کے متعلق شیخ رئیس (اللہ تعالیٰ دونوں نشاتو یعنی عقلیہ اور مثالیہ میں ان کی قدر و منزلت کو عظمت عطا فرمائے، اور دونوں درجوں یعنی علمی و عملی میں ان کی شان کو رفعت بخشی جائے) جیسے لوگ اپنی نارسائی کا اعتراف کرتے ہوں، اور اس کے سمجھنے میں دشواری محسوس کرتے ہوں، بلکہ ایسے مواقع جہاں اس قسم کے بزرگوں نے خاموشی اختیار کی ہو میں بھی چپ ہی رہنا زیادہ مناسب خیال کرتا ہوں، کیونکہ یہاں نارسائی کا اقرار ہی زیادہ سزاوار ہے اگرچہ بات میرے سامنے بالکل واضح اور کھلی ہوئی ہے اسی بنیاد پر

میں خاموش ہی تھا، لیکن ہوا یہ کہ میرے بعض دینی احباب، جو یقین وحق کی تلاش میں میرے ہم سفر اور ساتھی ہیں انھوں نے مجھ پر شدت کے ساتھ اصرار شروع کیا، کہ اولیاء اللہ میں سے جو اکابر عارفین اور حکماء گزرے ہیں، وہ ہیولانی جوہر میں جس شوق اور کشش کو ثابت کرتے ہیں ان کو جس طرح میں سمجھتا ہوں بیان ہی کردوں، اور اجمال کا جو نقاب اس مسئلے کے چہرے پر پڑا ہوا ہے، اسے اٹھا دوں، اور اسرار و رموز کے جن دفینوں کو ان بزرگوں نے چھپا دیا ہے اسے کھول دوں، خلاصہ یہ ہے کہ ان کے اجمال کی تفصیل کردوں اور یہ بات انھوں نے جو چھپائی ہے، کہ مادی قوت میں ایک طبعی لپک[1] اور انجذاب جو پایا جاتا ہے، اسے ظاہر کردوں، اصرار کی شدت، اور مطالبۂ تسکین کے انتہائی مظاہرہ نے مجھے مجبور کردیا کہ میں اس درخواست کی تعمیل کروں، پس اللہ کی تائید اور اس کی راہنمائی میں اب میں عرض کرتا ہوں مذکورۂ بالا مختلف فصلوں میں چند قاعدوں کا میں مسلسل ذکر کرتا چلا آیا ہوں، ضرورت ہے کہ اس مقام پر بھی اظہار مدعا سے پہلے بطور یاد دہانی کے تمہیدی حیثیت سے ان کا پھر ذکر کیا جائے پہلا قاعدہ وہ تھا جس کے متعلق میں نے کہا تھا کہ وجود ایک واحد عینی اور خارجی حقیقت ہے، یعنی وہ صرف ایک ذہنی مفہوم، اور ثانوی معقولات جیسی چیز نہیں ہے، جیسا کہ پچھلے لوگوں کا خیال ہے اور یہ کہ وجود کے افراد اور مراتب میں باہمی اختلاف ذات اور حقیقت کی تکمیل، یا فصلی یا عرضی امور کے اختلاف پر مبنی نہیں ہے، بلکہ یہ اختلاف صرف تقدم و تاخر آگے ہونے پیچھے ہونے اور کمال و نقص شدت و ضعف کا ثمرہ ہے، اور یہ کہ وجود کے کمالی صفات یعنی علم و قدرت ارادہ یہ اس کی ذات کے عین ہیں، کیونکہ وجود خود اپنی ذات اور محض اپنی اصل حقیقت کی بنیاد پر تمام وجودی کمالات کا سرچشمہ اور مبدء ہے اور اسی کا یہ نتیجہ ہے کہ جب کسی موجود میں وجود

---

[1] یہ مصنف کے لفظ توقان کا ترجمہ ہے، توقان دراصل جنس ذکور کی اس شدت خواہش کی تعبیر ہے، جو جنس اناث کے متعلق پائی جاتی ہے ۱۲

قوی ہوگا، تو اس کے تمام کمالی صفات بھی قوی ہوں گے، اور جب وجود کسی کا کمزور ہوگا، تو اس کے کمالی صفات بھی کمزور ہوں گے،

دوسرا قاعدہ یہ تھا کہ ہر ماہیت کی حقیقت بجز اس کے اس خاص وجود کے اور کچھ نہیں ہوتی جس کے ذریعے سے ماہیت طفیلی اور تبعی طور پر اس کے ضمن میں موجود ہو جاتی ہے، اور یہ کہ خارج میں جو چیز تحقق پذیر ہوتی اور علت وسبب سے جو چیز فائض ہوتی ہے، وہ صرف شے کا پیرایۂ وجود ہوتا ہے، باقی جو چیز ماہیت کے نام سے موسوم ہوتی ہے وہ دراصل بذات خود نہ تو واقع میں پائی جاتی ہے، اور نہ علت سے صادر ہوتی ہے بلکہ جو چیز حقیقی طور پر موجود اور سبب سے فائض ہوتی ہے، اس کے ساتھ چونکہ ماہیت کو ایک خاص قسم کا اتحاد ہوتا ہے، اس لیے اس کو بھی واقع میں موجود قرار دیا جاتا ہے، اور علت سے وہ بھی صادر شدہ سمجھی جاتی ہے، یعنی حکایت اور محکی عنہ آئینہ اور جو چیز آئینہ میں دیکھی جاتی ہے، ان دونوں میں جس قسم کا اتحاد ہے کچھ اسی قسم کا اتحاد ماہیت اور وجود میں ہوتا ہے، اس لیے وجود کے احکام ماہیت کے ساتھ متعلق ہو جاتے ہیں، کیونکہ ہر شے کی ماہیت صرف اس کی عقلی حکایت اور خارج میں جو چیز دیکھی جاتی ہے اس کے ذہنی شبیہ اور ظل وسایہ ہی کو تو کہتے ہیں، جیسا کہ یقینی دلائل کی روشنی میں اس کا تذکرہ پہلے کیا جا چکا ہے اور بتایا گیا تھا کہ عرفانی ذوقی مشاہدے کا یہی نتیجہ ہے۔

تیسرا قاعدہ یہ ہے، کہ مطلقاً وجود اپنی اصل ذات کی رو سے موثر اور معشوق ہے، اور اسی کے سب مشتاق ہیں، باقی بعض موجودات میں بہ ظاہر جو نقائص اور آفات نظر آتے ہیں ان کے مرجع یا تو وہ نیستیاں، اور کمزوریاں، و کوتاہیاں ہیں جو بعض حقائق میں اس لیے پیدا ہو جاتی ہیں، کہ وہ وجود کے اعلیٰ اور افضل مرتبے کے برداشت کرنے کی صلاحیت نہیں رکھتے، یا اس کی وجہ یہ ہوتی ہے کہ اس تصادم و تضاد اور تنازع و تعارض کی دنیا میں جو چیزیں وقوع پذیر ہوتی ہیں ان کے اندر دو وجودوں میں باہم تقابل اور تصادم پیدا ہو جاتا ہے، یعنی بعض اتفاقی اسباب کے فراہم ہو جانے کی وجہ سے ان دو ضدوں میں سے ایک اپنے

موجود ہونے کے لیے دوسرے پر غلبہ حاصل کرنا چاہتا ہے، اور موجودات میں باہم یہ تضاد و تناقض جو ہوتا ہے تو اس کا سبب، ان کا موجود ہونا نہیں ہے، مطلب یہ ہے کہ بحیثیت موجود ہونے کے اس تضاد کو یہ نہیں چاہتے بلکہ کسی خاص مرتبے اور کسی خاص جزئی نشأت کے ساتھ ان کے وجود کو جو خصوصیت ہوتی ہے، یہ اس کا اقتضاء ہوتا ہے کہ اس خاص مرتبے میں اس وجود کا ظہور ایسے تنگ مقام میں آجاتا ہے، کہ اس وقت وجود کے دوسرے مرتبے کی اس میں گنجائش باقی نہیں رہتی، یا اس مرتبے کا احاطہ نہیں کر سکتا، یا اس مرتبے سے متحد نہیں ہو سکتا یا اس پر محمول نہیں ہو سکتا،

اور یہ کشمکش، جھگڑا، (رگڑا) محض ان اشیاء کے وجودوں تک محدود ہے جن کا خارجی و بیرونی قوام جسمیت یا مقداریت سے متعلق ہوتا ہے، جو وجود کے تنزل کا آخری نقطہ ہے، وجود کے رو سے تنگ ترین امور ابعاد (طول وعرض وعمق) اور مقداری چیزیں ہیں، کہ ان کے وجود کی چادر معین حدود سے آگے پھیل نہیں سکتی، وسعت اور کشادگی کے سلسلے میں مقرر و محدود مرتبے سے آگے یہ تجاوز نہیں کر سکتیں، کیونکہ ابعاد اور مقداری امور کے غیر متناہی ہونے کو دلائل سے محال ثابت کیا جا چکا ہے، اسی طرح تمام اتصالی امور خواہ قار (یعنی ان کے اجزاء باہم ایک دوسرے کے ساتھ جمع ہو سکتے ہوں) یا غیر قار (یعنی ان کے اجزا باہم جمع نہ ہو سکتے ہوں جیسے زمانہ حرکت) ان کے متعلق بھی ارباب تحقیق نے یہی ثابت کیا ہے، یعنی غیر متناہی ہونا ان کا ناممکن ہے، ماسوا اسکے ابعاد اور مقداری امور میں ایک بات وجود کے ضعیف اور کمزور ہونے کی یہ بھی ہے کہ خود ان کی ذات بذات خود پائی نہیں جا سکتی، اور ان کے اجزاء اکھٹے ہونے اور باہم ایک کا دوسرے کے سامنے حاضر ہونے کی وحدت سے بھی محروم ہیں، بلکہ ان کا ہر جز اپنی مقداری ہویت، اور اتصالی کمیت کے اعتبار سے دوسرے جزء کے سامنے سے غائب رہتا ہے، بہر حال فیض و کرم کے سرچشمے سے دور ہونے کی وجہ سے وجود کے اس مرتبے کے لیے جو لوازم پیدا ہو گئے ہیں، ان میں سے ایک بات یہ بھی ہے کہ ان کے مقداری اتصالی اجزا باہم

ایک دوسرے سے بکھرے ہوئے ہیں، اور ایک حد میں اکھٹے نہیں ہو سکتے گویا وجود کی انتہائی ضعف اور کمزوری کی وجہ سے اس اتصالی ہویت کے اجزا بعض اجزا سے بھاگتے ہیں، اور ہر ایک ہر ایک کے سامنے سے غائب ہے، یہی وجہ ہے کہ ان کے ساتھ تعلق پیدا کرنا عاقل ہونے اور معقول ہونے دونوں سے محروم ہوتا ہے، ان کے عالم جہل اور غفلت، موت، اور شر، کے عالم ہوتے ہیں، کیونکہ علم تو نام ہے "شے کا شے کے سامنے حاضر ہونے کا" اور جس کے سامنے کسی شے کا حضور ہی نہیں ہے، اس شے کا اس کو علم بھی نہیں ہو سکتا، الغرض وجود جتنا کمزور اور ضعیف ہوگا، اسی نسبت سے علم بھی کم ہوگا، اور وہ چیزیں بھی کم ہوں گی جو علم پر مرتب ہوتی ہیں، اور جہل زیادہ ہوگا، اور وہ امور جو جہالت کے لوازم میں ہیں، پس مقداری امور، اور کمیاتی اشیا کے عالم ہونے کی کیفیت وجود کی حالت اور اس کے ضعف و قوت کی تابع ہے، پھر مقداری اور اتصالی امور میں وجود کے حساب سے ضعیف ترین چیز وہ امور ہیں جو غیر قار ہوتے ہیں، مثلاً زمانہ اور حرکت، کہ آن واحد میں زمانے کے اجزا اکھٹے ہو کر نہیں پائے جا سکتے، اور جس طرح زمانے کی آن واحد میں ان کے اجزا کے باہمی اجتماع کی گنجائش نہیں، اسی طرح ان میں جو امور قار ہیں، ان میں مکان کی کسی ایک حد میں ان کے اجزا کا اجتماع نہیں ہو سکتا، یہ بات درمیان میں بطور جملۂ معترضہ کے آگئی، ورنہ اس کے بیان و تحقیق کا یہ مقام نہ تھا، شاید ہم کسی مستقل بحث کے ذریعے سے آیندہ اس کی پوری تفصیل کریں گے، اور اس وقت بحث کے تمام زاویوں کے سامنے لانے کی کوشش کروں گا، انشاء اللہ العزیز

یہاں اس بحث سے غرض فقط یہ بات یاد دلانی تھی کہ وجود بحیثیت وجود ہونے کے مطلقاً موثر اور معشوق ہے، جیسا کہ ابھی یہ گزر ہی چکا، تو وجود چونکہ حقیقی خیر اور واقعی نیکی و خوبی ہے اس کا یہ لازمی نتیجہ ہے کہ جو چیز بھی اس کے روبرو آجاتی ہے، اسے وہ محفوظ کر دیتا ہے، اور محبت و عشق کے ساتھ اسے وہ روک لیتا ہے، اور اگر وہ چیز کھو جاتی ہے تو پھر اس کو ذوق و شوق کے ساتھ تلاش کرتا ہے۔

چوتھا قاعدہ یہ ہے کہ ایسا کمال جو ایک حیثیت سے حاصل ہو اور دوسری حیثیت سے وہی کمال غیر حاصل ہو، اسی کمال کے طلب کا نام شوق ہے، کیونکہ ایسی چیز جو ہر لحاظ سے غیر حاصل ہو نہ کوئی اس کا مشتاق ہو سکتا ہے اور نہ اس کی تلاش میں سرگرداں ہو سکتا ہے، اس لیے کہ جو چیز کسی کے لیے معدوم محض ہو اس کا اشتیاق بھی محال ہے اور جو چیز مجہول مطلق ہو گی، اس کی جستجو و تلاش بھی ناممکن ہے، اور اسی طرح حاصل شدہ چیز کا بھی نہ کوئی مشتاق ہو سکتا ہے، اور نہ اس کو طلب کر سکتا ہے، کہ جو چیز حاصل ہے، اس کا حاصل کرنا یعنی تحصیل حاصل محال ہے، اور واجب چونکہ وجودی فضیلت کے رو سے انتہائی مقام کا مستحق ہے اور اس کی ذات اس کا وجود ہر قسم کی کوتاہی و نقص سے پاک ہے اور کاستگی و قصور سے مقدس ہے، اس لیے یہ محال ہے کہ کسی شے کا اس میں اشتیاق ہو، اور اس میں کسی امر کی طلب پیدا ہو یا اپنی تکمیل کے لیے اس کو حرکت کی ضرورت ہو، بلکہ اپنے تام الوجود اور کمال کے انتہائی منزل پر ہونے کی وجہ سے وہی اس کا مستحق ہے، کہ اس کے سوا جو کچھ بھی ہے، سب اسی کے مشتاق، اور سب اسی کے عاشق ہوں، اسی طرح عقول تعالیہ جو اپنے کمالات کے ساتھ مفطور و مخلوق ہوئے ہیں، اور ان کا مرتبہ جن فضائل کا مستحق ہے، ان کے حصول پر وہ مجبور ہیں وہی جو اپنے قیوم کے سامنے ہمیشہ دست بستہ کھڑے ہو کر اس آفریدگار کے جمال کے مشاہدے میں غرق ہوتے ہیں اور اپنے اپنے حوصلے کے مطابق خیر، وجود، فیض و کرم کے سرچشمے سے ہمیشہ سیراب ہوتے رہتے ہیں، ان عقول سے تحتانی عالم پر خیر و برکات کے فیوض کا جو سلسلہ جاری رہتا ہے، ان سے بھی ان عقول کی فضیلت و بزرگی میں کوئی اضافہ نہیں ہوتا بلکہ ان کی حیثیت تو انعامات و اکرامات کی ہے، جو ان سے تحتانی عالم کی چیزوں کو ملتے رہتے ہیں، اور کرم وجود کی پھوہاریں ہیں، جو عالم بالا سے عالم ادنیٰ کے رہنے والوں پر برستی رہتی ہیں، جن کی طرف انھیں التفات بھی نہیں ہوتا اور نہ اس سے ان کی غرض کائنات کی تعمیر و اصلاح ہوتی ہے، اور جب ان کا بھی یہی حال ہے، تو ظاہر ہے کہ یہ بھی اپنے تحتانی درجوں کے موجودات کے مشتاق نہیں ہو سکتے، بلکہ خود اپنی ذاتوں

کی جانب بھی انھیں التفات نہیں ہوتا، کیونکہ وہ ازل کے جمال وحسن میں مستغرق اور حقیقی وجود کے مشاہدے میں ڈوبے ہوئے ہوتے ہیں، اسی طرح مبدء اعلیٰ کے ساتھ متصل ہونے اور اس کی ذات میں دوام انہماک کی وجہ سے ان میں اپنے سے بلند رتبے کی ہستی کا بھی اشتیاق نہیں پایا جاتا، (کیونکہ شوق واشتیاق تو اسی کا ہوگا جو کسی نہ کسی وجہ سے مشتاق کی نگاہوں سے اوجھل ہو) البتہ جس وقت ان عقول کو ذہنی تحلیل کے ذریعے سے اس طور پر اعتبار کیا جائے کہ اس وقت یہ اپنے اس وجود سے مجرد ہیں جو حق تعالیٰ کی ایجابی کارفرمائی کی وجہ سے وجوب حاصل کر چکا ہے، تو ایسی صورت میں جب ان کی اپنی خود ماہیتوں کو پیش نظر رکھا جائے تو ان کی امکانی ماہیت یہ بسبب اپنی ذاتی ظلمت اور تاریکی خفا وپوشیدگی کے ایک خاص قسم کے اشتیاق سے متصف ہو سکتی ہیں یعنی عقول فعالہ بھی وجود اعلیٰ کے مشتاق ہو سکتے ہیں، کیونکہ ان کے وجود کا ذاتی قصور، اور ان کی ہویتوں کے جوہری نقصان، ان کو اس سے باز رکھتے ہیں، کہ اپنے مرتبے سے زیادہ وجودی آثار کے مشاہدے کو یہ برداشت کر سکیں ان کے ادراک کے خانۂ بصیرت میں اس کی گنجائش نہیں ہوتی، کہ اپنے مرتبے وجود کی روشنی سے زیادہ روشنی کا یہ تحمل کر سکیں، جو حقیقی وجود، اور احدی نور کے سرچشمے سے اُبلتی رہتی ہے، بہرحال ان میں یہ اشتیاق اسی ظلمت اور کدورت کی وجہ سے پیدا ہو سکتا ہے، جو ان کی اپنی ماہیت کے لوازم میں سے ہے، مگر یہ بات ان میں صرف ایک عقلی تحلیل کی بنیاد پر پائی جا سکتی ہے، ورنہ اوّل تعالیٰ کے نور کی چمک جو ان کے، قدوسی نوری، وجودی ذاتوں پر ہوتی ہے، اس کے بعد ان کی یہ ساری تاریکیاں، اور ذاتی ظلمتیں زائل ہو جاتی ہیں، اشتیاق کے متعلق یہ تو وجود کے ان دو مرتبوں کا حال ہے، یعنی وجود واجب، اور عقول فعالہ کا حال اشتیاق کے مسئلے میں یہی ہے، جس کا ذکر کیا گیا باقی ان کے سوا وجود کے اور جتنے مراتب واقسام ہیں خواہ وہ فلکی نفوس ہوں، یا سماوی صورتیں ہوں یا عنصری نوعی طبائع ہوں، یا استعدادی جواہر ہوں، یا جسمانی ہیولی ہو، ان سب میں کمال اور تام ہونے کا شوق اور اس کی قوت پائی جاتی ہے، جیسا کہ عنقریب تم پر ہیولی کی بحث میں واضح ہوگا

انشاء اللہ تعالیٰ۔

تمام متحرک چیزوں کے متعلق غایات کی بحث میں یہ بات بھی جانی جا چکی ہے، کہ ان میں سے ہر ایک میں ایک قسم کا شوق ہوتا ہے، اس بحث کو پھر دہرا لینا چاہئے، تاکہ یہ واضح ہو جائے کہ اس قلزم ذخار سے سیرابی وفیض پذیری کا شوق سب میں پایا جاتا، بلکہ ہر ایک میں اس آفریدگار قدیم کی بندگی و عبودیت کا اعتراف پایا جاتا ہے۔

بہر کیف، جب یہ قواعد اور اصول بیان ہو چکے، اور جتنے دعاوی تھے جن میں بعض بدیہی ہیں اور بعض گزشتہ مقدمات پر مبنی ہیں، جب یہ سب ذہن نشین ہو چکے، تو اب ہم کہتے ہیں، کہ ہیولیٰ اولیٰ میں شوق کو ثابت کرنے کا طریقہ یہ ہے، کہ اس ہیولیٰ کے متعلق یہ طے شدہ ہے اور شیخ رئیس نیز دوسروں نے بھی اس کا اقرار کیا ہے، کہ اس میں بھی وجود کی ایک جھلک اور بود کی ایک نمود ضرور ہے، اور اپنے مقام پر ہم اس پر دلیل بھی قائم کریں گے، اگرچہ یہ صحیح ہے کہ ہیولیٰ میں وجود کا یہ مرتبہ نہایت ہی کمزور درجے کا ہے، کیونکہ ہیولیٰ دراصل اشیاء کے وجود کی صلاحیت و استعداد، اور قوت کا نام ہے، اسی قوت وصلاحیت پر اشیا کا فیضان ہوتا ہے، اور اس قوت کے ساتھ اشیاء کے ایجاد کی نوعیت وہی ہوتی ہے جو مادے کی صورت کے ساتھ اور جنس کی فصل کے ساتھ ہوتی ہے، بہر حال جب ہیولیٰ کو وجود کا کچھ نہ کچھ حصہ ضرور ملا ہے، اور گزشتہ مقدمات میں پہلے مقدمے کا یہ اقتضا تھا، کہ وجود اپنی اصل حقیقت کے رو سے واحد ہے، اور علم وارادہ قدرت وغیرہ کمالات جو وجود کے لوازم میں سے ہیں ان کے ساتھ وہ متحد ہوتا ہے، خواہ یہ وجود کہیں بھی پایا جائے اور جس طرح بھی پایا جائے، پس اس کا لازمی نتیجہ یہ ہوا کہ کمال کے شعور اور احساس کی کچھ نہ کچھ جھلک ہیولیٰ میں پائی جاتی ہے، یعنی اسی درجہ کا کمزور شعور اور احساس جس درجے کا کمزور وضعیف اس کا وجود ہوتا ہے، اور دوسرے مقدمے کی بنیاد پر یہ ماننا پڑے گا، کہ ہیولیٰ کا یہ وجود اس کی ذات کا عین ہے، یعنی اس کا وجود بجنسہ اس کی ہویت ہے

پس وجود ناقص کے شعور کی وجہ سے ماننا پڑے گا کہ ہیولیٰ اس وجود مطلق کامل

کا طالب ہے، جس کے متعلق تیسرے مقدمے میں یہ بتایا گیا تھا کہ وہی وجود مطلق سب کا مطلوب ہے، اور سب کی ذات میں وہی موثر ہے اور چوتھے مقدمے میں یہ ثابت کیا گیا تھا، کہ ہر وہ چیز جس میں کمالات کا کچھ حصہ پایا جائے لیکن کمال و تمام سے وہ محروم ہو، تو ضرور ہے، کہ کمالات کے ناحاصل شدہ حصے کا اشتیاق اس میں پایا جائے، اس میں نایافتہ کا ایسا شوق ہوگا، جو اسی درجے کا ہوگا، جس درجے سے وہ محروم ہے، وہ اس کی تکمیل کے لیے سرگرداں ہوگی، تاکہ کمال کے جس حصے سے وہ خالی ہے، اس تک اس کی رسائی ہوجائے ظاہر ہے، کہ اس بنیاد پر یقیناً ہیولیٰ میں بھی ان طبعی صورتوں کا انتہائی شوق، اور غایت درجے کا اشتیاق ہوگا جو اس کو طبعی انواع میں سے کسی خاص نوع کی شکل عطا کرکے کمال اور تمام کے درجے تک پہنچادیں، میں اس کا مدعی نہیں ہوں کہ جس قسم کے کمالات کا ہیولیٰ میں اشتیاق ہوتا ہے، اسی اشتیاق کے مطابق اس میں شعور بھی ہوتا ہے، آخر یہ کیسے کہا جاسکتا ہے، جبکہ یہ معلوم ہے، کہ ہیولیٰ میں نہایت ادنیٰ درجے کا ضعیف شعور اپنے اس وجود کا پایا جاتا ہے جو اس کو وجود کی اصل طبعیت سے ملا ہے، یعنی جو بجنسہٖ خیر اور سعادت کا سرچشمہ ہے، بلکہ میں یہ کہنا چاہتا ہوں کہ ہیولیٰ میں تمام کمالی صورتوں کے ذریعے سے مکمل ہونے کی صلاحیت اور قابلیت پائی جاتی ہے؛ اگرچہ اس کی یہ تکمیل کے لیے غیر متناہی زمانہ درکار ہے کیونکہ ساری صورتوں کا ایک زمانے میں جمع ہونا ظاہر ہے کہ محال ہے، نیز میرا مقصد یہ بھی ہے کہ کمالات چونکہ وجودی امور ہوتے ہیں، اس لیے ان کا تعلق بھی اسی اصل حقیقت سے ہوگا، جس سے ایک نہایت ہی قلیل حصہ ہیولیٰ ہیولیٰ کو ملا ہے، اور یہ قلیل حصہ کیا ہے؟ ان ہی صوری خوبیوں کی صلاحیت اور ان کے حصول کی استعداد و قابلیت ہے، اور یہ قاعدہ ہے کہ کسی ایسے کمالی امر سے محرومی جس کا حصول شے کے لیے ممکن ہو، اس شے میں کسی نہ کسی قسم کا شعور اسی کمالی امر کے متعلق ضرور پیدا کردیتا ہے، خواہ یہ شعور جس درجہ بھی کمزور ہو، پھر شعور ہی اس امر کمالی کے شوق کو بھی برانگیختہ کرتا ہے، اور یہ کہ جس طرح شوق کی شدت و زیادتی شعور کی شدت و زیادتی پر مبنی ہے اسی طرح شعور کی شدت و زیادتی

میرے نزدیک اس پر بھی مبنی ہے کہ شے جس کی مشتاق ہو، اس میں وجود اور کمال کی شدت وزیادتی کا کیا حال ہے اس میں اگر وجود اور کمال کی شدت و زیادتی ہوگی، تو شوق بھی اسی حساب سے شدید وزیادہ ہوگا اور وجود وکمال میں جتنا ضعف اور نقص ہوگا، اسی حد تک شوق بھی ضعیف اور ناقص ہوگا، اور ہیولی والا شوق پہلے قانون کی بنیاد پر اگرچہ قوی نہیں ہوسکتا کیونکہ ہیولی کا شعور دراصل اشیاء کے شعور کی صلاحیت وقوت کی تعبیر ہے، یعنی ہیولی میں شعور بالفعل نہیں پایا جاتا بلکہ شعور کی قابلیت وصلاحیت اس میں ہوتی ہے، اس لیے کہ ہیولی کا وجود بھی تو صرف صوری اشیاء کے وجود کی قوت واستعداد کا نام ہے، مگر دوسرے قانون کا اقتضاء تو یہ ہے کہ ہیولی میں شوق کا انتہائی مرتبہ پایا جائے، کیونکہ یہ شوق تو اس پر مبنی ہے، کہ ہیولی میں ان غیر متناہی صورتوں، اور لامحدود خیرات وخوبیوں کی صلاحیت وقوت پائی جاتی ہے، جو ایک لحاظ سے ہیولیٰ کے وجود کے انتہائی نصب العین و غایات ہیں، اور اس کی کوتاہیوں، ونقائص کی تکمیل کرنے والی ہیں، یہ تھی اس دعوے کے دلیل کی تقریر ایک اور چیز جس سے اس استدلال کی تائید ہوتی ہے، وہ بات ہے جو میرا ہیولیٰ کے متعلق خیال ہے، یعنی اپنے امکانی قصور اور کوتاہی کی وجہ سے ہیولی جب ان جواہر مجردہ خصوصاً نفسانی وطبعی جواہر میں حاصل ہوتا ہے جو بسائط کے سلسلے میں واقع ہوتے ہیں، تو گویا دراصل ہیولیٰ ان چیزوں کی انفعالی قوت کا نام ہے، یعنی اپنے ثانوی کمالات کے حصول کے لیے اور اپنی اپنی کوتاہیوں اور نقائص کے ازالے کے لیے اصل سرچشمہ جس سے ان کی ابتدا ہوئی ہے، اس کی طرف واپسی کے لیے ان کی حرکت اور توجہ کی جو جہت ہے، ہیولی کا شمار بھی ان ہی انفعالی قوی میں ہے، گویا، کمالات کے اشتیاق کی ایک جہت یہ بھی ہے، ایسی صورت میں اگرچہ مشتاق ہیولی نہیں بلکہ وہ چیزیں ہوتی ہیں جو ہیولی کی غیر میں، لیکن اسی کے ساتھ ان کا یہ اشتیاق بالذات بھی نہیں بلکہ اس لگاؤ اور تعلق کی بنیاد پر ہے جو ہیولیٰ سے انھیں حاصل ہے، باقی شیخ رئیس نے ہیولی کے اس شوق کی نفی میں جو باتیں بیان کی ہیں

ہم ان پر سلسلہ وار تنقید کرتے ہیں،

شیخ کا یہ دعویٰ کہ نفسانی شوق کے متعلق تو کوئی شک ہی نہیں کر سکتا کہ ہیولیٰ میں اس کا ہونا ناممکن ہے، میں کہتا ہوں کہ مطلقاً یہ دعویٰ صحیح نہیں ہے، اس لیے کہ صورتوں سے مجرد اور جدا فرض کرنے کی شکل میں ہیولیٰ اگرچہ اس عقلی اعتبار اور ذہنی تحلیل کے بعد ایک عدمی اور منفی شئے قرار پاتا ہے، اسی طرح اگر ہیولیٰ کو اطلاقی نقطۂ نظر سے پیش نظر رکھا جائے، یعنی صورت کے ساتھ تعلق و عدم تعلق دونوں حیثیتوں سے قطع نظر کر کے ہیولیٰ کو اطلاقی جہت سے تصور کیا جائے تو اس وقت اس کی حیثیت ایک ایسی مبہم ماہیت کی ہو جاتی ہے، جس میں انتہا درجے کا ابہام و اطلاق ہو، لیکن با ایں ہمہ ابہام اس وقت وہ اس قابل ہوتا ہے کہ تحصل و یافت اور تعین و تقرر کو قبول کرے، یعنی جن حیوانی اور نباتی صورتوں سے جس قسم کا تحصل و تعین اس کو حاصل ہوتا ہے، ان کے حصول کی اس میں اس وقت صلاحیت ہوتی ہے، کیونکہ ان صورتوں کا کام ہی یہ ہے کہ ہیولیٰ کے وجود کی تقویم کو حاصل کریں، اور اس کی نوعیت کو متقرر کر دیں، اور جب صورت حال یہ ہوگی، تو اس وقت ہیولیٰ میں حیوانی نفسانیت کے تحصلات کے اعتبار سے ایسے نفسانی اشتیاقات ان کمالات کی جانب ہوں گے جو نفوس کے مناسب ہیں، خواہ یہ نفوس فلکی ہوں یا عنصری مجردہوں، یا منطبع اسی طرح نباتی نفسانیت کے تحصلات کے رو سے اس میں ایسے نباتی اشتیاقات ان کمالات کی جانب ہوں گے، جو نباتات کے مناسب ہیں، مثلاً غذا حاصل کرنے و توالد و تناسل کی قوتیں اور کمالات، اور طبعی تحصلات کے رو سے اس میں طبعی اشتیاقات ہوں گے، یعنی شکلوں اور ہیئتوں کی حفاظت، حیز اور مکانات میں قرار گیر ہونا، وغیرہ ایسے کمالات جو طبعی اجسام مرکب و بسیط کے مناسب ہوں۔

شیخ کا دوسرا قول جس کی ابتداء انھوں نے اس سے کی ہے کہ باقی تسخیری شوق الخ تو یہ بھی صحیح نہیں ہے، جبکہ میں نے اس مقدمے کو ثابت کر دیا جس کا شیخ نے انکار کیا تھا،

شیخ کا یہ بیان کہ ہیولیٰ اگر صورتوں کا مشتاق اس وقت ہو سکتا تھا، جب تمام صورتوں سے وہ خالی ہوتا ہم اس کے متعلق کہتے ہیں، کہ میرے مذکورۂ بالا بیانات سے یہ بات ثابت ہو چکی ہے کہ ہیولیٰ میں بھی اشیاء کی صلاحیت و استعداد کے حساب سے چیزوں کی طرف اشتیاق پایا جاتا ہے، باقی ظاہر ہے کہ اس کا تو کوئی بھی مدعی نہیں ہے کہ ہیولیٰ میں تمام صورتوں کا اشتیاق ہر زمانے میں ہر اعتبار سے پایا جاتا ہے، اگر یہ دعویٰ ہوتا تو اس وقت بلا شبہ یہ اعتراض ہو سکتا تھا کہ شوق و اشتیاق تو ان ہی چیزوں کا ہو سکتا ہے جن کا حصول ممکن ہو، لیکن ابھی ان کا حصول نہ ہوا ہو، بلکہ دعویٰ صرف اس قدر ہے کہ خود اپنی ذات کی حیثیت ہیولیٰ میں مطلق صورت کا اشتیاق اس لیے پایا جاتا ہے، کہ اپنی ذات کے اعتبار سے ہیولیٰ صورت سے خالی ہوتا ہے، اور جب ہیولیٰ کسی صورت کے ذریعے سے تحصل پذیر ہو جاتا ہے تو اس صورت کی وجہ سے جو خارجی تحصل اس کو حاصل ہو جاتا ہے، اور یہ صورت اس کو کسی نوعی کمال کا لباس عطا کر کے اس اعتبار سے مکمل کر دیتی ہے تو ظاہر ہے، کہ اس صورت کے نقطۂ نظر سے ہیولیٰ تسلی یافتہ ہو جاتا ہے اور اس میں بے نیازی پیدا ہو جاتی ہے، اس صورت کا شوق اس میں باقی نہیں رہتا، بلکہ اس صورت سے تحصل پذیر ہو جانے، اور تنوع گیر ہو جانے کے بعد ہیولیٰ میں ان کمالات کا اشتیاق پیدا ہو جاتا ہے، جو حاصل شدہ کمالات کے سوا ہیں، اور دوسرے درجے پر ترقی پانے کے بعد اس کو حاصل ہو سکتے ہیں، کیونکہ ہیولیٰ کو جو صورت حاصل ہو جاتی ہے وہ تمام صورتوں کی حاجت اور طلب سے تو بے نیاز نہیں کر دیتی بلکہ صرف اپنی ذات کی حد تک ہیولیٰ کی ضرورت کو پورا کرتی ہے جس کا لازمی نتیجہ یہ ہے کہ اس خاص صورت کے حصول کے بعد بھی باقی صورتوں کی خواہش اور ان کا اشتیاق ہیولیٰ میں پھر بھی باقی ہی رہتا ہے، اس کی مثال ٹھیک اس عورت کی ہے، جو کسی ایک مرد کی ہم بستری سے سیر نہیں ہوتی، بلکہ اس میں مسلسل ایک کے بعد دوسرے مرد کی سوزش اور تڑپ پیدا ہوتی چلی جاتی ہے جب تک یہ عورت اپنی ان خصوصیات کے ساتھ باقی رہتی

ہے، صورتوں کے ساتھ ہمکنار ہونے اور ان کے وارد ہونے سے کمالات میں ترقی کرنے میں ہیولیٰ کی بجنسہ حالت صورت کے ساتھ ہے۔ ہیولیٰ کو جو صورت بھی حاصل ہو جاتی ہے، اس کے بعد بھی کسی نہ کسی قسم کی کوتاہی اور قصور، برائی اور شر ان غیر محدود کمالات اور لامتناہی خیرات کی نسبت سے باقی رہتا ہے، جو ابھی قوت و استعداد کے درجے سے نکل کر فعلیت کے میدان میں نہیں آئے ہیں کیونکہ جس قدر بھی بالفعل ہو جائیں گے، وہ متناہی اور محدود ہوں گے (اور کمالات و خیرات کا سلسلہ تو لامحدود و غیر متناہی ہے) اضافی کمالات اور نسبی خیرات کے حصول سے یوں ہی ہیولیٰ صلاحیت اور استعداد میں ترقی کرتا جاتا ہے، اور اسی نسبت سے اشتیاق و شوق میں وہ ترقی کرتا جاتا ہے جس وقت جو اس کے مناسب حال ہو، تا اینکہ نفسی کمال کے مراتب، اور عقلی محاسن و جمال کی منزلوں تک پہنچ کر کمال اتم اور خیر کے انتہائی نقطے تک پہنچ جاتا ہے، جہاں صورت ہی رہ جاتی ہے جس میں مادے کی آمیزش نہیں ہوتی اور فعلیت ہوتی ہے، جس میں قوت و استعداد کا شائبہ باقی نہیں رہتا خیر ہوتا ہے، بغیر کسی شر کے اور وجود ہوتا ہے بغیر عدم کے، اس وقت اس کی حرکت بند ہو جاتی ہے اور اضطرابات میں سکون اور شورشوں میں اطمینان پیدا ہو جاتا ہے، اب جا کر اشتیاقوں کا سلسلہ ختم ہو جاتا ہے، اور خیرات و خوبیاں تام و مکمل ہو جاتی ہیں اور شیخ کا یہ قول "حاصل شدہ صورتوں کے اعتبار سے ہیولیٰ میں اکتاہٹ کا پیدا ہونا یہ اس کے مناسب نہیں ہے" میں کہتا ہوں کہ جیسا کہ اوپر مذکور ہوا، اس سلسلے میں ہم پہلی شق کو اختیار کرتے ہیں، یعنی "تمام صورتوں سے خالی ہونے کی وجہ سے ہیولیٰ میں شوق کا پیدا ہونا" شوق کی وجہ یہ بھی ہو سکتی ہے اگر خالی ہونے سے مراد یہ ہو کہ خود اپنی ذات کے رو سے ہیولیٰ صورتوں سے خالی ہوتا ہے، اور اس صورت سے خالی ہونے کی وجہ سے یہ شوق پیدا ہو سکتا ہے جس سے ہیولیٰ اس وقت خالی ہے اور اس کا حصول اس کے لیے ممکن ہے، الغرض شق اول کے دونوں پہلوؤں پر دعویٰ ثابت ہوتا ہے،

اور شیخ کا یہ قول کہ ”اسی کے ساتھ آخر یہ کس طرح جائز ہو سکتا ہے کہ ہیولیٰ صورتوں کی طرف حرکت کرے طاری ہونے صورت تو ہیولیٰ پر الخ شیخ کے اس قول کے متعلق میں یہ کہتا ہوں کہ صورتوں کی طرف حرکت کرنے اور اس کے طلب کرنے کے مختلف پہلو ہیں جیسا کہ بیان کیا جا چکا ہے، اور یہ حرکت کسی خاص طرز اور کسی خاص جہت کی پابند نہیں ہے، یعنی ہیولیٰ خود اپنی ذات کے اعتبار سے صورت کی جانب حرکت کرتی ہے، صورت سے مراد کوئی سی بھی صورت ہوئی ہے، بہر حال جب وہ صورت پائی جاتی ہے، ہیولیٰ بھی پایا جاتا ہے، اور ایسی صورت میں چاہئے تو یہ تھا کہ اس کو بقاء اور دوام حاصل ہو جائے، لیکن جس کا حال وہ ہو، جو ہیولیٰ کا ہے، یعنی سب کا مادہ ہونا تو اس کی شان کا اقتضاء یہ ہوتا ہے، کہ اس میں یہ صورت بھی پائی جائے، اور اس صورت کی ضد بھی، اور اسی وجہ سے دونوں صورتوں کا اس میں حق پیدا ہو جاتا ہے، یعنی جو صورت حاصل ہو جاتی ہے، اس کا حق تو یہ ہوتا ہے کہ ہیولیٰ بس اسی کے ساتھ قائم رہے، اور خود ہیولیٰ کی اپنی ذات کا یہ حق ہوتا ہے کہ اس میں اس صورت کی ضد پائی جائے، اور نہ جب یہ ممکن نہ تھا کہ وقت واحد میں یہ دونوں حق ادا ہوں، اس لیے دونوں حقوق کی ادائگی کے لیے ناگزیر ہوا کہ واجب تعالیٰ جو ہر ایک صاحب حق تک اس کا حق پہنچاتا ہے، اور ہر ایک میں جس چیز کی صلاحیت ہوتی ہے، وہ عطا فرماتا ہے، وہی دادار فیاض ایک کے حق کی تکمیل ایک وقت میں کرتا ہے، اور دوسرے کی دوسرے وقت میں، اسی کا یہ نتیجہ ہے، کہ ایک مدت تک اس صورت کا وجود محفوظ رہتا ہے پھر بگڑ جاتا ہے، اس کے بعد پھر اس کی ضد پائی جاتی ہے اور ایک مدت تک وہ باقی رہتی ہے، کیونکہ ایک کے وجود اور بقاء کو دوسرے کے وجود اور بقاء پر کوئی فضیلت اور اولویت حاصل نہ تھی، خلاصہ یہ ہے کہ دونوں متضاد صورتوں کے متعلق بغیر کسی خصوصیت کے مادے میں اشتیاق بطور مشترک کے پایا جاتا ہے، اس اشتیاق میں کسی صورت کو دوسری صورت پر کوئی ترجیح حاصل نہیں ہوتی، پھر

جب وقت واحد میں ہیولیٰ کے اندر دونوں صورتوں کا حصول ناممکن تھا، اس لیے ضرور ہوا کہ ہیولیٰ کے ساتھ ایک وقت میں یہ متصل ہو، اور دوسرے وقت میں اس کو دوسری صورت دی جائے، الغرض ایک کے بعد دوسری صورت اس طرح ہیولیٰ پر وارد ہوتی ہے، اس لیے کہ دونوں میں سے ایک کے پائے جانے کے وقت دوسرے کے مادّے میں ایک حق پیدا ہو جاتا ہے، یعنی اس کے پائے جانے کے وقت مادّے میں اس کا حق پیدا ہوتا اور اسی طرح برعکس اس کے دوسرے کے پائے جانے کے وقت پہلے کا حق اس میں ہوتا ہے، پس یہ انصاف کا تقاضا ہے کہ اس کا مادہ اس صورت کے لیے پایا جائے، اور اُس صورت کے لیے اس کا مادہ پایا جائے، یہ تو ہیولیٰ کے اشتیاق کی وہ صورت ہے جب اس کو خود اس کی اپنی ذات کے اعتبار سے پیش نظر رکھا جائے اور یہ فرض کیا جائے کہ وہ صورۃٌ ما (یعنی کسی غیر معین سے خواہ وہ کوئی ہو) خالی ہو، مگر نوعی تحصل کے بعد پھر ہیولیٰ میں شوق کے تحقق کی کیا صورت ہوگی، تو اس کا جواب یہ ہے کہ جو صورت حاصل نہیں ہے، اس کے کمالات کے حصول کا اشتیاق اس صورت کے ساتھ بھی ہوتا ہے، جو اس وقت ہیولیٰ میں موجود ہے اور اس صورت کے ذریعے سے وہ کمالات میسر نہیں آسکتے، اور ہیولیٰ کے اشتیاقات کا یہ حال اس وقت تک باقی رہتا ہے جب تک کہ اس میں وہ آخری صورت اور آخری کمال حاصل نہ ہو جائے، جس سے زیادہ کامل اور اتم کمال ممکن نہ ہو،

فائدہ

ایک بات یہاں قابل ذکر یہ ہے، کہ ایسے ممکنات جن کی ذاتیں ناقص ہوتی ہیں، اور ان میں ذاتی کوتاہیاں کمتر درجے کے وجودوں کی وجہ سے پائی جاتی ہیں، یعنی کمال اتم، اور مکمل ترین خیر کے اعتبار سے ان میں قصور و نقص رہتا ہے، اس قسم کی ممکن ہستیوں میں اشتیاقوں کا جو سلسلہ پایا جاتا ہے، ان کی دو قسمیں ہیں، ان اشتیاقات کے ایک سلسلے کا نام عرضی اشتیاقات، اور دوسرے کا نام طولی ہے، میں نے جو یہ کہا تھا کہ ایک صورت کے بعد ہیولیٰ میں دوسری صورت کا اشتیاق مسلسل پیدا ہوتا چلا جاتا ہے، یعنی ایک شوق کے بعد دوسرا شوق زمانی بعدیت کے

طور پر پیدا ہوتا چلا جاتا ہے، اسی کا نام عرضی اشتیاقات ہے، جو ان متضاد صورتوں کے درمیان پیدا ہوتا رہتا ہے، جن کا ہیولیٰ پر ورود یکے بعد دیگرے بطور تعاقب کے ہوتا ہے، اور یہ بات ان ہی شخصی عنصری صورتوں میں پائی جاتی ہے جو ہم ایک دوسرے کے بعد بگڑتی بنتی رہتی ہیں، اور بعد کو جو میں نے ان صورتوں کا ذکر کیا جن میں کمالات کے اعتبار سے ترتیب ہے اور جو مسلسل خیر و کمال کی جانب ترقی کرتی چلی جاتی ہیں جن میں ہر پچھلی صورت پہلی صورت کی غایت اور نصب العین قرار پاتی تھی، ہیولیٰ میں ان مرتب صورتوں کے اشتیاق کا جو سلسلہ پایا جاتا ہے، اسی کا نام طولی اشتیاق ہے، اور اشتیاق کا یہ سلسلہ جن صورتوں میں پایا جاتا ہے، ان میں بجائے تخالف و تضاد کے مناسبت ہوتی ہے، بلکہ ایک صورت کے ملنے سے دوسری کی تکمیل ہوتی ہے، یعنی ایک کے بعد جو دوسری صورت آتی ہے، وہ پہلی صورت کی تکمیل کرتی ہے، اور یہ سلسلہ دراصل علل و معلولات سبب و مسببات کا سلسلہ ہوتا ہے، کیونکہ ان میں ایک دوسرے کی علت ہوتی ہے، جس طرح دوسری پہلی کی علت غائی ہوتی ہے، بخلاف پہلے سلسلے کے جن میں باہم ایک دوسرے کی مُعِدّ اور صلاحیت پیدا کرنے والی اس طرح ہوتی ہے کہ باہم ان کا اجتماع نہیں ہو سکتا، اور ایک کے جانے کے بعد دوسری صورت وارد ہوتی ہے، اس میں یہ ہو سکتا ہے، کہ یہ سلسلہ اتنا دراز ہوتا چلا جائے کہ کسی نقطے پر اس کا اختتام نہ ہو اور اس وجہ سے کہ ان صورتوں میں جو غایت اور مقصد ہے، اس کے لیے بھی کوئی نہ کوئی غایت ہے، اور اس غایت و مقصد کے لیے بھی غایت ہے، اسی طرح ہر غایت کے پیچھے چونکہ غایت نکلتی چلی آتی ہے تو اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ یہاں کوئی ذاتی غایت اور ذاتی اشتیاق نہ ہو کیونکہ "غایت" کی بحث میں ہم اس اشکال کو حل کر چکے ہیں، بہرحال میری اس تقریر سے یہ ثابت ہو گیا، کہ قدیم الٰہی حکماء سے جو یہ روایت نقل کی جاتی ہے کہ ہیولیٰ میں وہ ان طبعی صورتوں کے اشتیاق کو مانتے تھے جو باہم اضافی اور نسبی خیر و کمال کی نسبت رکھتی ہیں اور یہ کہ حقیقی خیر، اور جلال رفیع، و کمال اتم کے اشتیاق کو بھی ہیولیٰ میں ثابت کرتے تھے بلکہ واقعہ تو یہ ہے، کہ میری تقریر سے

یہ بات ظاہر ہوتی ہے، کہ جتنے اشتیاقی امور ہیں، اور جن میں جس قسم کا بھی اشتیاق پایا جاتا ہے، ان سب کا اصلی منشا ہیولی ہی ہے، اور یہ سب ہیولیٰ ہی کے صفت استعداد و قوت، صلاحیت و قابلیت کی جہت سے پیدا ہوتا ہے، آخر وجود میں اگر اس کمال کے اعتبار سے جو اس کے مناسب ہے نقص اور کوتاہی نہ ہوگی، تو تکمیل اور اتمام کا شوق ہی اس میں کیوں پیدا ہوگا شوق و اشتیاق تو اسی کا ہوتا ہے، جو مفقود ہو ورنہ موجود کا مشتاق کون ہو سکتا ہے۔ الغرض جہاں فقدان، اور نا یافتگی نہ ہوگی وہاں اشتیاق بھی نہیں ہو سکتا، البتہ نا یافتہ امر کے اشتیاق کے لیے ضروری ہے کہ اس کا حصول اور اس کی یافت ممکن ہو، اور جہاں یہ نہ ہوگا، وہاں بھی شوق نہیں پایا جا سکتا، اور ہم کو بار بار یہ بتاتا چلا آ رہا ہوں، کہ قابل تلافی و تدارک جو قصور اور کمی ہوگی اور متوقع کمالات کی نا یافتگی، یہ ساری باتیں ہیولیٰ اولی کی راہوں ہی سے ہر شئے میں پیدا ہوتی ہیں، جیسا کہ میرا دعویٰ ہے، اور یہ وہ بات ہے جس کا انکار نہ شیخ رئیس کو ہے، اور دوسرے علما جن کے قدم حکمت متعالیہ میں راسخ ہیں وہ اس کا انکار کر سکتے ہیں، جیسا کہ ثبوت ہیولیٰ کے ان براہین میں اس کا تفصیلی ذکر کیا جائے گا، جن سے ہیولیٰ کے احکام پر بھی روشنی پڑے گی، اور صورت و ہیولیٰ کے درمیان جو تلازم ہے، اس کا حال بھی معلوم ہوگا۔

اور تعجب تو شیخ رئیس پر ہے، کہ عشق کے متعلق شیخ نے جو رسالہ تصنیف کیا ہے، اس میں نہایت وضاحت اور تفصیل سے یہ ثابت کیا ہے کہ ہیولیٰ میں صورت کا اشتیاق پایا جاتا ہے، اور اس پر ایسی عمدہ بحث کی ہے کہ مزید اضافے کی اس میں گنجائش نہیں، شیخ نے اپنے اس رسالے میں یہ ثابت کر کے کہ تمام موجودات مردہ ہوں یا زندہ سب میں ایک قسم کا فطری اور غریزی عشق پایا جاتا ہے، ان بسائط کے متعلق جو زندہ نہیں ہیں یہ فیصلہ کیا ہے، کہ ان سب میں اشتیاق پایا جاتا ہے، اور وہ بھی مشتاق ہیں، شیخ کے اپنے الفاظ بسائط کے متعلق یہ ہیں۔

بسیط ہویات جو حیات نہیں رکھتے یہ بھی فطری عشق کے حصہ دار

ہیں، ان کا وجود بھی اس عشق سے خالی نہیں ہو سکتا، اور یہی عشق ان کے وجود کا سبب ہے، باقی ہیولیٰ تو وہ چونکہ ہمیشہ صورتوں کے متعلق سرگرداں رہتا ہے، اس لیے اگرچہ وہ ان صورتوں کے اعتبار سے نادار رہتا ہے، لیکن ان کا اشتیاق اس میں ہمیشہ پایا جاتا ہے یہی وجہ ہے کہ جوں ہی وہ کسی صورت سے خالی ہوتا ہے، وہیں وہ کسی صورت کو پکڑ لیتا ہے، اور عدم مطلق کے ڈر سے صورتوں کی تبدیلی میں سبقت کرتا ہے کیونکہ یہ واقعہ ہے کہ تمام ہویات اور تمام ہستیاں طبعاً عدم اور نیستی سے بھاگتی ہیں، اس لیے ہیولیٰ بھی عدم مطلق اور نیستی محض سے بھاگتا ہے مجھے اس میں زیادہ غور و فکر کرنے کی حاجت نہیں، خلاصہ یہ ہے کہ ہیولیٰ کی کیفیت ٹھیک اس بھونڈی شکل کی عورت کی ہے، جو اپنے عیوب اور بدشکلی کے ظہور سے ڈرتی رہتی ہے، اسی لیے جب کبھی اس کے چہرے سے نقاب کسی وجہ سے اٹھا، وہیں اپنی آستین سے اپنے بھونڈے پن کو چھپا لیتی ہے،

بہرحال یہ ثابت ہوا کہ ہیولیٰ میں بھی فطری اور غریزی عشق پایا جاتا ہے" اس رسالے میں شیخ کی جو عبارت تھی وہ ختم ہوئی۔

فصل

اس فصل میں صوری علت کی تفصیل بھی کی جائے گی، اور صورت و طبیعت میں جو فرق ہے اس کو بھی بیان کیا جائے گا شئے جس کی وجہ سے بالفعل موجود ہو جاتی ہے، اسی کو صورت کہتے ہیں، خواہ مطلق وجود کے اعتبار سے عنصر کا قوام بغیر اس کے بھی حاصل ہوتا ہو۔ جس کا قوام بغیر صورت کے اس طرح حاصل ہوتا ہو، اصطلاحاً اس کا نام موضوع ہے "مثلاً اسود (کالا) کے اعتبار سے جسم کو موضوع کہیں گے"، یا ایسا نہ ہو، یعنی صورت کے بغیر وہ قوام پذیر نہ ہو، تو اسی کا نام مادہ ہے، موضوع کے مقابلے میں جو صورت واقع ہوتی ہے، وہ عرض ہوتی ہے، اور مادے کے مقابلے میں جو واقع ہو، وہ جوہر ہوتا ہے، اور دوسری اصطلاح کی بنیاد پر اسی کو صورت کہتے ہیں، جیسا کہ تم کو بتایا جا چکا ہے، کہ صورت مادے کی علت صوری نہیں ہوتی،

کیونکہ وہ مادے کی جزء نہیں ہوتی، بلکہ مادے کی وہ علت فاعلی ہوتی ہے، تم یہ بھی جان چکے ہو، کہ صورت کے متعدد معانی ہیں، اور ہیں نے اس پر بھی متنبہ کیا تھا کہ ان تمام معانی میں ایک بات مشترک ہے، یعنی حصول فعلیت وجود کی حیثیت ان تمام معانی میں بطور اشتراک کے پائی جاتی ہے، جس طرح قوت، استعداد صلاحیت شوق حاجت، یہ عنصر کے تمام معنوں میں مشترک ہے۔

باقی صورت اور طبیعت کا باہمی فرق، تو تفصیل اس کی یہ ہے طبیعت کے لفظ کا اطلاق، مشترک طور پر تین معنوں پر کیا جاتا ہے، جن میں عموم وخصوص کی نسبت پائی جاتی ہے "ذات" تو طبیعت کا عام معنی ہے، ذات کی تقویم کرنے والی یعنی مقوم الذات یہ پہلے معنی کے اعتبار سے خاص ہے اور اخص ترین معنی اس کے وہ ہیں، جن کی تعبیر اس طرح کی جاتی ہے کہ عارضی اور بیرونی قوت کے ذریعے سے نہیں بلکہ بغیر ان ذرائع کے متحرک کرنے اور ساکن کرنے یعنی تحریک وتسکین، کا جو مبدء اول ہے، اس مقوم کو بھی طبیعت کہتے ہیں اور یہی طبیعت کا اخص ترین معنی ہے، ان اطلاقات میں تیسرے معنی پر طبیعت کا اطلاق اصطلاحی اشتراک کی بنیاد پر تینوں معنوں سے ہو سکتا ہے، اسی طرح دوسرے معنی پر صرف دو جہتوں سے یہ اطلاق صحیح ہو سکتا ہے، گویا جو امکان کے لفظ کا حال ہے، وہی حال اس کا ہے۔

اب رہا صورت کا لفظ، تو تم جان چکے ہو کہ جس جزء کی وجہ سے شے بالفعل موجود ہو جاتی ہے، اسی کو صورت کہتے ہیں بسیط چیزوں میں ذاتاً تو صورت اور طبیعت ایک ہی چیز ہوتی ہے، اور ان میں مغائرت صرف اعتباری ہوتی ہے، مثلاً پانی جو ایک بسیط عنصر ہے، اس لحاظ سے کہ پانی کے نوع کی تقویم اس سے ہوئی ہے، پانی کے صوری جزء کو صورت کہتے ہیں، اور ان آثار واحکام کے اعتبار سے جو پانی کے مناسب ہیں مثلاً ٹھنڈک تری اس اعتبار سے اسی صورت کا نام طبیعت ہے، لیکن مرکبات کا حال اس سے کچھ مختلف ہے، کیونکہ طبیعت اپنے تیسرے اطلاق اور معنی کے اعتبار سے مرکبات میں اس کی مستحق نہیں ہے، کہ یہ کہا جائے کہ مرکبات کا بالفعل حصول طبیعت کی وجہ سے

ہوا؛ بلکہ ترکیب کے بعد ان مرکبات کی جو دوسری جدید فطرت ہو جاتی ہے، اس ثانی فطرت کے اعتبار سے مبدء فیاض ان پر دوسری صورت فائض فرماتا ہے اس لیے ضرور ہوا کہ ان مرکبات کی ترکیبی صورتیں ان کی طبیعتوں کے مغائر ہوں اس پر اگر تم یہ کہو، کہ مرکب کے لیے اگر کسی دوسری صورت کا ہونا ناگزیر ہے، تو سوال پیدا ہوتا ہے، کہ اس مرکب کا مقوم کون ہے؟ اس کے اجزا کا مجموعہ ہے یا ان میں سے کوئی ایک ہے یا خاص کر کے ایک، ظاہر ہے کہ یہی تین احتمالات ہو سکتے ہیں، میں اس کے جواب میں کہتا ہوں کہ شفا میں شیخ نے ایک جگہ جو بات لکھی ہے اس سے بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ ان تین شقوں میں سے قابل تسلیم شق پہلی شق ہے، یعنی مجموعہ مقوم ہے، شیخ کی وہ عبارت یہ ہے -

> وہ محرکہ قوت جو اجسام مرکبہ کو کسی ایک سمت میں بالذات حرکت دیتی ہے، ان سے ان مرکب اجسام کی ہویت حاصل نہیں ہو سکتی اگرچہ جن قوتوں سے مرکبات کی ہویت حاصل ہوتی ہے، اس قوت محرکہ کا ان ہی میں ہونا بھی لابدی ہے، گویا یہ قوت اس مرکب جسم کی صورت کی ایک جزء ہوتی ہے، اس کے اجتماع سے چند خاص باتیں پیدا ہو جاتی ہیں، اس لیے یہ جزء ان کے ساتھ متحد ہو جاتا ہے، مثلاً انسانیت چند قوتوں یعنی طبعی اور نفسانی قوتوں پر مشتمل ہے"

مگر شیخ کی یہ بات میرے نزدیک درست نہیں ہے، کیونکہ ایسی چیزوں کا مجموعہ جن میں ہر ایک کو تقویم سے سروکار نہیں ہے، ان کے مجموعے کو تقویم میں کیا دخل و اثر ہو سکتا ہے، تفصیل اس اجمال کی یہ ہے کہ ہم کسی شئے کے متعلق اگر یہ فرض کریں، کہ اس کی تقویم چند مقوم صورتوں سے ہوئی، اور یہ چند مقومات کم از کم ایک سے زائد ہوں، تو اب سوال یہ ہے کہ تقویم بخشی میں آیا ان میں ہر ایک بجائے خود کیا مستقل ہے؟ اگر ایسا ہوگا تو اس کا مطلب تو یہ ہوا کہ ایسی چیز ان مقوموں میں سے کسی ایک مقوم کے بعد دوسرے مقوم سے بے نیاز ہو جاتی ہے، اور جس طرح یہ بے نیازی ایک مقوم کے ذریعے

سے حاصل ہوتی ہے دوسرے سے بھی حاصل ہو سکتی ہے، جس کے معنی یہ ہوئے کہ ان میں ہر ایک مقوم بھی ہے اور غیر مقوم بھی حالانکہ یہ خلاف مفروض ہے اور اگر تقویم میں ہر ایک نہیں، بلکہ ان میں سے صرف ایک مستقل ہے، تو پھر دوسرا جزء صورت نہ ہوگا اور اگر ان میں سے کسی کو تقویم میں استقلال حاصل نہیں ہے، بلکہ ان کا مجموعہ بحیثیت مجموعے کے مقوم ہے، اور ظاہر ہے، کہ اس اعتبار سے یہ مجموعہ شے واحد ہے، تو مقوم چند نہیں، بلکہ ایک شے ہوئی، ماسوا اس کے بجائے خود یہ محال بھی ہے اس لیے کہ مجموعے پر ان اجزاء کا ہر ہر جزء یقیناً مقدم ہوگا اور ان اجزاء میں ہر ایک مادے کو اس طرح عارض ہوا ہے، کہ اس کا مقوم نہیں ہے، پس ضرور ہوا کہ مادہ ہی اس کا مقوم ہو، اور ایسی صورت میں لازم آتا ہے، کہ اس جزء پر مادہ مقدم ہو، اور اب اس کے بعد صورت حال یہ ہوگی، کہ وہ مادہ جو ان اجزاء میں سے ہر ایک پر مقدم ہے، وہ اس مجموعے پر بھی مقدم ہو جائے، جس مجموعے سے یہ اجزاء مقدم ہیں اب اگر اسی مجموعے سے مانا جائے کہ مادہ تقوم پذیر ہوا ہے، تو لازم آئے گا کہ ان اجزاء میں سے ہر ایک جزء کی تقویم دوسرے سے ہوئی ہے، ظاہر ہے کہ ایسا ہونا ناممکن ہے اور جب شق اول باطل ہوئی، تو باقی دو شقیں رہ جاتی ہیں لیکن عامۂ جمہور میں جو بات مشہور ہے، وہ یہی ہے، کہ دوسری شق کو ترجیح دی جائے، یعنی یہ مانا جائے کہ مرکب کی تقویم میں طبیعت کو بھی اور باقی دوسری صورتوں کو بھی دخل ہے، اور ہر ایک کے لیے اس تقویم میں حصہ ہے، مگر یہ حصہ تقدیم و تاخیر کے ساتھ ہر ایک تک پہنچتا ہے، اور غالباً شیخ کا جو کلام نقل کیا گیا اس کی غرض بھی یہی ہے۔ البتہ خود ذاتی طور پر میں تیسری شق ہی کو قابل ترجیح خیال کرتا ہوں یعنی تقویم کا اصلی کام تو صورتوں میں سے کوئی ایک ہی انجام دیتی ہے اور باقی صورتوں کی حیثیت فروع اور صورت مقومہ کے قوی کی ہے، نیز اس کے حدوث اور آفرینش کے شروط کی، جیسا کہ کلیات کے مباحث میں میں نے اس کی تحقیق بھی کی ہے، اس پر اگر تم یہ کہو کہ یہ دعویٰ بھی غلط ہے کیونکہ نفس ناطقہ انسان کا مقوم ہوتا ہے، اب اگر طبعی اور نباتی و حیوانی قوتوں کو تقویم میں کچھ دخل نہ ہوگا

تو پھر یہ ساری قوتیں اعراض قرار پائیں گی، حالانکہ ان کا شمار تو جواہر میں ہے، اور اس سے چند خرابیاں لازم آتی ہیں، پہلی تو یہ ہے، کہ ایک ایسی چیز جو واحد بالنوع ہے لازم آتا ہے کہ وہ جوہر بھی ہو اور عرض بھی دوسری یہ ہے کہ انسانی بدن کے مواد جو عناصر ہیں، ان کی تقویم بسائط کی صورتوں سے ہوتی ہے، یعنی بدن انسانی کے مقوم کی یہ صورتیں مقوم ہیں، حالانکہ اس مقام پر یہ اعراض ہیں اور یہ خلاف مفروض ہے، میں کہتا ہوں کہ اس مشکل کو تم ان اصولوں کی روشنی میں حل کر سکتے ہو، جن کا میں پہلے ذکر کر چکا ہوں، تم پر اصل حال اس وقت واضح ہو جائے گا، علاوہ اس کے یہ البتہ محال ہے، کہ بجنسہ ایک ہی شے کے لیے ایک ہی چیز عرضی بھی ہو، اور جوہری بھی، لیکن اگر ایک چیز کے لیے وہ جوہری ہو، اور دوسری کے لیے عرضی اس کے محال ہونے کی کیا وجہ ہو سکتی ہے، ہاں ایک بات یہاں جاننے کے قابل ہے، یعنی جوہر اور جوہری عرض اور عرضی میں جو باہمی فرق ہے میرا مطلب یہ ہے، کہ جوہر اپنی ذات کے اعتبار سے ہمیشہ جوہر ہی رہتا ہے، اور کسی دوسری شے کے اعتبار سے اس کے جوہر ہونے میں تغیر پیدا نہیں ہوتا، کیونکہ جوہر کا شمار اضافی اور نسبتی امور میں نہیں ہے، اور یہی حال عرض کا بھی ہے، مگر کسی شے کا جوہری ہونا تو ظاہر ہے، کہ یہ ایک اضافی امور کے سلسلے کی چیز ہے، اور ایسے اضافی امور جن کی قطع نظر نسبت اور اضافت کے خود اپنی خاص ہوتیں ہوتی ہیں، اگر مختلف نقاط نظر جن کی جانب ان کو منسوب کیا جائے، ان میں اختلاف پیدا ہو، تو یہ کوئی ایسی بات نہیں ہے جس کو ناقابل وقوع اور ناقابل فہم قرار دیا جائے (اب اس کے بعد میں کہتا ہوں)، کہ بسیط اشیا کی صورتیں ان بسائط کی مقوم بھی ہوتی ہیں، اور موالید ثلاثہ یعنی معدنیات، نباتات، حیوانات کی حقیقتوں سے خارج بھی ہوتی ہیں، اگرچہ اس مزاج کی کیفیت کی حفاظت میں ان کی ضرورت بھی ہوتی ہے، جو ان کے باہمی اختلاط اور آمیزش پر موقوف ہے، نباتات کی صورت میں بھی یہی گفتگو جاری ہو سکتی ہے کہ نباتی صورت نباتات کی مقوم ہوتی ہے، لیکن نباتی قوتوں کا نفس حیوانی کے مددگاروں اور خادموں میں شمار ہے

اور ان کو نفس حیوانی کے ان فروع میں داخل کیا جاتا ہے، جو نفس حیوانی کی حقیقت سے خارج ہوتے ہیں، لیکن حیوان کا وجود ان کے وجود کے ساتھ مشروط ہے، بہر حال ان کا شمار داخلی مقومات میں نہیں ہے، جیسا کہ تفصیلی طور پر اس کی تحقیق گزر چکی، چاہیئے کہ اس تحقیق کو پھر پیش نظر کرلو، نیز اسی کے ساتھ یہ بات بھی تمھارے سامنے ہونی چاہیئے، کہ شے کی حد اور اس کے ذات کی ایسی شرح جو ایسے امور پر مشتمل ہو، جن کا شمار اس ذات کے لوازم میں کیا جاتا ہو، یہ بات اس کو ضروری نہیں قرار دیتی، کہ محدود کی ماہیت اور ذات میں بھی حد کا یہ معنی داخل ہو، کیونکہ بسا اوقات حد میں بعض ایسی باتیں بھی ہوتی ہیں، جو محدود سے زائد ہوں، عنقریب یہ مسئلہ آرہا ہے کہ شے کے وجود کی علت اور خود اس شے کی شیئت (شے ہونے) کی علت میں فرق ہے تعجب ہے کہ اس تحقیق سے غافل ہونے کے باوجود، نہ معلوم یہ حضرات یہ کس طرح کہتے ہیں کہ تمام ایسے طبعی اجسام جو مرکب ہیں ان کے لیے طبعی وحدت ثابت ہوتی ہے، میں پوچھتا ہوں کہ آخر اس کے معنی بجز اس کے اور کیا ہو سکتے ہیں کہ ان دونوں میں ہر ایک کی طبعیت واحد ہی ہے، یعنی طبعی شے جس کی وجہ سے بالفعل خود وہ شے ہوتی ہے وہ واحد ہے، یہاں تک کہ اگر اس مرکب جسم کے متعلق اگر یہ فرض کیا جائے کہ جن جن قوتوں، اور جن جن صورتوں کا اقتران و اتصال اس کے ساتھ ہوا تھا، ان میں ہر ایک اس سے جدا ہو گئے، تو اس کے بعد بھی وہ شے حقیقت کے اعتبار سے وہی شے بجنسہ باقی رہے گی۔

فصل

"غایت کے بیان میں اور جو کچھ اسکے متعلق کہا گیا ہے"

جیسا کہ تم پہلے بھی جان چکے ہو، کہ جس کام کے لیے چیز ہوتی ہے، اسی کو غایت کہتے ہیں، اور یہ کبھی تو خود فاعل ہی ہوتا ہے جیسے اول تعالی کا حال ہے، اور کبھی واقع کے اعتبار سے بذات خود غایت، فاعل کے سوا ہوتی ہے

لیکن فاعل سے باہر نہیں پائی جاتی ہے، مثلاً وہ خوشی جو غلبہ پانے کی خواہش کی وجہ سے ہوتی ہے، اور کبھی غایت فاعل کے سوا دوسری چیز میں پائی جاتی ہے، پھر کبھی وہ قابل میں پائی جاتی ہے، مثلاً ارادی یا طبعی حرکات کے اختتام کی جو صورت ہوتی ہے اور کبھی نہ فاعل میں پائی جاتی ہے، اور نہ قابل میں بلکہ کسی تیسری چیز میں مثلاً کسی دوسرے شخص کو خوش کرنے کے لیے جو کوئی کام کرتا ہے، ظاہر ہے کہ دوسرے شخص کی خوشی ایسی چیز ہے، جو فاعل اور قابل دونوں کی ذات سے خارج ہے، اگرچہ خود اس دوسری کی خوشی سے فاعل کو بھی انبساط ہوتا ہے، اور یہ تو اجمالی بات ہوئی جو تفصیل کی محتاج ہے۔

فصل

"غایت، اتفاق، عبث لاحاصل، جزاف وغیرہ امور کی تفصیل"

کہا جاتا ہے، کہ شے اپنی شیئیت (شے ہونے) میں بھی معلول ہوتی ہے، اور اپنے وجود میں بھی معلول ہوتی ہے، معلول کی شیئیت کی علت تو دو چیزیں ہوتی ہیں یعنی صورت اور مادہ، اور معلول کے وجود کی بھی دو ہی علتیں ہوتی ہیں فاعل اور غایت اس میں بھی کسی کو اختلاف نہیں ہے کہ ہر مرکب کے لئے مادہ، صورت، اور فاعل ہوتا ہے، لیکن یہ بات کہ ہر معلول کے وجود کے لیے علت غائی کا ہونا بھی ضروری ہے، یہ بات مشکوک ہے، کیونکہ معلولوں میں بعض ایسی چیزیں بھی ہیں جو عبث ہوتی ہیں ان کی کوئی غایت نہیں ہوتی، پھر معلولوں میں بعض تو اتفاقی ہوتے ہیں، اور بعض ایسے ہوتے ہیں، جو فاعل مختار سے بغیر کسی وجہ اور بغیر کسی رجحان علا کرنے کے صادر ہوتے ہیں، اور بعض ایسے ہوتے ہیں، جن کی غایت کی بھی غایت ہوتی ہے، اور غایت کے غایت کی غایت اسی طرح یہ سلسلہ دراز ہوتا چلا جاتا ہے، دراصل جہاں ایسا ہوتا ہے، حقیقۃً اس معلول کی غایت ہی نہیں ہوتی، ٹھیک اس کی مثال ایسی ہے، کہ جہاں ہر ابتدا کی ابتدا ہو، وہاں کوئی ابتدا نہیں ہوتی، بلکہ سب

درمیانی اور وسطانی امور بن جاتے ہیں ظاہر ہے، کہ پھر اس کے لیے ابتدا کیا ہوگی، عنصری حوادث، اور فلکی حرکات، نیز قیاسات کے مترادف و مماثل نتائج میں (جب وہ غیر متناہی ہوں) یہی واقعہ پیش آتا ہے، میں چاہتا ہوں کہ مستقل مباحث کے ذریعے ان مسائل کو بیان کروں۔

مبحث اوّل

اس مبحث میں عبث کی تحقیق کی جائے گی، اور یہ ثابت کیا جائے گا، کہ کسی نہ کسی قسم کی غایت ان امور کی بھی ہوتی ہے، جنھیں عبث خیال کیا جاتا ہے۔

معلوم ہونا چاہئے، کہ ہر ارادی حرکت کے لیے مرتب مبادی کا ہونا ضروری ہے، قریبی مبدء اس حرکت کا قوت محرکہ ہوتی ہے، یعنی وہ قوت جو اس حرکت کے ساتھ براہ راست مباشر اور متعلق ہو، حیوانات میں تو یہ قوت، اعضاء کے عضلات میں ہوتی ہے، اس قریبی مبدء سے پہلے ارادہ ہوتا ہے، جس کا اصطلاحی نام اجماع (یعنی دل کا کسی بات پر جم جانا) اجماع سے پہلے جو چیز ہوتی ہے، اس کا نام شوق ہے، اور بعید ترین مبدء اس سلسلے میں فکر اور تخیل ہے، جب عقل اور خیال میں کوئی موافق صورت مرتسم و منقوش ہوتی ہے تو یہی صورت قوت شوقیہ کو اجماع کی طرف متوجہ کرتی ہے، یعنی اس سے پہلے ارادے کا وجود قطعاً نہیں ہوتا، بلکہ صرف تصور ہی شوق کا کام انجام دیتا ہے، فاعل اول (واجب تعالیٰ) سے موجودات کے صدور کی یہی صورت ہے، جیسا کہ عنقریب تم پر واضح ہوگا انشاء اللہ تعالیٰ یعنی بتایا جائے گا کہ (کائنات) کے اعلیٰ نظام کا تصور ہی موجودات کے صدور کی علت ہے، جس میں نہ شوق کی ضرورت ہوئی، اور نہ کسی آلے کے استعمال کی حاجت بہرحال جب شوق کی توجہ اجماع کی جانب ہو چکتی ہے، اور اجماع متحقق ہو جاتا ہے، تب اعضا میں جو قوت محرکہ ہوتی ہے، وہ اس کی خدمت بجا لاتی ہے،

پس ثابت ہوا کہ ارادی حرکات مذکورہُ بالا اسباب کے ذریعے سے مکمل ہوتے ہیں، پھر قوت مدرکہ میں جو صورت مرتسم اور منقوش ہوتی ہے، کبھی وہی وہ غایت ہوتی ہے، جہاں پر جاکر حرکت ختم ہوتی ہے، مثلاً آدمی جب کسی جگہ سے گھبرا جاتا ہے تو اس وقت کسی دوسرے مقام کا تصور کرتا ہے، پھر اس مقام کا اس میں اشتیاق پیدا ہوتا ہے اور اس کے بعد اس مقام کی جانب وہ متحرک ہوجاتا ہے، اور اسی مقام پر پہنچ کر اس کی حرکت ختم ہوجاتی ہے، اور کبھی وہی صورت مرتسمہ غایت نہیں ہوتی، مثلاً آدمی کسی مقام کا تصور اسلیے کرے کہ وہاں اس کو اپنے کسی دوست سے ملاقات کرنی ہے تو پہلی صورت میں وہی چیز جس پر حرکت ختم ہوئی، بجنسہ وہی وہ غایت بھی ہے، جس کا اشتیاق پیدا ہوا تھا، اور دوسری صورت میں یہ نہ ہوا، بلکہ جس کا اشتیاق تھا، وہ اس کی حرکت کے ختم ہونے کے بعد حاصل ہوا، کبھی یہ بھی ہوتا ہے، کہ خود حرکت ہی متحرک کی غایت اور اس کا مقصد ہوتا ہے، بہرحال میرے اس بیان سے یہ بات صاف ہوگئی کہ حیوانات کے عضلوں اور پٹھوں میں حرکت کا جو مبدء ہوتا ہے، اس مبدء کی حقیقی اور اولی غایت ہر حال میں حرکت ہی کی وہ غائت ہوتی ہے، جو حرکت کی حیثیت سے واقعی اس کی غایت ہے، باقی حرکت کے اور جو مبادی اس سے پہلے ہوتے ہیں، ان کی غایت اس غایت کے سوا بھی ہوسکتی ہے جس پر حرکت منتہی اور ختم ہوتی ہے، جیسا کہ تم نے اس کو اچھی طرح جان لیا ہے، (اب عبث کے متعلق سمجھنا چاہیئے) کہ اگر حرکت کا وہ مبدء جو سب سے زیادہ اقرب ترین مبدء ہے، (یعنی عضلۂ حیوانی والی قوت) وہ اور دونوں وہ مبادے جو اس سے پہلے ہوتے ہیں، یعنی شوقی قوت، اور اس سے پہلے جو تخیل اور تفکر کا سلسلہ ہے، الغرض یہ دونوں مبدے اور پہلا قریب ترین مبدا اگر ان میں مطابقت پیدا ہوجائے تو ایسی صورت میں حرکت جس پر منتہی ہوگی وہی مبادی کی غایت بھی ہوگی، اور جب ایسا ہوگا، تو پھر اس کے عبث ہونے کے کیا معنی ہوسکتے ہیں؟ کیونکہ یہ غایت تو ارادی غایت ہوگی، اور اگر وہ چیز جس پر حرکت منتہی

ہوتی ہو، وہی تخیلی مشتاق پر منطبق ہو، لیکن شوق فکری کے مطابق نہ ہو، تو یہ بیشک عبث ہے (کیونکہ اصطلاحاً عبث نام ہی اس فعل کا تھا جس کا فاعلی مبدء فکری قوت نہ ہو) پھر اس کا صدور صرف عضلاتِ حیوانی کی قوت سے ہو، یا عضلاتِ حیوانی سے پہلے تخیلی اشتیاق بھی اس میں شریک ہو۔

اب جاننے کی بات یہ ہے کہ ایسی غایت جس پر حرکت کی انتہا نہ ہوتی ہو، یعنی منتہائے حرکت نہ ہو، اور اس کا مبدءِ فکری اشتیاق بھی نہ ہو، تو اب دیکھنا یہ چاہیئے کہ شوق کا مبدء آیا اس میں صرف تخیل ہے یا تخیل کے ساتھ طبیعت یا مزاج بھی شریک ہے، مثلاً سانس لینا، اور مریض کی حرکت (کہ ان میں تخیل کے ساتھ طبیعت اور مزاج بھی شریک ہے) یا تخیل کے ساتھ کوئی عادت یا اخلاق، یا نفسانی ملکہ جو فعل کا ابھارنے والا ہو، ان کو بھی اس میں دخل ہے، مطلب یہ ہے کہ باوجود ان باتوں کے پھر بھی اس فعل اور حرکت میں فکر و رویہ سوچ اور بچار کی شرکت نہیں، مثلاً ڈاڑھی کے بالوں کے ساتھ کھیلنا (جو بغیر کسی فکر و مقصد کے بعض دفع لوگ کبھی ڈاڑھی کے بالوں کو پکڑتے ہیں کبھی اینٹھتے ہیں، کبھی اس میں خلال کرتے ہیں وغیر ذلک) ان صورتوں میں پہلی شکل کا نام جزاف ہے اور دوسری کو ضروری یا طبعی قصد کے نام سے موسوم کرتے ہیں، اور تیسری کا نام عادت ہے، یہ بھی یاد رکھنا چاہیئے کہ گزشتہ بالا مبادی میں سے جس مبدء کی غایت بحیثیت غایت ہونے کے نہ پائی جائے تو ایسے فعل کو باطل کہتے ہیں۔

جب یہ مقدمات ذہن نشین ہو چکے تو اب تم نے سمجھ لیا ہوگا کہ خیالی قوت کی غایت کا عبث ہونا دراصل مذکورۂ بالا تفصیل اور ان شرائط پر مبنی ہے، جن کا میں نے ذکر کیا، اس کے بعد ظاہر ہے کہ کہنے والے کی یہ بات درست نہیں ہے، جو اس نے دعویٰ کیا ہے کہ عبث اس کو کہتے ہیں، جس کی سرے سے کوئی غایت ہی نہ ہو، یا عبث وہ ہے جس کی اچھی غایت نہ ہو، یا کم از کم اس غایت کے اچھے اور بہتر ہونے کا خیال غالب بھی نہ ہو قایل کا یہ دعویٰ اس لیے غلط ہے کہ جو فعل کا مبدء نہیں ہے اس کے حساب سے

فعل کی غایت نہیں ہوتی ہے، بلکہ جو فعل کا مبدء ہوتا ہے، اسی کے اعتبار سے جو چیز غایت بن سکتی ہے، وہی فعل کی غایت ہوتی ہے، اور عبث فعل کا مبدء چونکہ فکری قوت نہیں ہوتی ہے، اس لیے فعل عبث کے لیے فکری غایت کا تلاش کرنا عبث ہے، لیکن فکری مبدء کے سوا جو دوسرے مبادی ہیں تو ان سب کی اپنے فعل کے رو سے غایت ہوتی ہے، اور اس مبدء کے حساب سے یہ غایت خیر بھی ہوتی ہے، اس لیے کہ ہر نفسانی فعل کسی ایسے شوق سے پیدا ہوتا ہے، جس میں تخیل کی بھی شرکت ہوتی ہے، اگرچہ اس تخیل کا قائم رہنا ضروری نہیں ہے، بلکہ زوال پذیر بھی ہوتا ہے، اور اسی لیے اس کا شعور بھی باقی نہیں رہتا، اس لیے کہ تخیل شعور کا نام نہیں ہے، بلکہ اس کے سوا دوسری چیز ہے، اور اگر ہر شعور کے لیے شعور کا ہونا ضروری قرار دیا جائے گا، تو پھر وہی لامحدودیت کا قصہ چھڑے گا، ایک بات قابل لحاظ یہ بھی ہے، کہ جو آدمی نیند میں ہو، اس کے فعل میں اور سہو و نسیان کی صورت میں جو فعل صادر ہو اس میں اسی طرح جو آدمی ڈاڑھی کے ساتھ شغل کرتا ہے، ان تمام شکلوں میں شوق کی پیدائش اور ابھرنے کی کوئی علت ضرور ہوتی ہے خواہ وہ عادت ہو، یا کسی خاص طرح کی جسمانی ہیئت سے آدمی اکتا اٹھے، یا کسی دوسری ہیئت کی طرف منتقل ہونے کا ارادہ ہو، یا احساسی قوتوں میں یہ طلب پیدا ہو، کہ ان کے لیے نئے کام اور جدید فعل پیدا کئے جائیں، الغرض یہ یا اسی قسم کے جزئی اسباب ان صورتوں میں بھی ہوتے ہیں، جن کو ضابطے کی شکل میں لانا دشوار ہے، بہرحال اب ظاہر ہے، کہ عادت خود ایک لذت بخش چیز ہے، اسی طرح اکتائی ہوئی بات سے منتقل ہونے میں آدمی کو لذت حاصل ہوتی ہے اسی طرح نئے فعل اور نئے کام کے کرنے میں جو لذت حاصل ہوتی ہے، وہ تو ظاہر ہی ہے، بہرحال یہ ساری لذتیں حیوانی قوتوں کی نسبت سے حاصل ہوتی ہیں، اور لذت کا شمار حسی اور تخیلی خیر میں ہے پس ثابت ہوا کہ یہ ایسی غایت ہے جو حیوان کے لیے بحیثیت حیوان ہونے کے حقیقی خیر ہے، اور میرے خیال میں تو انسان کے اعتبار سے بھی یہ خیر ہی ہے،

معلوم ہوا کہ اس قسم کے افعال بھی اس مبدء کے اعتبار سے جن سے یہ پیدا ہوتے ہیں خیر ہونے سے خالی نہیں ہیں، خواہ عقلی طور پر وہ حقیقی خیر نہ ہوں۔

مبحث دوم

مسئلۂ اتفاق کی تحقیق

دی مقراطیس کا خیال ہے کہ عالم کا وجود محض اتفاق کا نتیجہ ہے، اور اس کی دلیل میں اس کی تقریر یہ تھی کہ عالم کے مبادی (ابتدائی اجزا) ایسے چھوٹے چھوٹے اجرام و ذرات ہیں جن کی ان کی سختی کی وجہ سے تقسیم نہیں ہو سکتی، اس کا یہ بھی دعویٰ تھا کہ یہ ذرات اس خلاء اور فضا میں جو غیر محدود ہے، بکھرے ہوئے ہیں، اور یہ کہ ان ذروں کی فطرت اور طبیعت تو واحد ہے، یعنی طبیعۃً سب ایک ہیں، لیکن ان کی شکلیں مختلف ہیں اور وہ ہمیشہ دائمی حرکت اور گردش کے ساتھ متحرک رہتے ہیں، اتفاقاً انہی ذرات کے کسی مجموعے کی دوسرے مجموعے کے ساتھ مڈبھیڑ ہو گئی، اور ایک خاص شکل میں وہ اکھٹے ہو گئے، اسی سے عالم کی پیدائش ہوئی عالم کے متعلق اگرچہ دی مقراطیس اسی خیال کا قائل تھا، لیکن اسی کے ساتھ حیوانات و نباتات کی پیدائش کے متعلق وہ اتفاق کا مدعی نہ تھا،

انباذقلس (دوسرا یونانی حکیم) یہ کہتا تھا کہ عنصری اجسام کی پیدائش تو اتفاق کے قانون کے تحت اس طرح ہوئی ہے کہ ذرات کے جس مجموعے میں باقی رہنے اور نسل بڑھانے کی صلاحیت تھی، وہ مجموعہ تو باقی رہ گیا۔ اور اتفاقاً جن میں یہ صلاحیت پیدا نہ ہو سکی، وہ باقی بھی نہ رہ سکے، انباذقلس اپنے اس دعوے پر مختلف دلیلیں قائم کرتا تھا، جن میں ایک دلیل تو یہ ہے کہ طبیعت میں ظاہر ہے، کہ فکر و روّیہ سوچ بچار کی صلاحیت نہیں ہے، پھر ان سے ایسے افعال کا ظہور کس طرح ہو سکتا تھا، جو کسی غرض کو پیش نظر رکھ کر کیے جاتے ہیں

انھی دلائل میں سے یہ دلیل بھی ہے، کہ (فطرت کے بہت سے صفات) مثلاً فساد، بگاڑ، موت، بدہیئتی یا زوائد (یعنی ایسی چیزیں جو عام قانون کی رو سے زائد سمجھی جاتی ہیں، جیسے چھ انگلیا وغیرہ) ظاہر ہے کہ یہ چیزیں ایسی نہیں ہیں جنھیں طبیعت کا مقصود قرار دیا جائے، حالانکہ ان چیزوں کا بھی خاص نظام، اور ان کے مقررہ قوانین ہیں، جن میں ردوبدل کی گنجائش نہیں ہوتی، جس طرح فطرت کے ان صفات کا حال ہے، جو ان کی مقابل اور ان کے اضداد ہیں، اس سے یہ معلوم ہوتا ہے، کہ مقصود یہاں کوئی نہیں ہے، نہ پہلی قسم کی چیزیں اور نہ دوسری قسم کے امور، مثلاً بڑھاپا اور پیرانہ سالی کی وجہ سے جو انحطاط و کاسگی پیدا ہوتی ہے، اگرچہ نشوونما بالیدگی وتازگی، کے مخالف امور ہیں، لیکن جس طرح نشوونما وغیرہ کے لیے مقررہ قوانین، اور ان کا مرتب نظام ہے، اسی طرح جو چیزیں ان کی مقابل ہیں کیا ان کے لیے بھی مقررہ قوانین اور مرتب نظام نہیں ہے، آخر جس طرح انحطاط اور ذبول مادے کی ان ضرورتوں میں سے ہے، جو طبیعت کے مقاصد میں داخل نہیں ہے، کیوں نہ ہم ایسا خیال کریں کہ نشوونما بھی مادے کی انھی ضرورتوں میں سے ہے، جن میں طبیعت کے قصد، و توجہ، میلان کو دخل نہیں اور اس کی ٹھیک مثال ایسی ہے کہ ہم بارش کے متعلق قطعاً جانتے ہیں کہ جب آفتاب پانی کو بخار بنا کر اڑاتا ہے اور ابخرے جب جو (فضا) کے بارد اور سرد طبقے میں پہنچ جاتے ہیں، اور ان بخارات میں ٹھنڈک کا اثر پہنچتا ہے، اس وقت ان کا وزن دار پانی کی شکل میں بدل کر برسنا، مادے کی ایسی ضرورت ہے جس کو بہرحال ہونا چاہئے، پھر اتفاق سے اس بارش پر فوائد اور مصالح بھی مرتب ہو جائیں، کیا اس بنیاد پر یہ خیال صحیح ہوگا کہ بارش ان منافع اور مصالح کی بنیاد پر برسی؟ حالانکہ یہ واقعہ نہیں ہے بلکہ محض مادے کی ضرورت کا یہ قدرتی نتیجہ ہے۔

انھی دلائل میں سے ایک دلیل یہ بھی ہے، کہ ایک ہی طبیعت

سے کبھی مختلف قسم کے افعال صادر ہوتے ہیں مثلاً گرمی موم کو تو پگھلاتی ہے اور نمک کو جماتی ہے دھوبی کے چہرے کو کالا کرتی ہے، اور کپڑے کو اجلا کرتی ہے، (اس سے معلوم ہوا کہ یہ سارے افعال و آثار کسی غرض و غایت کے ساتھ وابستہ نہیں ہوتے)

یہ تھے اتفاق کے مدعیوں کے دلائل، جواب سے پہلے ہم چاہتے ہیں کہ پہلے ایک بات بیان کریں، اور وہ یہ ہے، کہ ایسی ہستیاں جو ممکن ہیں، ان میں بعض دوامی ہوتی ہیں، یعنی ہمیشہ رہتی ہیں، اور بعض اکثری ہوتی ہیں، یعنی ان کا وجود اکثر اوقات میں پایا جاتا ہے، ظاہر ہے کہ ان میں ہر ممکن کے لیے علت ضرور ہوگی، فرق دونوں میں یہ ہوگا کہ جن کا وجود دوامی ہوگا، ان کے لیے کوئی ایسی رکاوٹ اور معارض نہ ہوگا جو ان کے موجود ہونے میں معارضہ اور رکاوٹ پیدا کرے، اور جن کا وجود اکثری ہوگا، ان کی راہ میں رکاوٹ ہوگی، الغرض اکثری موجودات کے وجود کی تکمیل اس شرط کے ساتھ وابستہ ہوگی کہ ان کی یافت اور تحقق کی راہ میں جو رکاوٹیں واقع ہو سکتی ہیں ان کا ازالہ ہو جائے خواہ یہ رکاوٹ طبعی ہو، یا ارادی، مثلاً جب ارادہ بھی پختہ اور مصمم ہو جائے اور اعضاء بھی حرکت کے لیے تیار رہوں، اس حرکت کی راہ میں کوئی رکاوٹ اور مانع نہ ہو، اور نہ کوئی ایسی چیز پیش آئے جو ارادے کو کمزور کر دے، پھر مقصود تک پہنچنا بھی ممکن ہو، ظاہر ہے کہ ایسی صورت میں مطلوب تک پہنچنا محال ہوگا، اور بعض چیزیں ایسی ہوتی ہیں، جن کا حصول اور وجود عدم حصول اور وجود کے برابر ہوتا ہے، مثلاً زید کا بیٹھنا اٹھنا، اور بعض ایسی ہوتی ہیں، جن کا حصول عدم حصول کے مقابلے میں کم ہوا کرتا ہے جیسے زاید انگلیوں کا وجود (خیر یہ تو ممکن موجودات کے اقسام تھے اب ہم کہتے ہیں) کہ ان میں جو دوامی یا اکثری ہیں، ان کو تو اتفاقی نہیں کہا جاتا، باقی دو قسمیں جو ہیں، ان کی حالت یہ ہے کہ کبھی تو بعض اعتبار کی رو سے ان کا وجود ضروری اور واجب ہوتا ہے، مثلاً جنین (بچۂ شکم مادر) کے متعلق یہ شرط لگائی جائے کہ اس کی ہتھیلی کی پیدائش میں جب یہ صورت

پیش آئے کہ انگلیوں کے بنانے میں جس قدر مادے کی ضرورت تھی، اگر اس سے
کچھ حصہ بچ جائے اور فاعلی قوت طبعی مادے میں زائد انگلی کے بننے کی کامل
صلاحیت اور استعداد پائے تو ان تمام شروط کے پائے جانے کی صورت
میں زائد انگلی کا پیدا ہونا ضروری اور واجب ہے، یقیناً اس اعتبار سے
یہ بھی اس خاص جزئی طبیعت کی نسبت سے دائمی امور میں داخل سمجھی
جائے گی، اگرچہ نوع انسانی کے دوسرے افراد کے مقابلے میں اس انگلی کا
وجود نادر اور قلیل سمجھا جاتا ہے، الغرض جب ایسے امور جنھیں اقل کے
ذیل میں داخل کیا جاتا ہے، اپنے تمام شروط اور اسباب کے تحقق کے بعد
دائمی موجوات کی صف میں شریک کردیے جاتے ہیں، اور تحقیق سے
معلوم ہوا کہ یہی واقعہ ہے تو ظاہر ہے، کہ جن کے وجود اور عدم میں مساوات
ہو، اور جن کا وجود اکثری ہو، اپنے اپنے اسباب و شروط کی نسبت سے
ان کے دائمی ہونے میں کیا شبہ ہوسکتا ہے، بس معلوم ہوا کہ جن امور کے
متعلق سمجھا جاتا ہے کہ ان کا وجود محض اتفاق کا نتیجہ ہے، ان کے اتفاقی
ہونے کا خیال صرف وہی کرسکتا ہے، جو اُن کے وجود کے اسباب، وعلل
و شروط سے جاہل ہو، لیکن مسبب الاسباب، اور ان اسباب کے نقطۂ نظر
سے جو ان کے ساتھ لپٹے ہوئے ہیں، دراصل سلسلۂ کائنات میں کوئی چیز
اتفاقی نہیں ہے، جیسا کہ حکماء کی زبانوں پر یہ مقولے جاری ہوئے کہ
اوائل یعنی ابتدائی اسباب کے اعتبار سے دنیا کی تمام چیزوں کا وجود ضروری
اور واجب ہے، تمام اسباب وعلل کا احاطہ اگر اس طرح آدمی کرسکتا
کہ کوئی چیز دنیا کی اس کے علم سے غائب نہ ہوتی، تو اس کو یقین کرنا پڑتا
کہ کوئی چیز محض بخت واتفاق سے پیدا نہیں ہوئی ہے، فرض کرو کہ کنواں
کھودنے والے کو اگر خزانہ مل جائے تو جو ان اسباب سے ناواقف ہے
جس نے اس چاہ کن کو خزانے تک پہنچایا۔ وہ یہی خیال کرے گا کہ خزانے
کا ملنا محض اتفاق وبخت کا نتیجہ ہے، لیکن واقعی جن اسباب نے خزانے
تک اس چاہ کن کو پہنچایا ہے، جو ان اسباب کا کامل طور پر احاطہ کرے گا

اس کے نزدیک یقیناً یہ اتفاق کا نتیجہ نہ قرار پائے گا بلکہ وہ خزانے تک چاہ کن کے پہنچنے کو ضروری قرار دے گا، بہر حال اس تقریر سے یہ بات ثابت ہوئی کہ اتفاقی اسباب جہاں کہیں بھی ہوتے ہیں، کسی وجہ اور کسی غرض ہی کے لیے ہوتے ہیں، البتہ اسباب کا اسباب فاعلی ہونا، اور غرض وغایت کا غرض وغایت ہونا، دونوں ذاتی نہیں بلکہ عرضی بات ہوتی ہے، بلکہ بعض اوقات اتفاقی اسباب کی غایت بھی ذاتی ہی غایت ہوتی ہے، مثلاً اوپر سے گرنے والا پتھر اگر پانی میں تیرنے کے بعد اس جگہ پر پہنچے جہاں گر کر پہنچنا چاہتا تھا۔ یعنی جو اس کی ذاتی غایت تھی وہاں پہنچے، اور کبھی، صرف اسباب اتفاقی پر معاملہ ختم ہو جاتا ہے، مثلاً وہی تیرنے والا پتھر اگر کسی وجہ سے سطح آب پر ٹھیرا رہے پہلی صورت میں اتفاقی اسباب کو طبعی غایت کے اعتبار سے ذاتی سبب کہتے ہیں اور عرضی غایت کی رو سے سبب اتفاقی، اور دوسری صورت میں ذاتی غایت کے اعتبار سے ان اتفاقی اسباب کو باطل اور غیر مثمر اسباب کے ذیل میں شمار کیا جاتا ہے (یہ بھی وہ بات جو مجھے پہلے کہنی تھی) اب میں کہتا ہوں کہ گزشتہ امور جب ذہن نشین ہو چکے، تو اس سے یہ بات سمجھی جا سکتی ہے کہ طبعی یا ارادی امور یا ایسے قسری امور (یعنی خارجی موثرات سے پیدا ہونے والے امور) جن کی انتہا، بالآخر طبیعت یا ارادے پر ہوتی ہے، اتفاق ان سب کی عرضی غایت ہوتی ہے، پس ضروری ہوا کہ طبیعت وارادہ ذاتی طور پر اتفاق پر مقدم ہوں، جس کا مطلب یہ ہوا کہ جب تک طبعی اور ارادی امور پہلے نہ موجود ہو لیں گے اس وقت تک اتفاق بھی وقوع پذیر نہیں ہو سکتا، اور اس سے معلوم ہوا کہ طبعی اور ارادی امور کی توجہ غایتوں کی طرف بالذات ہی ہوتی ہے، اور اتفاق بعد کو اس پر طاری ہوتا ہے یعنی جب ان امور کے متعلق یہ بات پیش نظر رکھی جائے کہ جو چیز وقوع پذیر ہوئی، اس کی توقع ان سے نہ تھی، وجہ یہ ہے کہ ان امور پر ظاہر ہے کہ اس غایت اور مقصد کی ترتیب اگرچہ نہ دوامی طور پر ہوتی ہے، اور نہ اکثری طور پر، لیکن بایں ہمہ یہ کون کہہ سکتا ہے کہ ان امور میں اس غایت کے ترتب کے متعلق کسی قسم کا کوئی منشا امر سے

تھا ہی نہیں اور اس غایت کا تعلق ان سے ایسا ہی اتفاقی تھا جیسا کہ زید کے بیٹھنے کے وقت آفتاب کا گہنا جانا یعنی جس طرح آفتاب کے گہنانے اور زید کے بیٹھنے میں کوئی سببی علاقہ نہیں ہے، آخر یہ کون کہہ سکتا ہے کہ چونکہ زید بیٹھا اس لیے آفتاب گہنا گیا، (بخلاف اس کے یہ کہنا درست ہے کہ زید کنواں کھود رہا تھا اس لیے اس کو خزانہ مل گیا) بہر حال اس ساری بحث و تقریر سے یہ مسئلہ ثابت ہو گیا کہ عالم کا وجود اتفاق و بخت کا نتیجہ نہیں ہے، اگرچہ عالم کے بعض افراد کے اعتبار سے اتفاق کو بھی بعض امور کے وجود میں کچھ تھوڑا بہت دخل ہوتا ہے، پس معلوم ہوا کہ دی مقراطیس اور انباذقلیس کی طرف جو خیالات اس باب میں منسوب ہیں، سب غلط اور بے بنیاد ہیں، (یہ تو اس شبہے کا اجمالی جواب تھا) باقی تفصیلی جواب مذکورۂ بالا شبہے کی تو ہم اس کو الگ الگ کرکے بیان کرتے ہیں۔

پہلی بات کا جواب تو یہ ہے کہ سرے سے یہ دعویٰ ہی غلط ہے کہ جب فطرت اور طبیعت میں سوچ بچار، فکر و رویے کا مادہ نہ ہو، تو ہر وہ فعل جو اس قسم کی طبیعت سے صادر ہوگا، ضرور ہے کہ اس فعل کا رخ کسی مقصد اور غایت کی طرف نہ ہو، غلط ہونے کی وجہ یہ ہے، کہ فکر و رویہ سوچ بچار ہی فعل کو با مقصد و غایت والا نہیں بناتے، بلکہ فکر اور سوچ کا کام صرف یہ ہے کہ جن افعال کے کرنے نہ کرنے کا آدمی کو اختیار ہوتا ہے، ان میں سے کسی خاص فعل کو عمل کے لیے وہ ممتاز کرکے جدا کر دے، پھر ہر فعل کی ایک مخصوص غایت اور اس کا ایک معین مقصد ہوتا ہے، جس تک بالذات اس فعل کا پہنچنا لازمی ہوتا ہے، اور یہ لزوم ایسا ہوتا ہے جس میں کسی دوسرے بنانے والے کے بنانے کو دخل نہیں ہوتا، یعنی اس لزوم کو کوئی دوسرا پیدا نہیں کرتا، بلکہ اس فعل کا یہ ذاتی اقتضاء ہوتا ہے، حتیٰ کہ اگر انسانی نفس کو مختلف خواہشوں، اور مختلف رجحانوں سے پاک فرض کیا جائے تو اس کا یہ لازمی نتیجہ ہوتا کہ تمام آدمیوں سے ایک ہی قسم کے افعال ایک ہی طرز و طریقے

کے اس طرح صادر ہوتے جس میں فکر و رویہ سوچ و بچار کو قطعاً دخل نہ ہوتا، جیسا کہ افلاک کے نفوس کا حال ہے، کہ افلاک کے نفوس، چونکہ مختلف عواطف و میلانات، بواعث و عوارض سے پاک ہیں، اس لیے قدرتی طور پر ان سے بغیر کسی فکر و تردد، سوچ بچار کے ایک ہی قسم کے افعال ایک ہی طرز و طریقے سے صادر ہوتے ہیں، نیز تمام صنعتی و حرفتی ہنروں کا حال کیا ہے، ظاہر ہے کہ ہر صنعت و حرفت کی کوئی غایت ضرور ہوتی ہے، لیکن جب وہی صنعت ملکہ اور راسخ عادت کی شکل اختیار کر لیتی ہے، تو پھر اس کے استعمال میں فکر و رویے کی ضرورت باقی نہیں رہتی، بلکہ بعض دفعہ تو سوچ بچار، اس فعل کے صدور میں مانع بن جاتا ہے، مثلاً ماہر خطاط لکھنے کے وقت قطعاً ہر ہر حرف کو سوچ سوچ کر نہیں لکھتا، یا ماہر بجار (بڑھئی) اپنے ہر ہر ضرب کو غور و فکر کر کے نہیں لگاتا، بلکہ اگر خطاط لکھتے وقت ہر ہر حرف کو سوچنے لگے، اور بڑھئی ہر ضرب میں فکر و غور شروع کر دے، تو وہ اپنے کام میں گڑبڑا جائے گا، بس معلوم ہوا کہ بغیر فکر و رویہ، سوچ بچار کے بھی، طبیعت کے لیے غایت ہوتی ہے اسی کے قریب قریب ان پھسلنے والوں کا حال ہے، جو پھسلتے وقت اضطراراً کسی چیز کو پکڑنا چاہتے ہیں، یا پکڑ لیتے ہیں، یا آدمی کا ہاتھ کھجلانے کے لیے غیر شعوری طور پر بدن کے کسی حصے پر جو پہنچ جاتا ہے، اس میں بھی یہی ہوتا ہے، یعنی یہ سارے افعال بغیر فکر و رویے کے صادر ہوتے ہیں، اس سے بھی زیادہ کھلی مثال یہ ہے کہ ہماری نفسانی قوت جب کسی عضو کو متحرک کرتی ہے، تو ظاہر ہے، کہ یہ تحریک رگوں اور پٹھوں کے ذریعے سے نفسانی قوت، انجام دیتی ہے، حالانکہ نفس کو اس واسطے کا شعور نہیں ہوتا۔

دوسرے شبہے کے متعلق میں یہ کہتا ہوں کہ اس عالم میں فساد اور بگاڑ کے جو واقعات پیش آتے رہتے ہیں تو اس کے اسباب مختلف ہوتے ہیں کبھی تو یہ کمالات کے فقدان کا نتیجہ ہوتا ہے، اور کبھی ان رکاوٹوں اور موانع کی وجہ سے بگاڑ پیدا ہوتا ہے، یا ایسے ارادوں کا اثر ہوتا ہے، جو عام فطرت کے حدود سے خارج ہوتے ہیں باقی دنیا کی چیزیں جو نیست و نابود ہوتی رہتی ہیں تو ظاہر ہے

کہ غایت کی طرف طبیعت کے متوجہ ہونے کا یہ مطلب کب ہے کہ ہمیشہ طبیعت اپنی غایت تک پہنچ ہی جاتی ہے، غایت کے لیے یہ شرط قطعاً غیر ضروری ہے اب دیکھو! کہ موت، یا بگاڑ یا انحطاط یہ سب اس کا نتیجہ ہوتا ہے کہ طبیعت اس غایت تک نہ پہنچ سکی، جو اس کی مقصود تھی، یہاں ایک اور راز بھی ہے جس کے بیان کرنے کا یہ مقام نہیں ہے، اسی طرح ذبول (کاسنگی) اور انحطاط تو دراصل یہ بھی بالآخر کسی نہ کسی غایت وغرض تک پہنچ کر رہتے ہیں کیونکہ انحطاط اور ذبول جو آدمی کے بدن پر بڑھاپے کی وجہ سے طاری ہونا شروع ہوتا ہے، تو اس کے دو اسباب ہیں، ایک تو ان کا ذاتی سبب ہے، یعنی حرارت، اور دوسرا بالعرض یعنی طبیعت، اور ان دونوں ہی کی غایت ہوتی ہے، حرارت کی غایت رطوبتوں کا تحلیل کرنا ہے، اسی لیے وہ مادے کو کھینچکر اس مقصد اور غایت تک لاتی ہے، اور یہ حرارت کی ذاتی غایت ہے، اسی طرح بدن کی جو طبیعت ہوتی ہے اس کی غایت یہ ہے کہ بدن کی حفاظت مسلسل امدادوں کے ذریعے سے اس حد تک کرتی ہے، جس حد تک ممکن ہو، مگر قاعدہ یہ ہے، کہ ہر وہ امداد جو بعد کو پہنچتی ہے، وہ پہلی امداد کے حساب سے کم ہوتی ہے، جیسا کہ تفصیلاً اس کا ذکر "علم النفس" میں آئے گا، امدادوں کی یہی بتدریج کمی انحطاط کے قانون کا سبب، بالعرض ہو جاتی ہے، یعنی انحطاط کا ذاتی سبب تحلیل ہے، مطلب یہ ہے کہ حرارت کی وجہ سے بتدریج بدن سے جو اجزاء فنا ہوتے رہتے ہیں، بدن کے انحطاط کا ذاتی سبب یہی ہوتا ہے، بہرحال حرارت ہو، یا طبیعت دونوں کے افعال کا رخ غایت اور مقصد ہی کی جانب رہتا ہے، اور موت اگرچہ کسی خاص جزئی شخصی بدن کے اعتبار سے غایت نہیں ہوتی، لیکن اس ضروری قانون کے رو سے جس کی وجہ سے نفس انسانی سرمدی اور غیر فانی زندگی کے لیے تیار ہوتا ہے، موت بھی غایت ہے، اسی طرح مسلسل بدن کی ناتوانی اور ضعیفی کی طرف حرکت، اور اس کی وجہ سے جو انحطاط جسم میں پیدا ہوتا ہے، چونکہ اس سے نفس کی ریاضت ہوتی ہے، اور نفسانی قوتوں کے ٹوٹنے کا یہ ذریعہ بنتا ہے، اور

اسی وجہ سے آدمی پچھلی زندگی کی تیاریوں میں مصروف ہوتا ہے، جیسا کہ "علم نفس" میں بتایا گیا ہے، اس لیے یہ سب بھی غایت ہی ہے، باقی عام دستور کے خلاف بھی جو کوئی زائد چیز پیدا ہو جاتی ہے، تو اس کی پیدائش بھی سچ یہ ہے، کہ کسی مقصد اور غایت ہی کے لیے ہوتی ہے وجہ یہ ہے کہ مادے سے جب جسم کا کوئی حصہ بچ جاتا ہے، تو طبیعت اس بچے ہوئے حصے کو ایسی صورت عطا کر دیتی ہے، جس کا وہ حصہ مستحق ہوتا ہے اور اس کو بے کار بنا کر نہیں چھوڑ دیتی، تو طبیعت کا یہ فعل بھی غایت ہی کو پیش نظر رکھ کر انجام پاتا ہے، اگرچہ مجموعی طور پر بدن کے لیے وہ غایت نہ ہو، اور ہم نے یہ کب دعوے کیا تھا کہ جو چیز طبیعت کی غایت ہو گی ضرور ہے کہ وہ اس شے کی بھی غایت ہو جو طبیعت نہیں ہے، اور وہ جو بارش والی بات کہی گئی تھی، تو ہمارے نزدیک یہ غیر مسلم ہے، بلکہ اس کا سبب آسمانی تعلقات اور اوضاع ہیں، جن کے ساتھ زمینی اصلاحیتیں، اور سفلی قابلیتیں جمع ہو جاتی ہیں اور یہ کلی نظام کی اصلاح و درستی کے لیے ہوتا ہے، تاکہ خیرات و برکات کے نزول کا یہ ذریعہ بن جائے الغرض میرے نزدیک اس کے الٰہی اسباب ہیں، اور ان اسباب کی غایتیں دوامی نوعیت کی ہوتی ہیں، یا اکثری طرز کی۔

تیسرے شبہے کے متعلق میں یہ کہتا ہوں کہ جلانے والی قوت کی ایک ہی غایت ہوتی ہے یعنی یہ کہ جلنے والی چیز کو وہ اپنی ذات کی ہم شکل بنا دے، باقی اس کے دوسرے افعال مثلاً جمانا، پگھلانا، کالا کرنا، اجلا کرنا وغیرہ تو یہ سب اسی کے ضروری اور لازمی توابع اور نتائج ہیں، اور ضروری کے اقسام میں عنقریب تم یہ جانو گے کہ بالعرض غایتوں کی ایک قسم وہ بھی ہے۔

انباذقلس کے مذہب کی تردید کتاب شفا میں ایسے بیانات کے ذریعے سے کی گئی ہے، جو کھلے ہوئے مشاہدات اور واضح شہادتوں پر مبنی ہیں یہی وجہ ہے کہ بخت و اتفاق کا جو نظریہ اس حکیم کی جانب منسوب ہے بعضوں نے اس کو مجاز اور استعارے پر محمول کیا ہے، اور اس کو ایک قسم کا چیستان و معمہ

خیال کیا ہے اور یہ بھی گمان ہے کہ شاید اس پر جھوٹ باندھا گیا ہے، کیونکہ جن لوگوں نے اس کی کتابیں پڑھی ہیں، اور اس کے کلام کا مطالعہ کیا ہے انھوں نے اس میں علمی لحاظ سے بڑی سلامت روی، اور وزنی استعداد و قابلیت محسوس کی ہے،

بہرکیف شفا میں اس مسئلے کی تردید میں جو باتیں مذکور ہیں، ان میں ایک یہ ہے کہ زمین کے کسی حصے میں اگر گیہوں کے دانے بھی اور جو کے دانے بھی گرائے جائیں، تو ظاہر ہے کہ گیہوں سے گیہوں، اور جو سے جو ہی اگے گا، اس سے یہ معلوم ہوا کہ مٹی کا جو جزء گیہوں بنا، اور جو جو بنا یہ سب فاعلی قوت کے عمل کا نتیجہ ہے، یعنی فاعلی قوت ہی نے، مٹی کے اجزاء کو ان صورتوں کی جانب حرکت دی، کیونکہ مادہ تو دونوں کا ایک ہی ہے اس لیے یہ اختلاف مادے کا اقتضاء تو ہو نہیں سکتا، اور اگر مٹی کے اجزاء کو باہم مختلف بھی فرض کیا جائے تو یہ اختلاف مٹی کی ماہیت اور حقیقت کی وجہ سے تو ہو نہیں سکتا، بلکہ یہ کہا جا سکتا ہے کہ مٹی کے خاص خاص جزء میں دانے کی قوت نے خاص قسم کی خاصیت پیدا کی، اب اگر اس خاصیت کی پیدائش کسی ایسی خاصیت کا اقتضاء ہے، جو اس سے پہلے دانے میں موجود تھی، تو پھر اس خاصیت کے لیے بھی خاصیت تلاش کرنی پڑے گی، یوں ہی یہ بات تسلسل کی راہ پر پڑ جائے گی، اور اگر یہ صورت نہ ہوگی، تو پھر یہی ماننا پڑے گا کہ گیہوں کے دانے میں کوئی ایسی قوت پوشیدہ تھی، جو کسی معین و مخصوص غایت کی جانب متوجہ تھی، اگر یہ نہ مانا جائے گا تو پھر آخر اس کی کیا وجہ ہوگی کہ زیتون کے بیج سے گیہوں، اور خربوزے کے تخم سے جو کیوں نہیں پیدا ہوتا،

شفا کی انھی باتوں میں یہ بھی ہے، کہ طبیعت کی تاثیری عمل میں جب کوئی رکاوٹ اور مانع حائل نہیں ہوتا تو اس وقت وہ ساری غایتیں جو طبیعت سے صادر ہوتی ہیں، ان کا شمار خیرات وکمالات محاسن اور خوبیوں کے ذیل میں کیا جاتا ہے، یہی وجہ ہے کہ اگر بجائے ان نتائج اور غایتوں کے طبیعت کی حرکت پر دوسرے مخالف آثار کبھی مرتب ہوتے ہیں، اگرچہ ایسا بہت کم ہوتا

ہے، لیکن بہرحال کبھی ایسا بھی ہوتا ہے تو ان مخالف آثار اور نتائج کو دیکھ کر انسان کی فطرت ان کے اسباب کی جستجو اور ٹوہ میں مصروف ہوجاتی ہے، مثلاً حیوان جب بیمار ہوجاتا ہے، یا دبلا ہونے لگتا ہے، یا گیہوں، اور جو کے دانوں کی روئیدگی نہیں ہوتی، تو اس وقت پوچھا جاتا ہے، کہ آخر ان کو کیا چیز عارض ہوئی، یا اس پر کیا مصیبت آئی نیز ہم جب طبیعت کے عمل میں اس قسم کی کوتاہی محسوس کرتے ہیں، تو ہم اس کا علاج اس کی مقررہ تدبیروں سے کرتے ہیں، جس طرح طبیب یہ سمجھ کر علاج کرتا ہے، کہ رکاوٹ اور مانع جو طبیعت کی راہ میں حائل ہو رہا ہے، اس کا اگر ازالہ کردیا جائے گا، اور طبیعت کو زور پہنچا دیا جائے گا، تو اس وقت خود ہی طبیعت صحت اور خیر کی جانب متوجہ ہوجائے گی اور یہ بات بھی ہمارے مقصود پر دلالت کرتی ہے۔

مبحث سوم

"اختیاری افعال کی غایت"

معطلہ کی ایک جماعت کا خیال ہے، کہ اللہ تعالیٰ کے افعال حکمت اور مصلحت سے خالی ہوتے ہیں، حالانکہ تم جان چکے کہ طبیعت کے افعال کی بھی غایت ہوتی ہے، حتیٰ کہ بھول چوک سے جو کام صادر ہوتے ہیں، یا نیند میں جو افعال سرزد ہوتے ہیں، وہ بھی غایت اور مصلحت سے جدا نہیں ہوتے، یعنی عقلی اور فکری قوت کی غایت تو اس میں نہیں ہوتی، لیکن واقع میں ان افعال کا جو فاعل ہوتا ہے، ان قوتوں کے اعتبار سے یہاں بھی ضرور غایت ہوتی ہے۔

ان مدعیوں نے جو دلائل پیش کئے ہیں وہ مکڑی کے جالے سے بھی زیادہ کمزور ہیں، مثلاً دو راہوں میں سے بھاگنے والے کبھی ایک راہ کو بغیر ترجیح

وجوہ کے جو اختیار کرتے ہیں، یا کھانے والے دو روٹیوں میں سے کھانے کے لیے مثلاً پہلے کسی ایک روٹی کا جو انتخاب کرتے ہیں، اور پیاسے پانی کے دو پیالوں میں سے کسی ایک پیالے کو جو منہ سے لگا لیتے ہیں ان جزئی مثالوں کو وہ اپنے دعوے کے ثبوت میں پیش کرتے ہیں، حالانکہ انھوں نے یہ خیال نہیں کیا کہ ترجیح دینے والی وجہ کا یہاں اگر ان کو علم نہ ہو سکا، تو اس سے یہ کب لازم آتا ہے کہ واقع میں بھی ان افعال کی ترجیح کی کوئی واقعی وجہ نہیں ہوتی، آخر ہمارے افعال کی ترجیح میں جن امور کو دخل ہوتا ہے، ان میں جب بعض مخفی باتیں بھی شریک ہیں، مثلاً فلکی ہیئت، وادضاع، الٰہی امور عالیہ تو پھر یہ کیسے کہدیا جائے کہ ان افعال کی ترجیح میں اگر ظاہری اسباب کو دخل نہیں ہوتا، تو مخفی اسباب بھی مرتفع تھے، کس قدر عجیب بات ہے، کہ ان بیچاروں کی سمجھ میں یہ بات بھی نہیں آئی کہ افعال کے لیے اگر اسباب و مصالح کا ہونا غیر ضروری قرار دیا جائے گا، اور بے مقصد ارادوں کی کارفرمائی کو موثر تسلیم کر لیا جائے گا تو اس سے صانع (عالم کے بنانے والے خدا) کے ثبوت ہی کا دروازہ بند ہو جاتا ہے، خدا کے اثبات کا طریقہ آخر یہی تو ہے، کہ جو چیزیں جائز الوجود ہوتی ہیں یعنی جن کا ہونا اور نہ ہونا برابر ہو، ضرور ہے کہ ان کے وجود کو عدم پر ترجیح دینے والا کوئی ہو، اب اگر اسی قاعدے کو غلط ٹھیرا دیا جائے، تو پھر واجب الوجود کے اثبات کی صورت ہی کیا باقی رہ جاتی ہے، بلکہ ان کے اس دعوے کو اگر مان لیا جائے تو سرے سے بحث و فکر کا قصہ ہی ختم ہو جاتا ہے، اور یقینیات پر بھی بھروسا باقی نہیں رہتا کیونکہ ایسی صورت میں اس کی کوئی ضمانت باقی نہیں رہتی کہ یقینی مقدمات پر بھی اس کے نتیجے کا نقیض نہیں بلکہ اس کا واقعی نتیجہ ہی مرتب ہوگا، اللہ تعالیٰ کی طرف جس بے مقصد و غایت ارادے کو یہ لوگ منسوب کرتے ہیں، اس اعتقاد کی وجہ سے آدمی میں ایسی حالت پیدا ہو جاتی ہے، کہ کائنات کی چیزیں جیسی واقع میں ہیں ویسی اسے محسوس نہیں ہوتیں، گویا اسلامی عہد میں یہ گروہ اسی قسم کا ہے، جیسا کہ پچھلے زمانے میں سوفسطائیہ کی جماعت تھی۔

ان لوگوں کی پیش کردہ دلیلوں میں وہ دلیل بھی ہے جس کا ذکر پہلے ہی کیا جا چکا ہے، یعنی ارادے کا ترجیح یافتہ ہونا یہ اس کی ذاتی صفت ہے، ایسی ذاتی صفت جس کے ثبوت کے لیے کسی بیرونی سبب کی حاجت نہیں ہوتی، جیسا کہ تمام ذاتی صفات اور لوازم کا حال ہوتا ہے مثلاً علم کا علم ہوتا، قدرت کا قدرت ہونا، ظاہر ہے، کہ اس کے لیے کسی علت اور سبب کی کیا ضرورت ہے، مگر اگر غور کیا جائے تو سمجھا جا سکتا ہے کہ یہ مہمل سی بات ہے، آخر جب کسی کام کے کرنے نہ کرنے دونوں پہلوؤں کا اختیار ہو، اس وقت جب تک اس کے کسی ایک پہلو کا کوئی ترجیح دینے والا نہ ہوگا، اس فعل کا ظہور و صدور کس طرح ہو سکتا ہے، اور ارادے میں جس ذاتی خصوصیت کا ان لوگوں نے دعویٰ کیا ہے، میرے نزدیک وہ صرف دیوانوں کی بڑ ہے، آخر ترجیح یافتہ پہلو کا جو مقابل پہلو ہے، اسی کو اگر اختیار کر لیا جاتا، اس وقت بھی تو ارادے کی یہ خصوصیت باقی ہی رہتی ہے۔

ان کے پیش کردہ دلائل میں سے یہ بھی ہے، اور اس کا بھی پہلے ذکر گزر چکا ہے، یعنی یہ لوگ کہتے ہیں کہ فعل سے پہلے ارادہ اس طرح پایا جاتا ہے کہ اس کا تعلق ان دو پہلوؤں میں سے کسی ایک کے ساتھ نہیں ہوتا، پھر اس کے بعد، وہ بجائے دوسرے کے ایک ہی پہلو کے ساتھ متعلق ہو جاتا ہے اس قوم کی رسوائی کے لیے میرے خیال میں یہی دعویٰ کافی ہے، کیونکہ ارادہ کرنے والا ظاہر ہے کہ بے تمیزی کے ساتھ جس پہلو کا بھی اتفاق ہو جائے ارادہ نہیں کیا کرتا، بلکہ ارادے کا چونکہ اضافی صفات میں شمار ہے، اس لیے جب تک کسی پہلو سے متعلق نہ ہولے ارادے کا تحقق ہی نہیں ہوتا، یہ نہیں ہوتا کہ پہلے بغیر کسی پہلو سے متعلق ہو کر پایا جاتا ہے، اور اس کے بعد کسی پہلو سے اس کو تعلق عارض ہوتا ہے، ہاں وجود سے پہلے جب کسی شے کا تصور حاصل ہوتا ہے تو پھر ارادے کے ذریعے سے اس شے کے امکانی پہلوؤں میں سے ایک پہلو کو ترجیح حاصل ہو جاتی ہے، الغرض ترجیح کا وجود اس سلسلے میں ارادے سے پہلے ہوتا ہے جیسا کہ پہلے بھی بیان کیا جا چکا ہے۔

ترجیح دینے والے کے بغیر رجحان ممکن ہے اس دعوے کے ثبوت میں قوی ترین وجوہ وہ ہیں، جنھیں مباحث مشرقیہ کے مصنف (امام رازی) نے پیش کیا ہے، پہلی وجہ یہ ہے کہ آسمان ظاہر ہے کہ اس کے اجزاء باہم ایک دوسرے کے اعتبار سے ہم فطرت و ہم حقیقت ہیں، باوجود اس کے قطب بننے کے لیے ان اجزاء میں سے ایک جزء مختص ہوتا ہے، دوسرا جزء منطقہ بننے کے لیے دائرہ قرار پاتا ہے، تیسرا محور بننے کے لیے خط ٹھیرایا جاتا ہے، حالانکہ اور دوسرے نقاط، دوائر خطوط میں یہ صفات نہیں پائے جاتے باوجودیکہ ان کے سوا دوسرے اجزاء کے لیے بھی قطب منطقہ محور وغیرہ ہونا ممکن تھا کیونکہ محل کے اجزاء باہم مماثل اور متشابہ ہیں، دوسری دلیل امام رازی کی یہ ہے کہ مختلف جہات کے لحاظ سے ہر فلک کی حرکت ایک خاص جہت اور سمت کی طرف ہوتی ہے، حالانکہ ہر جہت کی جانب یہ حرکت ممکن تھی نیز تیزی و سستی سرعۃ و بطوء کے اعتبار سے ہر حرکت کا ایک خاص درجہ ہوتا ہے، حالانکہ خصوصیت کی کوئی وجہ نہیں جب کہ ہر درجے سے حرکت کا تعلق مساوی ہوتا ہے، تیسری دلیل ان کی یہ ہے کہ فلک کے خاص خاص مقام سے خاص خاص ستاروں کا تعلق باوجودیکہ ہر مقام سے ہر ستارے کا تعلق مساوی تھا، یہ بھی ہمارے دعوے کی دلیل ہے، کیونکہ فطرت و طبیعت فلک کے ہر جزء کی مساوی ہے، عقل اس کو ممکن سمجھتی ہے، کہ جس جس مقام پر اس وقت جو جو ستارے ہیں، بجائے اس کے وہ دوسری جگہوں میں بھی ہو سکتے تھے، چوتھی دلیل ان کی یہ ہے، کہ مقدار کی رو سے عالم کے لیے تمام مقداروں سے برابر کا تعلق ہے، پھر عالم کا موجودہ جسم اور مقدار کے ساتھ مخصوص ہونا یعنی موجودہ مقدار سے نہ بڑا ہونا نہ اس سے چھوٹا ہونا، یہ بھی ہمارے مدعا کی دلیل ہے، کہ عقل کے نزدیک عالم کے لیے ہر مقدار کا ثابت ہونا ممکن تھا یہ تھے امام رازی کے وہ دلائل یا ان کے شکوک، امام کے ان تمام شبہوں کا جواب ہم بہ ترتیب اب درج کرتے ہیں، پہلی بات کا جواب یہ ہے کہ قطب کے نقطے کی تعیین دراصل اس معین اور مخصوص حرکت کا نتیجہ ہے جس کی وجہ سے

قطب کا نقطہ بھی معین ہو جاتا ہے، اور محور بھی معین ہوتا ہے، اس لیے کہ اگر فلک
متحرک نہ ہوتا تو اس میں نہ منطقے کا دائرہ پیدا ہوتا، اور جب منطقہ نہ ہوتا، تو
قطب اور محور بھی نہ بنتے جو منطقے کے وجود کے لوازم میں سے ہیں، دوسری
بات کا جواب یہ ہے کہ تیزی وسستی، سرعۃ وبطوء کے اعتبار سے حرکتوں میں
جو باہمی اختلاف پیدا ہوتا ہے، یہ اختلاف دراصل ان حرکات کے مبادی
کے اختلاف کا نتیجہ ہوتا ہے، یعنی افلاک کی حرکتوں میں یہ اختلاف مثلاً
ان کے عقلی مبادی کے اختلاف کی وجہ سے ہوتا ہے، جو ان افلاک
کے ساتھ اور ان کے حرکات کے ساتھ اقتضائی خصوصیت رکھتے ہیں، اور
کائنات کے قوانین تظم وضبط کی بہتری ان کے انھی اقتضاؤں کے ساتھ
وابستہ ہے، اسی سے تیسرے شبہے کا جواب بھی نکل آتا ہے، یعنی وہ بھی مبادی
ہی کے اختلافات کا اثر ہے، ماسوا اس کے ایک بات یہ بھی ہے کہ آسمان
کے مختلف مقامات جو مختلف ستاروں کے لیے مقرر ہوئے ہیں، تو ان کا یہ
تقرر ستاروں ہی سے پیدا ہوا ہے، نہ کہ ان سے پہلے یہ تقرر ہو چکا ہے، میرا
مطلب یہ ہے کہ فلک کے ان مقامات کو ستاروں نے پیدا کیا ہے، ورنہ
ان سے پہلے تو فلک کی سطح چکنی اور سپاٹ تھی اور وہ گڑھا جس میں ستارہ
پایا جاتا ہے، اس میں نہ تھا جب ستارے نے اس میں جگہ بنالی تو وہاں سے
اب وہ ٹل نہیں سکتا، چوتھی بات کا جواب یہ ہے کہ محدد (فلک الافلاک)
ہو، یا اس کے سوا کوئی اور جسم ہو، ہر ایک کی ایک خاص طبیعت ہوتی
ہے، یہی طبیعت خاص، اس جسم کے لیے خاص مقدار کو چاہتی ہے، اسی لیے
اس مقدار کے سوا دوسری مقدار اس جسم کے لیے نہیں ہو سکتی، باقی عقلی
تجویز سو اس کا حال یہ ہے، کہ بسا اوقات وہ واقعات کے خلاف ہوتی
ہے، جس کی وجہ یہ ہے کہ دلیل قائم کرنے سے پہلے، عقل کو واقعات کے
اسباب کا صحیح علم نہیں ہوتا، ان فلکی مشکلات کے حل میں ایک مستقل رسالہ
میں نے لکھا ہے، جس میں چند اصولی مقدمات کے بعد ان کے حل کی ایسی
تقریر کی ہے کہ پڑھنے کے بعد دل میں پھر شک باقی نہیں رہ سکتا مزید اطمینان

جو حاصل کرنا چاہتے ہیں، مناسب ہو گا کہ وہ اس رسالے کا مطالعہ کریں۔

خلاصہ یہ ہے کہ جس معلول کے ساتھ اس کے فاعل مختار کی امکانی نسبت ہوگی، یعنی اس کے کرنے نہ کرنے دونوں باتوں کا اس کو اختیار ہو گا تو ایسے معلول کا فاعل مختار سے صدور اس وقت تک ناممکن ہے، جب تک کہ اس فعل کے ترجیح کا کوئی خاص باعث اور اقتضاء نہ ہو، کیونکہ مساوی کا غیر مساوی ہونا، یعنی راجح ہونا محال ہے، کوئی صاحب عقل اگر اس کا دعویٰ کرتا ہے، تو یہ صرف اس کا ایک زبانی ادعا ہو گا، دل سے اس کو تعلق نہیں ہو سکتا، اور ترجیح کے اسی باعث اور داعی کو ایجاد اور فعل کی غایت کہتے ہیں، پھر یہ غایت کبھی خود فاعل کی ذات ہی ہوتی ہے، جیسا کہ حق تعالیٰ کے افعال میں ہوتا ہے، کیونکہ اس کی فاعلیت بالکل تام اور کامل ہوتی ہے، اب اگر اپنے فعل میں کسی ایسے بیرونی امر کا محتاج ہو گا جو اس کی ذات سے خارج ہے، تو وہ اپنے فاعل ہونے میں ناقص ہو جائے گا، تم کو عنقریب بتایا جائے گا کہ جو تمام اسباب کا مسبّب، اور فاعل اول ہے، اس کے فعل کی غایت بجز اس کی ذات کے اور کوئی دوسری چیز نہیں ہوتی، کیونکہ غایتیں بھی منجملہ تمام اسباب کے اسباب کی ایک قسم ہیں، پھر جس طرح تمام اسباب کی انتہا اسی مسبب پر ہوتی ہے، غایتوں کی انتہا بھی اسی پر ہوگی، اب اگر اس فاعل اول کی غایت اس کی ذات کے سوا کوئی اور چیز ہوگی تو سوال یہ ہے کہ یہ غایت بھی اسی کی طرف منتہی اور اسی کے ساتھ مستند ہے، یا نہیں، اگر نہیں ہے، تو یہ یہ خلاف مفروض ہے اور اگر اس کی انتہا بھی اسی پر ہوتی ہے، تو اب سوال اس غایت میں ہو گا، جو اس مفروضہ غایت کے صدور کی باعث بنی، کہ آیا وہ بھی فاعل اول کی ذات کی غیر ہے یا نہیں، تا اینکہ یہ سلسلہ یونہی آگے بڑھتے ہوئے اس غایت پر ختم ہو جائے گا جو فاعل اول کی ذات کی عین ہے، الغرض حق تعالیٰ سب کی غایت بھی اسی طرح سے ہے جس طرح وہ سب کا فاعل ہے، تفصیل اس کی یہ ہے کہ ہم آئندہ اس کو

ثابت کریں گے (انشاء اللہ تعالیٰ) کہ خود اپنی ذات سے مسرور اور خوش جتنا کہ خود ذات حق ہے، اتنی مسرت کسی دوسرے کو اپنی ذات سے حاصل نہیں ہے، اور یہ تو ظاہر ہی ہے، کہ ساری کائنات کا سرچشمہ اور مصدر حضرت حق تعالیٰ کی ذات ہے، اسی کے ساتھ ایک قاعدہ یہ بھی ہے، کہ کسی شے سے جو مسرور ہوتا ہے، وہ ان تمام چیزوں سے بھی خوش ہوتا ہے جو اس شے سے بحیثیت اس شے کے صادر ہوتی ہیں اب جاننا چاہیئے کہ واجب تعالیٰ نے کائنات کا جو ارادہ فرمایا یہ ارادہ کائنات کی ذات کے لیے نہیں کیا گیا بلکہ اس حیثیت سے کیا گیا کہ وہ حق تعالیٰ سے صادر ہونے والی ہے، اسی طرح عالم کی ایجاد اور تخلیق کی غایت بھی خود حق تعالیٰ کی اپنی مقدس ذات ہی ہے، اور جو بھی کسی شے کا فاعل اس حیثیت سے ہوگا جس کا ذکر کیا گیا، ایسا فاعل فاعل بھی ہوتا ہے اور خود ہی اس شے کی غایت بھی ہوتا ہے، حتیٰ کہ ہمارے اندر جن جن لذتوں کے احساسات ہیں، اگر ان لذتوں میں خود اپنی ذات کا شعور بھی ہوتا، اور اسی کے ساتھ اس لذت سے کسی فعل کا صدور ہوتا تو لذت اس فعل کا ارادہ فعل کی ذات کی حیثیت سے نہیں کرتی، بلکہ اس حیثیت سے کرتی کہ اس فعل کا صدور اس کی ذات سے ہونے والا ہے، ایسی صورت میں یہ لذت خود ہی فاعل بھی ہوگی اور غایت بھی۔

ایک وہم پر تنبیہ

لوگوں کے کلام میں یہ بات اکثر ملتی ہے کہ عالی وبرتر سافل اور فروتر کا ارادہ نہیں کرتا، اور نہ عالی سافل کی طرف توجہ والتفات کرتا ہے، کہتے ہیں کہ اگر ایسا ہوگا، تو لازم آئے گا کہ عالی سافل کے ذریعے سے اپنے کمالات کو حاصل کرے، کیونکہ ایسی صورت میں اس سافل کا وجود عالی کے لیے اس کے عدم سے اولیٰ اور بہتر ہوگا، مگر ظاہر ہے، کہ علت کی تکمیل معلول سے نہیں ہوتی، (پس عالی بھی سافل کا ارادہ نہیں کرسکتا)

میں نے جو بات اوپر کہی اس کو اس مشہور دعوے سے نقصان نہیں پہنچتا، اور نہ دونوں میں منافات ہے، کیونکہ سافل کے اعتبار سے عالی میں

جس محبت اور التفات، میلان و توجہ کا یہاں انکار کیا گیا ہے، یہ وہ التفات و توجہ ہے، جس میں سافل کو عالی کا مقصود بالذات قبلۂ توجہ قرار دیا جاتا ہو، باقی یہی تعلق اگر بالعرض اور تبعی و طفیلی طور پر ہو، تو اس کے انکار کرنے کی کوئی وجہ نہیں ہو سکتی، اللہ تعالیٰ اگر اپنے فعل اور ارادے کو اس لیے پسند فرمائیں، کہ یہ ان آیات میں کوئی آیت اور آثار میں سے کوئی اثر ان کے جود و کرم کے دریا کا ایک قطرہ ہے تو اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ اسی فعل کا ذاتی وجود حق تعالیٰ کے لیے باعث مسرت و بہجت ہے، اور حق تعالیٰ کے لیے وہ خیر ہے، بلکہ حق تعالیٰ کی حقیقی مسرت تو اسی چیز سے ہوتی ہے جو اس کی بالذات محبوب ہے، یعنی خود اس کی اپنی بزرگ و برتر ذات پاک جو تمام کمالات اور سارے جمال کا سرچشمہ ہے، اور جہاں کہیں بھی جمال و کمال ہے، وہ اسی کے کمال و جمال کا چھینٹا، اور اسی کی ایک جھلک ہے، شیخ ابوسعید بن ابی الخیر رحمۃ اللہ علیہ کے سامنے کسی قاری نے قرآن کی آیت یحبھم ویحبونہ (خدا ان سے محبت کرتا ہے، اور وہ خدا سے محبت کرتے ہیں) پڑھی، تو حضرت ابوسعید نے فرمایا "سچ ہے، حق تعالیٰ ان لوگوں سے محبت فرماتا ہے، کیونکہ حق تعالیٰ دراصل اپنے سوا اور کسی سے محبت نہیں فرماتے، دائرۂ وجود میں ان کے سوا اور ہے کون، ان کے سوا جو کچھ بھی سب ہے، وہ انہی کی کاریگری ہے، اور کاریگر جب اپنے کام کی تعریف کرتا ہے، تو یہ تعریف دراصل خود اپنی ہوتی ہے" اسی سے وہ بات بھی سمجھ میں آسکتی ہے، جو مشہور ہے کہ اگر عشق نہ ہوتا، تو نہ آسمان ہوتے نہ زمین، نہ خشکی نہ تری، الحاصل اللہ تعالیٰ کی محبت خواہ وہ کسی سے ہو، بالآخر خود اپنی ہی ذات کی طرف واپس ہوتی ہے، پس محبوب اور مراد واقع میں حق تعالیٰ کی خود اپنی ذات ہے، مثلاً جب تم کسی آدمی سے محبت کرتے ہو اس کے آثار سے بھی تمہیں محبت ہوتی ہے، لیکن واقع میں محبوب تمہارا وہی آدمی ہے، کسی نے شعر کہا ہے۔

وما حب الدیار شغفن قلبی ولکن حب من سکن الدیار

(میرے دل پر اس سرزمین کی محبت نہیں چھا گئی ہے، بلکہ اصل یہ ہے کہ

جو اس سرزمین میں رہتا ہے اس کی محبت میں میں سرشار ہوں)

مبحث چہارم

یکے بعد دیگرے بطور تعاقب کے جو چیزیں پیدا ہوتی رہتی ہیں، ان کی غایت کی کوئی آخری حد نہیں ہے، اس مسئلے کی تشریح سے پہلے ایک مقدمہ بیان کرلینا چاہتا ہوں، اور وہ یہ ہے کہ جن غایتوں کو غایت بالعرض کہتے ہیں، یعنی مقصود بالذات فعل سے وہ نہیں ہوتی اور ان کو "ضروری غایات" کے نام سے بھی موسوم کرتے ہیں، ان کی تین قسمیں ہوتی ہیں، ایک تو وہ ہے کہ جس کا وجود غایت کے پائے جانے کے لیے ضروری ہو، اور یہ کہ اس کا وجود غایت سے پہلے ہو، مثلاً لوہے میں جو سختی کا حال ہے کہ اس کی غایت کاٹنا بغیر سختی کے ظاہر نہیں ہوسکتی، اس کا نام نافع ہے خواہ واقع میں اس سے نفع ہوتا ہو، یا نہ ہوتا ہو، غایت کی اسی قسم میں موت، اور اس جیسی چیزیں بھی داخل ہیں، اس لیے کہ موت سے نوع انسانی کے کلی نظام میں نفع پہنچتا ہے، اور نفس کی بھی اصلاح موت سے ہوتی ہے، جیسا کہ پہلے بھی اشارہ کیا گیا تھا دوسری قسم وہ ہے، جو غایت کے ملزوم کو لازم ہو، اور ایسی صورت میں اس کا وجود غایت کے ساتھ ہوگا، مثلاً کاٹنے کے متعلق کہا جائے کہ اس کے لیے سیاہ جسم کی حاجت ہے، ظاہر ہے کاٹنے کی غایت کے لیے جسم کی سیاہی کی ضرورت نہیں ہے، لیکن اس لوہے کی ضرورت ہے، جس کے لیے سیاہ ہونا مثلاً ضروری ہے، تیسری قسم وہ یہ ہے، کہ جس کا حصول غایت کے حصول پر مرتب ہو، خواہ یہ ترتیب اس قسم کا ہو، جیسا کہ لوازم اور ملزومات کے درمیان ہوتا ہے، مثلاً افلاک کی حرکات اور گردشوں پر عنصری پیدائیں مرتب ہوتی ہیں، یعنی معدنیات، نباتات، حیوانات وغیرہ کی پیدائش کو آسمانی گردشوں کا نتیجہ خیال کیا جاتا ہے، لیکن واقعہ یہ ہے کہ خود ان گردشوں کی اصلی غایت اس سے کہیں بلند تر ہے، رہی اس کی مثال جیسے ان عرضی

غایتوں کا ترتب لزومی شکل میں نہ ہو' نکاح ہو سکتا ہے کہ نکاح کی اصلی غایت یعنی توالد و تناسل کے ساتھ بچے کی محبت بھی اس غایت پر کبھی مرتب ہوتی ہے' لیکن لزومی طور پر نہیں' یہ تھے بالعرض غایتوں کے اقسام اور اسی کو ضروری بھی کہتے ہیں' برائی اور شر جو ہماری اس دنیا میں پایا جاتا ہے' وہ دراصل اسی قسم کے ضمن میں پایا جاتا ہے' مطلب یہ ہے کہ جب عنایت خداوندی جو مطلق جود و کرم ہے' اس نے چاہا کہ ہر وہ چیز جو خیر ہے وہ پیدا ہو' اور خیر کے ذیل میں ان مرکبات کا مبدء (سرچشمہ) بھی تھا' جو اربعہ عناصر سے ترکیب پاتے ہیں' یعنی خود ہی عناصر کہ یہی مرکبات کے مبدء ہیں' اب چونکہ ایسی آگ کا وجود ناممکن تھا' جس میں جلانے کی صفت نہ ہو' لیکن اس کے ساتھ عالم کے نظام کی رسائی اپنے بلند مقاصد اور اعلیٰ اغراض و غایت تک اسی جلانے والی آگ کے بغیر نہیں ہو سکتا تھا اس لیے آگ اسی صفت کے ساتھ پیدا ہوئی' جس کی وجہ سے بعض مرکبات کو اس آگ سے جل کر برباد ہونا پڑا۔ باقی آگ جن چیزوں کو جلا کر برباد کرتی ہے ان تک آگ کی رسائی کس طرح حاصل ہوئی تو اس کی وجہ افلاک کے وہ حرکات ہوتے ہیں جو الٰہی تدبیر اور محکم نظام و قانون کے تحت ظہور پذیر ہو رہے ہیں' الغرض شر اور برائی کے افراد کے حساب سے تو ضرور ۃً ضرورت ہوتی ہے' لیکن دوسرے اعتبار اور کلی نظام کے رو سے وہی غایت بھی ہے جیسا کہ خیر کے باب میں اس کا ذکر آچکا ہے' اور عنایت کے باب میں انشاء اللہ تعالیٰ اس کی تفصیل آگے آرہی ہے۔

اس مقدمے کے بعد اب ہم اصل مقصد کی طرف آتے ہیں اور کہتے ہیں کہ جو چیزیں بنتی اور بگڑتی رہتی ہیں' ان کے متعلق یہ جاننا چاہیے کہ عالم کی جو طبیعت مدبر ہے' اور دنیا کا نظام جس طبیعت کے ساتھ وابستہ ہے' اس کی ذاتی غایت دراصل کوئی شخصی وجود نہیں ہوتی' یعنی کسی نوع کا کوئی فرد اس کی غایت نہیں ہوتی بلکہ اس کی ذاتی غایت یہ ہوتی ہے' کہ نوعی حقائق اور ماہیتیں دائمی وجود کے ساتھ ہمیشہ پائی جائیں' پھر کسی نوع کے فرد واحد اور کسی ایک ہی

شخص کا باقی رہنا اگر ممکن ہوتا ہے، تو ایسی صورت میں اشخاص کے اس طرح پیدا کرنے کی ضرورت نہیں ہوتی کہ ایک کے بعد دوسرا بطور تعاقب کے پیدا ہو، اسی لیے اس قسم کی نوع کا صرف فرد واحد ہی پایا جاتا ہے جیسا کہ آفتاب اور ماہتاب کا حال ہے، اور اگر وہ کوئی ایسی نوع ہے کہ اس کے کسی شخص واحد کا باقی رہنا ممکن نہ ہو، جیسا کہ کائنات کی ان موجودات کا حال ہے، جن کے افراد بنتے اور بگڑتے، پیدا ہوتے اور فنا ہوتے رہتے ہیں تو اس وقت ضرورت ہوتی ہے، کہ اس قسم کی نوع کے ایسے افراد مسلسل پیدا کئے جائیں جو یکے بعد دیگرے بطور تعاقب کے ایک کی جگہ دوسرا فرد قایم ہوتا رہے، فطرت کا یہ کاروبار اس لیے نہیں ہوتا کہ اس قسم کے انواع کے افراد کی کثرت طبیعت کی بالذات مقصود ہوتی ہے، بلکہ جو مقصود بالذات ہوتا ہے، چونکہ اس کا حصول بغیر اس شکل کے نہیں ہو سکتا تھا بہر حال اصل مقصود تو نوع کا باقی رکھنا ہوتا ہے، اور غیر محدود افراد و اشخاص کی پیدائش در اصل عرضی غایت ہوتی ہے نہ کہ ذاتی۔

خلاصہ یہ ہے کہ ذاتی غایتیں تو ہمیشہ متناہی اور محدود ہی ہوتی ہیں (اور افراد کی محدودیت عرضی غایتوں کے اعتبار سے ہوتی ہے) یہ تو اس طبیعت کا حال تھا، جس سے نوع کی تربیت اور تدبیر متعلق ہوتی ہے، باقی شخصی طبیعت، تو اس کی غایت معین شخص اور مخصوص فرد کی بقا ہوتی ہے، اس کے سوا شخصی طبیعت کی غایت اور کچھ نہیں ہوتی، باقی فلکی حرکات آسمانی گردشیں، تو جیسا کہ تم آیندہ جانو گے، ان کا مقصد اور ان کی غایت یہ ہوتی ہے، کہ افلاک کے لیے جتنے اوضاع (چکر) ممکن ہیں، ان کو قوت اور امکان، کے درجے سے نکال کر فعلیت کی شکل عطا کی جائے، تاکہ ان افلاک کے نفوس کو کامل وجود کے ساتھ مشابہت حاصل ہو جائے اور چونکہ یہ بات اسی طرح ممکن تھی کہ جزئی اوضاع کو یکے بعد دیگرے تعاقب کے طور پر پیدا کیا جائے اس لیے افلاک کی ان حرکات کی عرضی غایات یہی اوضاع ہیں جو یکے بعد دیگرے پیدا ہو رہے ہیں، جس طرح عنصری کائنات بھی ان حرکات

کی غرض غایات ہیں، جیسا کہ ابھی تم سن چکے ہو۔

باقی (دلائل) کے مقدمات ونتائج کی غایت تو اس کے متعلق تم کو قطعی طور پر یہ معلوم ہونا چاہیئے، کہ یہ جو کہا جاتا ہے کہ ان کی غایتیں محدود ہوتی ہیں، اس کا مطلب یہ ہے، کہ کسی ایک فاعل کے لیے یہ ناممکن ہے، کہ اس کے کسی ایک کام اور فعل میں غایتوں کا سلسلہ اس طرح پیدا ہوتا چلا جائے کہ ہر غایت کی ایک اور غایت لامحدود طور پر نکلتی چلی جائے البتہ کسی ایک فعل یا کام کے لیے تو نہیں، لیکن مختلف افعال واعمال کے لیے جائز ہے کہ ان کی غایتیں بھی مختلف اور متعدد ہوں اور یہاں جو صورت ہے اس میں ہر قیاس کی ایک معین غایت ہوتی ہے یعنی کسی ایک قیاس کے لیے بجز ایک معین ومخصوص غایت کے کوئی دوسری غایت نہیں ہوتی اور جب واقعہ یہی ہے، تو پھر اس میں ناممکن اور محال ہونے کی کیا بات ہے۔

فصل "غایت اور خیر میں فرق"

بات یہ ہے کہ غایت کے متعلق یہ دیکھنا چاہیے کہ آیا وہ کائنات کے سلسلے میں داخل ہے، یا اس سلسلے سے برتر واعلیٰ ہے، پھر اگر کائناتی سلسلے میں شریک ہے تو دیکھنے کی بات یہ ہے کہ ایسی غایت آیا قابل میں موجود ہے مثلاً مٹی اور اینٹ میں گھر کی شکل وصورت کا پایا جانا معمار کے کام کی غایت ہے، یہ قابل میں غایت کے پائے جانے کی صورت ہے، یا قابل میں نہیں بلکہ فاعل کی خود ذات میں غایت کا وجود ہو، جیسے گھر میں سکونت اختیار کرنا اگر مکان بنانے والے کی یہی غایت ہو، ان تمام صورتوں میں درحقیقت غایت وہی ہوتی ہے، جو تمام علل واسباب کا پہلا سبب ہوتا ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ فاعل کے دل میں جب تک، غایت کا تصور نہ ہوگا اس وقت تک فاعل فاعل بن ہی نہیں سکتا، مگر خارجی وجود کے اعتبار سے یہی غایت تمام علل واسباب کی معلول ہوتی ہے، یعنی یہ اس وقت ہوتا ہے،

جب غایت کائناتی سلسلے کی چیز ہو،

بہر حال اس غایت کی پہلی قسم میں یہ ہوتا ہے کہ جب غایت کو فاعل کی جانب اس طرح منسوب کیا جائے کہ اسی غایت کے تصور کی وجہ سے فاعل اس فعل کا محرک ہوا، اور اس کے فاعل ہونے کا سبب یہی تصور ہوا، اس نقطۂ نظر سے غایت کا نام غرض اور غایت ہوتا ہے، اور اگر اسی غایت کو حرکت کی طرف منسوب کیا جائے تو اس لحاظ سے ان کو غایت نہیں بلکہ نہایت کہیں گے، کیونکہ غایت ہی کی وجہ سے فعل کا ارادہ کیا جاتا ہے، پھر اس کے پائے جانے کے وقت یہ درست نہ ہوگا کہ جس نے اس کا ارادہ کیا وہی معدوم ہو جائے، بلکہ واقعہ تو یہ ہے غایت سے فاعل کی فاعل ہونے کی صفت تکمیل ہوتی ہے، اور حرکت کا قاعدہ دوسرا ہے، یعنی جس وقت حرکت اپنی انتہائی نقطۂ مقصود تک پہنچتی ہے، اسی وقت حرکت کا وجود ختم ہو جاتا ہے، اسی طرح جب اسی غایت کو فاعل کی طرف اس حیثیت سے منسوب کریں گے کہ فاعل کی اس سے تکمیل ہوتی ہے، اور اس سے پہلے فاعل میں یہی خیر بالقوۃ پائی جاتی تھی، تو اس اعتبار سے غایت کو خیر کہتے ہیں، کیونکہ بالقوہ شے کو یعنی اس امر کو جس کی صلاحیت کسی شے میں ہوتی ہے، جو اس صلاحیت کو بالفعل کر دے اسی کا نام مکمل اور کمال بخشنے والا ہوتا ہے، اور عدم چونکہ شر ہوتا ہے اس لیے حصول اور بالفعل وجود یقیناً خیر ہوگا، اور جب غایت کو قابل کی جانب بحیثیت قابل ہونے کے منسوب کریں، اور یہ تصور کریں کہ اسی غایت کے ذریعے سے قابل میں جس صفت کے قبول کرنے کی استعداد تھی وہ بالفعل ہو گئی، تو اس وقت غایت کو صورت کہتے ہیں، الغرض غایت کو چار چیزوں سے نسبت حاصل ہے، اور ہر نسبت کے اعتبار سے اس کا خاص نام ہے، یہ تو پہلی قسم کی تفصیل ہوئی، باقی دوسری قسم تو اگر فاعل کی ذات میں غایت کی حیثیت صورت اور غرض کی ہے، اس وقت دیکھنا چاہئے کہ فاعل کی جانب اس کو اگر اس لحاظ سے منسوب کر رہے ہیں کہ فاعل کی اس سے تکمیل ہوتی ہے، تو اس وقت اس کا نام خیر ہوگا، اور اس نقطۂ نظر سے

کہ فاعل کی حرکت کا وہ مبدء ہے، اس کا نام غایت ہوگا، اس تقریر سے معلوم ہوا کہ ہر غایت ایک لحاظ سے غایت ہے، اور دوسرا اعتبار یعنی اس کا مبدء ہونا کبھی تو یہ حقیقی بات ہوتی ہے اور کبھی بظن غالب ایسا ہوتا ہے، مثلاً ایسے حرکات جن کا مبدء فکری قصد و ارادہ نہیں بلکہ صرف تخیل ہو،

تم کو یہاں یہ بھی جاننا چاہیے، کہ مادے کی تحریک کا جو فاعل قریب اور بالکل اس کے ساتھ ملا ہوا ہوتا ہے، اس قسم کے فاعل کی غایت وہی صورت ہوتی ہے، جو مادے میں پیدا ہوتی ہے، اور جس کی غایت مادے والی صورت نہ ہوگی وہ فاعل قریب بھی نہیں ہو سکتا، اب اگر ایسی شکل پیش آجائے کہ جس فاعل کے مادے میں صورت ہو وہ اور جس میں صورت مادے میں نہیں ہوتی ہے، یہ دونوں ایک ہی شے ہو جائے، تو قرب و بعد، اور یہ اس کو کہ تحریک سے براہ راست تعلق ہے یا نہیں، ان تمام امور میں ایسے فاعل کی فاعلیت مختلف ہوگی، ایسی حالت میں مادے میں جو صورت پیدا ہوگی وہ اس فاعل کی غایت دو حیثیتوں سے ہوگی یعنی ایک بالذات ہونے کی حیثیت سے اور دوسرے بالعرض ہونے کے لحاظ سے اس کو مثال سے یوں سمجھو کہ رہنے کے لیے ایک آدمی گھر بناتا ہے، اس اعتبار سے کہ یہ شخص اس مکان میں سکونت پذیر ہونا چاہتا ہے، یہ سکونت پذیر ہونا اس کے بانی مکان ہونے کی علت ہے، گویا سکونت پذیر ہونا اس کے بانی ہونے کی بحیثیت بانی ہونے کے ابتدائی سبب ہے اور بحیثیت سکونت پذیر ہونے کے یہی غایت معلول بھی ہے، الغرض بحیثیت سکونت پذیر ہونے کے یہ مکان بنانے کی بعید علت ہے، اور مکان بنانے والے کی حیثیت سے وہ یہ علت قریبہ ہے پس ضرور ہوا کہ پہلے اعتبار کے رو سے اس کی غایت مادے میں صورت بن کر نہیں پائی گئی، اور دوسرے اعتبار سے جس کی وجہ سے وہ مکان بنانے والے کے ساتھ براہ راست تعلق رکھتا ہے، اس کی غایت گھر کی صورت اور ہیئت ہے،

فصل

خیر اور وجود میں فرق۔

بتایا جا چکا ہے کہ غایت اپنے وجود کی خاص نوعیت کے

اعتبار سے کبھی فاعل کی حیثیت فاعل ہونے کے خود فاعل بن جاتی ہے' اور فعل کی علت غائی ہوتی ہے اور یہی علت غائی اپنے وجود کے دوسری نوعیت کی رو سے فاعل کے معلول کی معلول ہوتی ہے' اس سے یہ معلوم ہوا کہ اس کی نسبت کبھی فاعل کی طرف اس طرح ہوتی ہے کہ فاعل کی اس سے تکمیل ہوتی ہے' اور کبھی فاعل کی جانب اس کی نسبت یوں ہوتی ہے کہ فاعل سے وہ صادر ہوئی ہے

اب سمجھنا چاہئے کہ جو فاعل اس علت غائی سے نہ خود متاثر اور نہ منفعل ہوتا ہو' اور نہ اس غایت کے کسی طفیلی وذیلی متعلقات سے متاثر ہوتا ہو' تو اس وقت اس کا نام جود ہوتا ہے' اور جو فاعل اس سے متاثر ومنفعل ہو اسوقت اس کا نام خیر ہوتا ہے' بہرحال خیر اسی کو کہتے ہیں جسے ہر شخص چاہتا اور طلب کرتا ہو' اور یہ وجود ہی ہوسکتا ہے' یا وجود کے کمالات ہوسکتے ہیں اور جود کی تعریف یہ ہے' کہ "کسی کو بغیر کسی عوض کے وہ چیز عطا کرنی جس کا وہ سزاوار ہو" ایسی چیز جس کے موہوب لہ (یعنی جس کو دیا جائے) لائق نہ ہو' اس کا دینے والا جواد نہیں ہے' مثلاً جو کسی مظلوم کو قتل کرنا چاہتا ہو' اس کو چھری دینے والا جواد نہیں کہلاسکتا' یا معاوضہ لینے کے لیے جو کوئی چیز کسی کو دے' خواہ معاوضہ شکر کی شکل میں ہو' یا تعریف کی یا شہرت یا مسرت کسی صورت میں ہو' یہ سب جود کی شکلیں نہیں ہیں' بلکہ اصلی جواد وہی ہے جو غیر کی جوہر ذات یا اس کے صفات میں کسی کمال کا اضافہ اس طور پر کرے' کہ کسی طرح معاوضے کا خیال سامنے نہ ہو' اسی لیے ایسی غرض کو پیش نظر رکھ کر جس میں معاوضے کا رنگ ہو' جو کوئی کام کرتا ہے' اس کا نام جواد نہ ہوگا' بلکہ یہ شخص ایسا معاملہ کررہا ہے' جس میں وہ اپنے لیے بدلا بھی چاہتا ہے' اور اسی لیے یہ شخص ناقص اور فقیر خیال کیا جائے گا کیونکہ اس نے اس لیے دیا ہے تاکہ اس کے معاوضے میں وہ چیز لے' جو اس کے لیے بہتر اور پسندیدہ ہے اور ایسا شخص جس کے لیے کوئی چیز بہتر ہو لیکن وہ اس کو حاصل نہ ہو' ظاہر ہے کہ اس شے سے وہ نادار ہوگا یعنی ایک کمال سے وہ خالی ہے' اور جو کمال سے خالی ہے' ظاہر ہے کہ اس کی ذات ناقص ہے' اور جب اس کا کمال کسی بات پر موقوف ہے' تو یقیناً

فقیر اور محتاج ہوا، خواہ اس شخص نے کسی غیر میں کمال ہی کا اضافہ کیا، یا کسی غیر کے ساتھ نیکی کی، یا کسی کی حاجت ہی اس نے کیوں نہ پوری کی ہو، لیکن جب معاوضے کی شکل ہے، تو وہ اس کا محتاج سمجھا جائے گا، کیونکہ غیر کے لیے ان امور کا حاصل ہونا اور نہ حاصل ہونا اگر اس فاعل کے حساب سے برابر ہے، تو ایسی صورت میں ظاہر ہے کہ فاعل سے اس فعل کا صادر ہونا محض امکان کی حد تک محدود رہے گا، کیونکہ غیر تک اس خیر کے پہنچنے کی کوئی ترجیحی وجہ اس وقت موجود نہیں ہے، کیونکہ غرض تو نام ہی اس کا ہے، جو فعل کو مقتضی ہو، اور جو فعل کو نہ چاہے وہ غرض ہی نہیں ہے، اور اگر غیر کے لیے ان امور کا حصول یا عدم حصول کی نسبت فاعل کے ساتھ مساوی نہیں ہے تو پھر بات بالآخر اس غرض پر ختم ہو جائے گی، جو فاعل کی ذات کے ساتھ براہ راست تعلق رکھتی ہے کیونکر لما (کیوں) کے سوال کو مسلسل دہراتے ہوئے بالآخر ہمیں فاعل کی ذات پر پہنچنا پڑے گا، اور ماننا پڑے گا کہ اس فعل کی وجہ سے فاعل کو یا نفع پہنچتا ہے، یا کسی ضرر کا اس سے ازالہ ہوتا ہے، اور اسی پر سوال ٹھہر جائے گا کیونکہ ہر شے کا خیر تک پہنچنا، اور شر و ضرر سے کنارے ہونا، یہی تو مطلوب بالذات ہے، اس لیے کہ آدمی اسی چیز کو طلب کرتا اور اسی شے کا ارادہ کرتا ہے جسے اس کی ذات چاہتی ہے، پس اصل یہی ہے کہ ہر شخص اپنی ذات ہی کا طالب اور عاشق ہے اور اپنی ذات ہی اس کی مطلوب و معشوق ہے، اس سے ثابت ہوا کہ غرض کا طالب بہر حال ناقص ہے کیونکہ طلب اسی چیز کی کی جاتی ہے، جو طالب کے پاس نہ ہو، یہ ہے ان امور کا خلاصہ جو میں نے ان کی کتابوں میں پایا ہے،

تعاقب اور فیصلہ

غائی علل و اسباب میں غور و فکر سچ پوچھو تو فلسفہ اور حکمت اسی کا نام ہے، بلکہ فلسفے کا افضل ترین جزو یہی بحث ہے مگر اس سلسلے میں لوگوں نے جو کچھ کہا ہے، اس میں بڑی غفلتوں اور سخت مباحثوں سے کام لیا گیا ہے، اور بہت زیادہ غیر منقح باتوں پر ان کا کلام مشتمل ہے، جب تک ایک سیر حاصل بحث اور بالغ تحقیق سے کام نہ لیا جائے گا، اصل مسائل کی تنقیح جیسی کہ ہونی چاہیئے

نہ ہوگی ضرورت ہے کہ اس مسئلے کو پوری تفصیل کے ساتھ بیان کیا جائے، اور جو شکوک وشبہات اس سلسلے میں پیدا ہوتے ہیں، اپنی قوت د پرواز کی حد تک اس کا حق ادا کیا جائے تو اب میں کہتا ہوں کہ علت غائی پر جب تم عمیق نظر ڈالوگے تو تم یہ پاؤگے کہ درحقیقت ہمیشہ علت غائی بجنسہ علت فاعلی ہی ہوتی ہے، مغائرت دونوں میں صرف اعتباری ہوتی ہے، مثلاً کوئی بھوکا سیر ہونے کے لیے اگر کھائے، تو ظاہر ہے کہ وہ اس لیے کھائے گا کہ سیری کا اس نے خیال کیا تھا اس نے چاہا کہ کھا کر سیری کے وجود سے کمال حاصل کرے، بس اس ذریعے سے جو چیز تخیل کی دنیا میں تھی واقعی دنیا میں آگئی تو گویا اس لحاظ سے کہ وہ خیالی طور پہ سیر ہے کھاتا ہے تاکہ واقع میں بھی سیر ہو جائے، الغرض خیالی طور پر سیر ہونا ہی فاعل کو فاعل تام بنانے کی علت فاعلی ہے، اور واقع میں سیر ہونا یہ وہ غایت ہے، جو فعل پر مرتب ہوئی، تو اب قصہ یہ ہوا کہ کھانے کا فعل سیری سے صادر بھی ہوا، اور اس سیری کا صدور بھی کھانے کے فعل سے ہوا، مگر یہ دونوں باتیں دو مختلف اعتباروں سے ہوئیں، سیری علمی وجود کے لحاظ سے فاعل بھی ہے، اور علت غائی بھی، اور خارجی وجود کے لحاظ سے یہی سیری صرف غایت ہے، اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ علت غائی فاعل سے جدا نہیں ہوتی، اور فعل پر جو غایت مرتب ہوتی ہے، اس سے فاعل کی تکمیل بھی ہوتی ہے،

اس بیان سے یہ مسئلہ بھی منقح ہوا کہ غایت کی یہ جو عام تقسیم کی جاتی ہے اور کہا جاتا ہے کہ ایک قسم اس کی تو وہ ہے جس کا وجود خود فاعل کی ذات میں پایا جاتا ہے، جیسے خوشی اور دوسری قسم وہ ہے جس کا وجود قابل میں ہوتا ہے، اور تیسری قسم ایسی بھی ہوتی ہے جو فاعل اور قابل دونوں میں نہیں پائی جاتی، مثلاً کسی غیر کی رضامندی اگر فعل کا مقصد ہو، میرے نزدیک یہ صحیح نہیں ہے، کیونکہ پچھلی دو قسموں کا مرجع اگر غور کیا جائے تو پہلی ہی قسم ہے یعنی جو غایت خود فاعل کی ذات میں پائی جاتی ہے سب کا مآل بالآخر اسی پر ختم ہوتا ہے، کیونکہ مکان بنانے والا جو مکان بناتا ہے، یا کسی دوسرے کو خوش کرنے کے لیے کوئی جو کام کرتا ہے، غور کر لینے سے معلوم ہوتا ہے کہ ان افعال کا آخری مقصد وہی منفعت ہوتی ہے جسے

فاعل خود اپنے نفس کے لیے سوچتا ہے' خواہ غایت سے مراد یہ ہو کہ جس نے فاعل کو فاعل بنایا' یا یہ کہ جو فاعل پر ذاتی ترتب کے طور پر مرتب ہو' یہی حال ان کی دوسری تقسیم کا بھی ہے یعنی کہتے ہیں کہ جس پر حرکت کی انتہا ہوتی ہے کبھی وہی غایت ہوتی کہ ہے' اور کبھی غایت اس کے سوا دوسری چیز ہوتی ہے جیسا کہ میں نے کہا تھا کہ غیر سے اکتا جانے یا کسی دوست سے ملنے کے لیے ایک جگہ کو چھوڑ کر دوسری جگہ تلاش کرنے میں جو ہوتا ہے' کیونکہ جب تک کسی دوسری چیز کو ترجیح نہ حاصل ہولے یا اس سے مسرت نہ ملتی ہو' یا اس کے سوا کوئی اور بات جس کا فائدہ نفس کو پہنچتا ہو' ارادی حرکت بغیر ان امور کے وقوع پذیر نہیں ہوسکتی اگرچہ اس اعتراض کے جواب میں عذر پیش کیا جاسکتا ہے' لیکن وہ عذر نہیں جو بعضوں نے اس موقع پر پیش کیا ہے کہ اس تقسیم اور دوسری تقسیم میں غایت سے مراد وہ انتہائی نقطہ ہے' جو فعل پر مرتب ہوتا ہے' یہ عذر اس لیے بے معنی ہے کہ یہ بتایا جا چکا ہے کہ بایں معنی بھی غایت ایسی چیز ٹھیرتی ہے جس کا مرجع فاعل ہی کی ذات ہوتی ہے خواہ ظن غالب ہی کی بنیاد پر ایسا کیوں نہ ہو بشرطیکہ وہاں کوئی مانع نہ ہو' بہرحال یہ عذر تو غلط ہے' بلکہ صحیح عذر یہ ہے کہ مقصود یہاں غایت سے غایت کی ماہیت ہے' خواہ یہ وہی ہو جس پر حرکت ختم ہوتی ہے' یا اس کے سوا کوئی چیز ہو۔

ایک چیز قابل بحث یہاں یہ بھی ہے کہ ان لوگوں کے کلام میں یہ بات پائی جاتی ہے کہ اللہ تعالیٰ کے افعال معلل بالاغراض نہیں ہیں یعنی کسی غرض کو پیش نظر رکھ کر خدا کسی کام کو نہیں کرتا' اسی کے ساتھ ان کے کلام میں یہ بھی پایا جاتا ہے کہ خود حق تعالیٰ کی ذات تمام غایتوں کی غایت ہے اور یہ کہ خدا ہی مبدء اور خدا ہی غایت ہے' قرآن میں بھی ہے الا الی اللہ تصیر الامور (ہاں تمام امور کی بازگشت اللہ ہی کی طرف ہے) ان الی ربک الرجعی (تیرے رب ہی طرف آخری پلٹاؤ ہے) ایسی بے شمار آیتیں ہیں' تو اب دیکھنا یہ ہے کہ افعال حق کے متعلق جو کہا جاتا ہے' کہ اغراض کے ساتھ وہ وابستہ نہیں ہوتے تعلیل بالاغراض کی اس نفی سے کیا مراد ہے' اگر یہ مقصد ہے' کہ خدا کے

افعال کے اغراض اس کی ذات کے سوا نہیں ہوتے تو اس میں کوئی شک نہیں ہے کہ یہی واقعہ بھی ہے جیسا کہ گزر بھی چکا کہ حق تعالیٰ اپنی فاعلیت اور کارکردگی میں تام اور کامل ہیں، اور اس باب میں یعنی ان کا فاعل ہونا غیر پر موقوف نہیں ہوسکتا، لیکن اس سے یہ کب لازم آتا ہے کہ اس کے افعال کی سرے سے مطلقاً کوئی غایت اور غرض ہی نہیں ہوتی جیسا کہ تم پہلے بھی جان چکے ہو بہرحال تم یہ کہہ سکتے ہو کہ خیر کا وہ نظام اور قانون جو بجنسہٖ خدا ہی کی ذات کا دوسرا نام ہے، اسی خیر کے علم کو عالم کے ایجاد کی غایت اور غرض قرار دو، اس پر اگر تم یہ اعتراض کرو، کہ فاعل کے فاعل ہونے کی جو بات مقتضی ہوتی ہے، علت غائی جب اس کو کہتے ہیں جیسا کہ اس کی ان لوگوں نے تصریح کی ہے، تو ضرور ہوا کہ علت غائی فاعل کی ذات کے سوا کوئی دوسری چیز ہو، اس لیے کہ مقتضی اور مقتضا یعنی چاہنے والے اور جسے چاہا جائے، ان دونوں میں مغائرت کا ہونا بدیہی ہے، میں کہتا ہوں کہ اس قسم کی فروگزاشتیں جو ان کے کلام میں بہت پائی جاتی ہیں، مثلاً اقتضاء کا اطلاق بسا اوقات اس کے عام معنی پر کرتے ہیں، یعنی ایک چیز دوسری چیز سے اگر جدا اور منفک ہو کر نہ پائی جائے اسی عدم انفکاک کو اقتضا کہہ دیتے ہیں، غالباً ان کو اس پر بھروسا ہوتا ہے کہ علم کے پختہ کاروں کو اصل مطلب کے سمجھنے میں دشواری نہ ہوگی، آخر اس کے سوا ان کے کلام کی اور توجیہ کیا کی جائے اس لیے کہ آج تک نہ کوئی دلیل ہی قائم ہوئی ہے اور نہ بداہت کا یہ فیصلہ ہے کہ واقع میں فاعل کے لیے ضرور ہے کہ غایت کا غیر ہو اس لیے کہ فاعل تو اسی کو کہتے ہیں جو وجود عطا کرتا ہے اور جس مقصد کے لیے شے کو وجود عطا کیا جاتا ہے، بس اس کو غایت کہتے ہیں، پھر اب یہ غایت اور یہ مقصد فاعل کی عین ذات ہو، اور سب سے اعلیٰ و برتر ہو، اس کی نفی کرنے کی کوئی وجہ نہیں ہے، آخر فرض کرو کہ ہم غایت کو ایسی چیز قرار دیتے ہیں جو بذات خود قائم ہے اور اسی چیز سے کسی ذاتی فعل کا صدور ہو، تو ایسی صورت میں کیا یہی شے فاعل اور غایت دونوں چیز نہ ہوگی، پس معلوم ہوا کہ خدا کے فعل سے غایت کی جو حکما نفی کرتے ہیں، اس سے مراد یہ ہے کہ تعریف

یا حصول عزت، یا غیر کو نفع پہنچنے وغیرہ کے نتائج جو حق تعالیٰ کے افعال پر مرتب ہوئے ہیں اور اس کی ذات کے غیر ہیں، حق تعالیٰ کی توجہ اپنے افعال میں ان کی طرف نہیں ہوتی باقی خیر کا وہ نظام جو بجنسہ ذات حق ہے اس خیر کے علم کے متعلق یہ خیال کرنا کہ اسی نے حق تعالیٰ کو خیر کے افادے پر اس طرح آمادہ کیا جس طرح میں نے پہلے بیان کیا ہے، اگر اس کو غایت قرار دیا جائے تو یہ ایسی بات ہے جس کی جانب تلاش و برہان بھی راہنمائی کر رہے ہیں اور علمائے فحول کے عقول، اکابر کے ذہن اس کی شہادت ادا کر رہے ہیں، تعلیقات میں شیخ رئیس نے اس کی تصریح بھی ان الفاظ کے ساتھ کی ہے۔

”وہ کمال جو بالذات واجب الوجود ہے، اگر کسی انسان کو اس کی معرفت حاصل ہو پھر ان امور کو جو واجب الوجود کے بعد ہیں، اگر ان کی تنظیم واجب اپنے کمال کے مطابق کرے تو ظاہر ہے کہ یہ امور بھی انتہائی حسن نظام کی صورت میں جلوہ گر ہوں گے، پس در اصل اس تنظیم کی غرض و غایت خود واجب الوجود کی ذات ہی ہو گی یعنی کمال کی تنظیم پس اگر واجب الوجود ہی فاعل ہوگا، تو وہی غایت اور غرض بھی ہوگا“

میں کہتا ہوں کہ مبدء اول (حق تعالیٰ) مذکورہ بالا معنی کی رو سے جس طرح خود اپنے فعل کی غایت ہیں، اسی طرح وہ اس معنی کے اعتبار سے بھی غایت ہے، کہ تمام اشیاء خدا ہی کے کمالات کے طالب ہیں، اور اسی کمال کے حصول کے ذریعے سے اپنے کو مبدء اول (ذات حق) کے مشابہ اس حد تک بنانا چاہتے ہیں، جس حد تک ان کے حق اور ظرف کے لحاظ سے قابل تصور ہو سکتا ہے، گویا ہر ایک اسی کا مشتاق اور اسی کا عاشق ہے، خواہ یہ اشتیاق و عشق ارادی ہو، یا طبعی، الٰہی حکماء نے اسی بنیاد پر دعویٰ کیا ہے، کہ تمام موجودات میں اس کا عشق اپنے اپنے درجے کے مطابق ساری و جاری ہے، اسی لیے ساری کائنات مبدعات (یعنی غیر مادی موجودات) کی طرح وجود کے اس قلزم ذخار سے اپنے اپنے مرتبے کے مطابق شوق کے گھونٹ حاصل کر رہے ہیں، اور حق قدیم کی وحدانیت و یکتائی کے سب معترف و مقر ہیں، قرآن کی آیت

ولکل وجهة هو مولیها (ہر ایک کی توجہ کا ایک مرکز ہے جدھر وہ جھکتا ہے) کا مطلب یہی ہے کہ ہر ایک اسی کے لیے بلبلاتا ہے، اور شوق کی آگ سے اس ذات تک پہنچنے کا نور حاصل کرتا ہے، الٰہی صحیفے میں اسی کی طرف وان من شئی الا یسبح بحمدہٖ (کوئی ایسی چیز نہیں ہے جو خدا کے حمد کی پاکی نہیں بیان کرتی) میں اشارہ کیا گیا ہے، اس آیت کا مطلب یہ ہے کہ تمام وہ ہویات جن سے عالم کے نظم و تدبیر کا تعلق ہے، اور تمام صوری ہستیاں طبعاً اور فطرۃً کمال کی جانب متوجہ ہیں یعنی خیر اول سے جو ہویت ان کو عطا ہوئی ہے، اسی ہویت کی خیریت کی تلاش میں سب سرگرم ہیں، اور ان کے ہیولی و مادے اور ہستیوں سے جو شریت اور برائی کا بھپارہ اٹھ رہا ہے، اور جو ان کا خاص نقص ہے اس سے ہر ایک بھاگ رہا ہے جب یہ واقعہ ہے، تو ثابت ہوا کہ ہر ایک میں خیر کا طبعی اشتیاق اور فطری شوق پایا جاتا ہے، بس خیر بالذات سب کا معشوق ہے، اگر خود خیر ہونا ہی سب کا مطلوب اور معشوق نہ ہوتا تو طبائع ان کی تلاش میں سرگرداں نہ ہوتے، اور تمام کاروبار میں ہستیں اسی پر اپنی توجہ کو مرکوز نہ کرتیں، معلوم ہوا کہ اس عشق کا مبدا اور اس شوق کا منشا، درحقیقت خیر ہی ہے، جب اشیا اس خیر سے جدا ہوتے ہیں تو اس وقت ان میں عشق شورش پیدا کرتا ہے، اور جب خیر مل جاتا ہے تو پھر اس وقت یہ اس کے ساتھ مل کر ایک ہو جاتے ہیں، آخر یہ تو کھلی ہوئی بات ہے، کہ تمام موجودات اسی کو اچھا سمجھتے ہیں جو ان کی فطرت کے مناسب و ملائم ہوتا ہے اور جب یہ مناسب و ملائم امور مفقود ہوتے ہیں تو ان کی تلاش میں وہ سرگرداں رہتے ہیں، حاصل یہ ہوا کہ خیر ہی خیر پر عاشق ہے، پھر کبھی یہ خیر خاص خیر ہوتا ہے، جب اس کا تعلق خاص امکانی خیرات سے ہو، اور مطلق خیر ذہنی ہوتا ہے جب اس کے سامنے وہ اچھی خیر اور وہ وجود ہوتا ہے، جو صرف وجودی شر اور عدم کی جیسے ہوا بھی نہیں لگی ہے، وہی حقیقی نور ہے، جس میں تاریکی اور ظلمت کا شائبہ بھی نہیں ہے، اور اس عشق کا سبب اور اس کی علت وہی چیز ہوتی ہے، جو معشوق سے مل چکی ہے یا جس کے ملنے اور حاصل ہونے کی آئندہ توقع ہوتی

یہ قاعدہ ہے، کہ خیریت جس قدر بھی کسی چیز میں بڑھتی چلی جائے گی، اس کے وجود میں بھی شدت پیدا ہوتی چلی جائے گی، اور وجود میں جتنی شدت پیدا ہوگی، معشوق ہونے کا استحقاق بھی بڑھتا چلا جائے گا، اور اسی نسبت سے خیر کی عاشقیت بھی بڑھتی جائے گی، اور وہ موجود جو قوت اور امکان کی آلودگی سے پاک ہے چونکہ خیر کے سلسلے میں غایت وہی ہے تو معشوقیت کی غایت اور عاشقیت کی بھی غایت وہی ہوگا، جو اس کا عاشق ہوتا ہے اس کا عشق بھی کمال درجے کا عشق ہوتا ہے اور انتہائی مرتبے کا اور الٰہی صفات چونکہ ذات سے جدا ہو کر نہیں پائے جاتے بلکہ یہاں ذات وصفات میں امتیاز ہی نہیں ہے جیسا کہ عنقریب تم کو معلوم ہوگا، تو ذات حق میں عشق بھی صرف ذات اور وجود ہی ہوگا، اس کے سوا باقی موجودات ان کا عشق یا تو بجنسہ ان کا وجود ہوگا یا ان کے وجود کا اثر اور اس سے پیدا ہونے والا ہوگا، اب جاننا چاہیے کہ اس اعتبار سے عشق میں سب سے بڑا درجہ ان عقول فعالہ کا ہے، جو تجلی الٰہی کو بغیر کسی واسطے یا کسی بیرونی امداد کے قبول کرنے میں یعنی حس یا تخیل وغیرہ کی امداد سے اس تجلی کو وہ قبول نہیں کرتے، اور یہی عقول فعالہ نچلے درجے کے ان موجودات کے ایجاد کا کام انجام دیتے ہیں جن کا وجود ان کے وجود کے بعد پیدا ہوتا ہے، اور ان موجودات کو وہ ان ہستیوں کے ذریعے پیدا کرتے ہیں جو ان مخلوقات سے پہلے ہوتے ہیں، اسی طرح جو ادنیٰ درجے کی ہستیاں ہیں ان کی تخلیق اشرف درجے کی ہستیوں سے ہوتی ہے، پھر عشق میں دوسرا درجہ ان عالی اور الٰہی نفوس کا ہے جو عقل فعال کے ذریعے سے ان میں اس وقت پیدا ہوتا ہے، جب عقل فعال ان کو قوت سے طرف فعل کے لاتی ہے، یعنی عدم سے وجود میں لاتی ہے، اور ان نفوس کو عقل فعال تصور اور تمثل کی قوت عطا کرتی ہے، اور اس بات کی کہ جس چیز کا ان میں تمثل ہو، یا جن کو وہ تصور کریں، ان کے تصورات اور تمثلات کی حفاظت کی بھی قوت عقل فعال انھیں بخشتی ہے اور ان کے ساتھ الٰہی نفوس کو مطمئن کرتی ہے، اس کے بعد عشق میں درجہ حیوانی قوتوں کا ہے،

پھر نباتی قوی کا، الغرض ان میں ہر ایک کے لیے ایک خاص قسم کی الٰہی عبادت بھی ہوتی ہے جس کے وہ سزاوار ہوتے ہیں، اور جس کی ان میں صلاحیت ہوتی ہے، ان میں ہر ایک اپنے مبداء اعلیٰ سے مشابہت پیدا کرنے کی کوشش اپنی اپنی پرواز کی حد تک کرتا ہے، اور اشیاء کی تربیت و پرداخت میں مبداء اعلیٰ کے افعال کی نقل کرتا ہے۔

علوی موجودات کی عبادت کا قصہ تو آگے آئے گا، اور اپنی جگہ بیان کیا جائے گا، باقی رہے سفلی موجودات تو ان میں ہر ایک اپنے سے عالی اور بلند تر ہستی کے آگے جھکا ہوا ہے، جو ان سے اشرف اور عالم اعلیٰ سے قریب تر ہے، ان کی اطاعت اور فرماں برداری کے لیے اس کی گردن جھکی ہوئی ہوتی ہے، اور اپنے سے جس کو فروتر درجے میں یہ پاتے ہیں ان پر خیر کی فیض باری کرتے رہتے ہیں، معدنی جوہروں ہی میں غور کرو، چھلنے پھیلنے، کھدائی، اور ڈھلاؤ کے قبول کرنے میں ان کی جو حالت ہوتی ہے اپنے مبداء کا اقرار اور اس کے آگے جھکنا اس کے فرامین کے سامنے سر تسلیم خم کرنے کے سوا یہ اور کیا ہے،

ان میں احکام و آثار کے قبول کرنے میں جو جتنا تیز گام ہوتا ہے، اور صورت و شکل میں جو جتنا روشن اور حسین ہوتا ہے، وہی ان میں زیادہ برتر و قیمتی شمار کیا جاتا ہے، اور جس میں اس اعتبار سے جتنی زیادہ غفلت ہوتی ہے، اور ان سے نفع اس قدر نہیں اٹھایا جا سکتا، جتنا پہلی قسم سے اٹھایا جاتا تھا تو وہی ادنیٰ درجے کی چیزیں قرار پائی ہیں، مثلاً معمولی چٹانوں اور پتھروں کا جو حال ہے، اسی طرح نباتی قوتوں، اور ان کے مختلف حرکات پر غور کرو کس طرح وہ دائیں بائیں ہوائی فضا میں بڑھتے اور پھیلتے ہیں، فارسی میں کسی نے خوب کہا ہے ؎

درخت سرو بیاد شمال پنداری ہمی فشاند دست و ہمی گزارد گام

الغرض یہ سب سجدے میں ہیں، رکوع میں ہیں، اپنے پتوں کی رگڑ سے وہ تسبیح و تہلیل و تقدیس و تحمید کا فریضہ انجام دیتے ہیں، اپنی شاخوں اور پھولوں

شگوفوں، پھلوں کو جانوروں، اور ایسے نافرمانوں کو بانٹتے رہتے ہیں جن سے
کسی نفع کی توقع نہیں ہو سکتی ہے، اور بجز آگ کے وہ کسی کام کے نہیں ہوتے،
اسی طرح جانوروں کو دیکھو کس طرح وہ انسان کی خدمت انجام دیتے ہیں،
کس طرح جہاں آدمی ان کو لے جانا چاہتا ہے جاتے ہیں، اور ان کے بوجھ کو
ایک شہر سے دوسرے ایسے شہروں میں پہنچاتے ہیں جہاں تک محنت
جفاکشی کے بعد ہی آدمی سامان پہنچا سکتا تھا، پھر ان جانوروں میں بعض انسان
کی فرماں برداری سے سرکشی کرتے ہیں، اور متکبر ہیں آدمی کے حکم کو نہیں مانتے
یعنی درندوں، اور جنگلی وحشیوں کا جو حال ہے، پھر انسان کی عبادت کو
دیکھو! کس طرح علم وعمل میں مبدأ اعلیٰ سے مشابہت حاصل کرنے کی یہ کوشش
کرتا رہتا ہے، اور معلومات کے فراہمی میں شب وروز سرگرداں ہے،
جسمانی امور سے تجرد اختیار کرنے کی جانب مائل ہے (یہ سب انسان کی
عبادت ہے) اسی لیے انسان کی عبادت تمام ارضی عبادتوں میں ممتاز اور سب سے برتر
ہے اور حیوانی معارف میں اس کی معرفت سب سے اعلیٰ اور اہم ہے، خصوصیت کے
ساتھ اس کو نطق کی فضیلت عطا ہوئی ہے، اور قدرت وطاقت کی سعادت
سے سرفراز ہے، شکل وصورت میں بھی کامل ہے، اسی لیے ان میں جو
معاصی اور گناہوں میں منہمک ہو جاتے ہیں، وہ حیوانات، نباتات، معدنیات
سب سے زیادہ ذلیل وخوار قرار پاتے ہیں، اسی قسم کے لوگ سافلین سے
بھی اسفل ہو جاتے ہیں، یعنی تحتانی درجے کی جتنی ہستیاں ہیں، ایسا آدمی
ان سب کے نیچے چلا جاتا ہے، وجہ یہ ہوتی ہے کہ معدنی جواہر صورت کو
قبول کرتے ہیں، اور اس قسم کے آدمیوں میں یہ بھی نہیں ہوتا، درخت
اپنے رب کے سجدے اور رکوع میں رہیں اور وہ نہ سجدہ کرتا ہے، نہ رکوع
حیوانات انسان کے فرماں بردار ہیں، اور ایسا آدمی اپنے مالک اور رب
کے فرمان سے سرکشی کرتا ہے، اس قسم کی غفلت اور نسیان سے میں اللہ
کی پناہ میں آتا ہوں۔

الحاصل معقولات کے علم وادراک میں آدمی دراصل اپنے مبدء،

سے قوت نظریہ کے اعتبار سے، اور بدن کی تربیت و پرداخت میں قوت
عملیہ کے اعتبار سے مشابہت حاصل کرتا ہے، اسی طرح اپنی قوتوں کو بھی
اسی طریقے سے استعمال کرتا ہے، جس سے اس مشابہت میں مدد ملے مثلاً حسی
قوتوں کو اس لیے استعمال کرنا، تاکہ جزئیات سے کلی قوانین پیدا کرے، اور
اپنے اغراض تک پہنچنے کے لیے تفکر میں قوت متخلیہ سے کام لیتا ہے، یہ تو
عقلی امور میں کرتا ہے، اسی طرح جسمانی امور میں مثلاً شہوانی قوت اس کو ہم بستری
پر آمادہ کرتی ہے جس میں لذت مقصود بالذات نہیں ہوتی، بلکہ نوع کو باقی رکھنے
میں وہ علۃ اولیٰ سے مشابہت حاصل کرنا چاہتی ہے، خصوصاً اس نوع کی
بقاء کی کوشش جو تمام انواع میں افضل ترین نوع ہے، یعنی نوع انسانی
اس طرح غضبی قوت اس کو بہادروں سے مقابلہ کرنے اور جنگ میں
کود پڑنے کے لیے اس لیے آمادہ کرتی ہے تاکہ "مدینۂ فاضلہ" اور "ترقی یافتہ
تمدن" "امت صالحہ" "تہذیب یافتہ نسل و قوم" کی طرف سے دشمنوں
کا مقابلہ کرے (یہ بھی اسی مبدء اعلیٰ سے مشابہت کی ایک راہ ہے) اسی طرح
بعض اوقات اس کی خالص عقلی اور نطقی قوت سے بھی بعض افعال ظاہر
ہوتے ہیں، مثلاً معقولات کا تصور، ملائکہ و عقول کا خیال، موت کا
اشتیاق، آخرت کی محبت، رحمن کی رفاقت (یہ سب بھی اسی سلسلے کی
چیزیں ہیں) میں نے جو کچھ کہا اس کو خوب سمجھو، اس طرح سمجھو جو سمجھنے کا
حق ہے، اور جس پر نتائج مرتب ہوتے ہیں، ایسا سمجھنا نہیں جیسے بافیدہ
تخیلات، اور تراشیدہ اشعار سمجھے جاتے ہیں، کیونکہ اس قسم کے بیانات
میں اگرچہ بعض چیزیں خطابت اور اقناع کے رنگ کی ہوتی ہیں، لیکن
دراصل وہ اسرار و رموز ہیں، اگر ان کی تحقیق کروگے تو تمھیں برہان اور
دلیل تک بھی وہ پہنچا دیں گی۔

خلاصہ یہ ہے کہ تمام اشیاء خواہ عقول ہوں یا نفوس یا اجرام فلکی
ہوں یا اجسام عنصری ان میں ملائے اعلیٰ سے مشابہت پیدا کرنے کا فطری
رجحان پایا جاتا ہے اور علۃ اولیٰ کی اطاعت و فرماں برداری کا سبب میں

ایک طبعی عشق اور غریزی اشتیاق موجود ہے، اس علت کی جانب حرکت کرنے میں ہر ایک کا ایک خاص فطری دین، اور ایک واضح مذہب ہے، اور ہر ایک اسی علت کے اطراف گردش کر رہا ہے۔

شیخ نے تعلیقات کے مختلف مقامات میں اس کی تصریح کی ہے، کہ ارضی قوی جیسے نفوس فلکیہ ہیں، ان کے افعال کی غایت وہ چیز ہوتی ہے، جو ان سے برتر اور ان کے مافوق ہوتی ہے، کیونکہ جو ان کے ماتحت امور کے مزاج وغیرہ کے کیفیات ہیں ان کے حاصل کرنے کے لیے ارضی نفوس اپنے مادے کو حرکت نہیں دیتے، اگرچہ یہ چیزیں ان کے نتائج اور ان توابع میں ہیں جن کا ثبوت ان کے لیے لازمی ہے، بلکہ اپنے مادوں کو متحرک کرنے میں ان کی اصلی غرض اس چیز کا حاصل کرنا ہوتا ہے، جس کا حصول بہتر سے بہتر شکل میں ان کے لیے ممکن ہو، تاکہ اپنے بالاتر کے ساتھ ان کو مشابہت حاصل ہو سکے، جیسا کہ افلاک کے نفوس اپنے اجرام کو اسی لیے حرکت دیتے ہیں" شیخ کے اس کلام سے سمجھنے والا سمجھ سکتا ہے، کہ عالی قوتیں ہوں یا سافل اپنے اپنے تحریکات میں ان سب کے پیش نظر جو غایت ہوتی ہے، وہ فاعل اول ہی ہے یعنی اس حیثیت سے کہ تمام تحریک عطا کرنے والی قوتیں یا تحرکات کی توجہ اپنے ماتحت کی طرف نہیں بلکہ اسی غایت کی جانب ہوتی ہے، جس کا تعلق فاعل اول سے ہے، اس لیے بھی فاعل اول غایت قرار پاتا ہے، اور اسی سے اس مشہور قول کا مطلب بھی واضح ہو جاتا ہے، یعنی "اگر عالی کا عشق نہ ہوتا، تو سافل نابود ہو جاتا"

یہ امر بھی قابل توجہ ہے، کہ جو قوتیں سکون طلب ہوتی ہیں، ان کا حال بھی وہی ہے جو حرکت کی فاعل ہیں، یعنی اس باب میں کہ مقصد سلسلۂ وجود میں ہر ایک کا ماتحت نہیں بلکہ مافوق ہے، اس بات میں ارضی طبیعت جو سکون کی طالب ہے، اور فلکی طبائع جو حرکت کو چاہتے ہیں، سب برابر ہیں، بلکہ ہر ایک کی غایت اور مطلوب یہی ہے کہ بہتر سے بہتر بات جو ان کے لیے ممکن ہو سکتی ہے اس تک رسائی حاصل کریں، جیسا کہ معلم ثانی ابونصر فارابی

نے اپنی کتاب فصوص میں اس کی طرف اشارہ بھی کیا ہے، فارابی کے اپنے الفاظ یہ ہیں۔

"آسمان اپنی گردش کے ساتھ، اور زمین اپنے وزن اور جھکاؤ کے ساتھ نماز میں مصروف ہیں، اور ایسا کیوں نہ ہو، اس لیے کہ ہم کسی چیز کو ایسی نہیں پاتے جس میں کسی محبوب کا اشتیاق نہ ہو، اور کسی مرغوب کے لیے وہ بلبلاتی نہ ہو، خواہ یہ امور ان میں ارادی طور پر پائے جاتے ہوں، یا طبعی طور پر۔"

بعض عارفوں نے اسی کی تعبیر ان الفاظ میں فرمائی ہے۔

قسم ہے مجھے اپنی جان کی کہ آسمان اپنی تیز گردش، اور انتہائی تڑپ اور زمین اپنی غایت سکون، وخاموشی میں برابر ہیں، اور قسم ہے تیرے معبود کی آسمان وزمین کو کوئی ایسی لذیذ چیز مل گئی ہے، یعنی جمال اول کی تجلی سے جو حصہ ان کو ملا ہے، اسی سے آسمان خوشی کے مارے ناچ رہا ہے، اور ہنوز وہ اسی رقص اور ناچ میں مصروف ہے، اور وارد کے زور نے زمین پر غشی طاری کردی، جس کا نتیجہ یہ ہے کہ فرش پر بیہوش ہو کر پڑی ہوئی ہے، ان کے سامنے جو تجلی ہوئی اس کی لذت ان میں اس طرح سما گئی ہے، اور لطف ازل کے مشاہدے نے ان کو اس درجہ مبہوت بنا دیا ہے، کہ ان کے دل اپنے ہاتھوں سے جا چکے ہیں اور ان کا حال اس شعر کے مطابق ہے۔

فذالک من عمیم اللطف شکر — وھذا من رحیق الشوق سکر

وہ تو عام لطف کا شکریہ ہے، — اور یہ شوق کی خالص شراب کا نشہ ہے

اس پر اگر تم یہ پوچھو کہ شے ہونے کے لحاظ سے اگرچہ غایت فعل سے پہلے ہوتی ہے، لیکن وجود کے اعتبار سے اس کا فعل کے بعد ہونا ضروری ہے، اور یہ کہ فعل پر وہ مرتب ہو، اب اگر حق تعالیٰ کو فاعل اور غایت دونوں قرار دیا جائے گا تو لازم آتا ہے کہ ممکنات کے وجود پر بالذات وہ مقدم بھی ہو، لیکن اسی کے ساتھ حق تعالیٰ کو ممکنات سے متاخر بھی ماننا پڑے گا، اور اس کا مطلب یہ ہوا کہ ایک ہی تمام اولوں کا اول بھی ہو، اور تمام پچھلوں سے پیچھے بھی ہو، میں کہتا ہوں کہ پائے جانے اور موجود ہونے میں غایت کا فعل سے

متاخر ہونا اور فعل پر مرتب ہونا' یہ اس غایت کا قصہ ہے' جس کا تعلق کائنات اور مخلوقات سے ہے' لیکن جب غایت ایسی چیز ہو' جس کا وجود کائنات سے بالا ہے' تو اس وقت یہ بات اس کے لیے ضروری نہیں ہے' بلکہ مخلوقات میں بھی جو ابداعی ہستیاں ہیں' یعنی بغیر مادے کے خالق سے صادر ہوئی ہیں' ان میں بھی غایت ہر دو اعتبار سے یعنی علماً بھی اور وجوداً بھی فعل سے مقدم ہی ہوتی ہے' اور مادی کائنات میں صرف علماً مقدم ہوتی ہے' اور وجوداً متاخر۔

اور تم یہ بھی کہہ سکتے ہو' کہ تمام اشیا کی چونکہ علت فاعلی ذات حق ہے جیسا کہ آیندہ اس پر دلیل قائم کی جائے گی اس لیے وہ تمام اولوں کا اول اور تمام پہلوں میں پہلے ہے' اور تمام اشیا کی غایت و غرض بھی وہی ہے' اور اس نقطۂ نظر سے تمام اشیاء اسی کی جانب متوجہ ہیں' اور سب کا نصب العین وہی ہے' سب اسی کے مشتاق ہیں خواہ ارادی اشتیاق کے ساتھ یا طبعی اشتیاق کی راہ سے' اس لیے تمام پچھلوں میں سب سے پیچھے اور تمام متاخروں میں سب سے متاخر بھی وہی ہے' مطلب یہ ہے کہ خیر محض ہونے اور حقیقی معشوق ہونے کی وجہ سے وہی جب سب کی غایت ہے' اس لیے سب سے آخری اسی کی ذات ٹھیری' الغرض پہلے اعتبار کی تصحیح ذات حق میں تو خود اس کی ذات کا اقتضا ہے اور دوسرے اعتبار کی تصحیح اس پر مبنی ہے' کہ اشیاء کا صدور اس سے اس طور پر ہوا ہے' کہ ان میں ہر ایک اپنے ابتدائی کمالات کی حفاظت کا اس لیے عاشق' اور اپنے ثانوی کمالات متوقعہ کے حاصل کرنے کا اس لیے شائق ہے کہ حتی الوسع جہاں تک ممکن ہو' اس کو اپنے مبدء اعلیٰ سے مشابہت پیدا ہو جائے' اور ذاتی غایت و عرضی غایت میں جو فرق ہے وہ تم کو پہلے بتایا جا چکا ہے۔

چند شکوک اور انکے ازالے کا طریقہ

تمہارے سامنے یہ بات واضح ہو چکی ہے کہ ہر وہ فاعل اور کام کرنے والا جس کی غرض اپنے کام سے خود اپنی ذات

نہیں بلکہ اپنی ذات کے سوا کوئی اور چیز ہو، اس قسم کا فاعل محتاج، اور دوسرے سے فیض کا طالب ہوتا ہے، وہ ضرورت مند ہوتا ہے، اس بات کا کہ غیر سے اس کی تکمیل ہو، اب یہ ظاہر ہے، کہ جس کے ذریعے سے اس فاعل کی تکمیل ہوگی ضروری ہے، کہ وہ اس سے اشرف اور اعلیٰ ہو، اس کا نتیجہ یہ ہے کہ جس فاعل کو بھی اس طریقے کا تسلیم کیا جائے گا، اس کی غرض خود اس فاعل سے بالا اور برتر ہوگی، خواہ اس کی یہ برتری ظن غالب ہی کے بنیاد پر کیوں نہ ہو، پس معلوم ہوا کہ اپنے سے فروتر درجے کی چیز کسی فاعل کا واقعی نصب العین نہیں ہوسکتی، اور اپنے معلول کو واقعی اپنا مقصود کوئی علت نہیں بنا سکتی۔

اس لیے کہ جس کے لیے ارادہ کیا جاتا ہے اس مقصود کو خود قصد سے بداہتہً اعلیٰ اور برتر ہونا چاہئے، اب اگر کسی علت کا واقعی مقصود اس کا معلول ہوگا، یعنی ایسا واقعی کہ جس کو یقینی مقصود قرار دیا جائے نہ کہ گمان غالب کے طور پر تو اس کا لازمی نتیجہ یہ ہوگا کہ علت کے اس قصد اور ارادے کے متعلق یہ ماننا پڑے گا کہ اس نے ایسی چیز کو وجود عطا کیا جو اس سے زیادہ کامل اور مکمل تھی ظاہر ہے کہ یہ محال ہے، اس پر اگر تم کو یہ شبہہ ہو، کہ بسا اوقات، دیکھا جاتا ہے (کہ فاعل اور علت اپنے معلول سے افضل واشرف نہیں ہوتا) مثلاً طبیب کسی شخص کے مرض کے ازالے کو مقصد بناتا ہے، اور اس کے اس قصد وارادے سے مریض تندرست ہو جاتا ہے، ظاہر ہے کہ یہاں طبیب اور مریض دونوں انسان ہی ہوتے ہیں، تو جو قاعدہ بیان کیا گیا صحیح نہ رہا لیکن واقعہ وہ نہیں ہے جو سمجھا جاتا ہے، اس لیے کہ صحت کا افادہ دراصل جس سے ہوتا ہے، وہ نہ طبیب ہے اور نہ اس کا قصد وارادہ بلکہ صحت کا حقیقی مبدء وسرچشمہ وہ ذات ہے جو طبیب سے بزرگ و برتر ہے، یعنی وہی جو تمام بھلائیوں اور خیرات کو حسب استعداد مادوں پر تقسیم فرماتا ہے، باقی طبیب کے قصد و ارادے کا کام اس سے زیادہ نہیں ہوتا کہ وہ مادے میں صحت کے قبول کرنے کی استعداد پیدا کر دے، اس کے سوا وہ کچھ نہیں کر سکتا، اور نہ صحت کا بخشنے والا ہمیشہ وہی ہوتا ہے، جو سب سے بلند و بالا ہے، پس معلوم ہوا کہ

طبیب جس نے صحت کا ارادہ کیا تھا اور صحت کو جس نے اپنا نصب العین بنایا تھا، وہ بالعرض فاعل ہے، نہ کہ بالذات۔ ادنیٰ مقاصد کو جو لوگ اپنا نصب العین بنالیتے ہیں، اس سے بھی مذکورہ بالا نظریے پر اعتراض کیا جاتا ہے، لیکن اس کا بھی وہی جواب ہے کہ ادنیٰ کو ادنیٰ سمجھ کر کوئی مقصد مقرر نہیں کرتا بلکہ کسی غلط فہمی کا شکار ہو کر ایسا کرتا ہے۔

ایک اعتراض یہ بھی کیا جاتا ہے کہ فاعل کو جو فاعل بناتا ہے، اسی کا نام تو غرض ہے، تو فاعل اور غرض میں معلوم ہوا کہ ذاتی علاقہ ہوتا ہے، اور ظاہر ہے کہ فاعل کی اس غرض سے تکمیل ہوتی ہے، یعنی جو کمال اس کو پہلے سے حاصل نہ تھا وہ اس غرض کے پوری ہونے سے حاصل ہو جاتا ہے، اس کا جواب یہ ہے، کہ بسا اوقات فاعل خود اپنی ذات سے تو اشرف واعلیٰ ہوتا ہے، یعنی جو غرض اس کے پیش نظر ہوتی ہے، ذاتاً وحقیقۃً فاعل کی جوہر ذات اس سے بلند ہوتی ہے، لیکن جن مواد سے فاعل کا اختلاط ہوتا ہے اور جس قسم کے حسی اور خیالی قوتیں اس کو گھیر لیتی ہیں، اور درحقیقت انہی حالات کی وجہ سے اس غرض کی طلب اس میں پیدا ہوتی ہے اس اعتبار سے اس کا مقصود ہی اس سے زیادہ بہتر اور احسن ہو جاتا ہے، ایک سوال یہ بھی ہے کہ ممکنات کے ساتھ جب خدا کی کوئی غرض وابستہ نہیں ہے، اور ان کے منافع اس کے پیش نظر نہیں ہیں تو پھر اتنے استوار و محکم شکل میں ممکنات کے وجود کا اس سے افادہ کس طرح ہوا، آخر عالم کے مختلف اجزا میں جو عجیب و غریب ایسے آثار نظر آتے ہیں، جن میں بدیہی طور سے مختلف حکمتیں اور مصلحتیں پوشیدہ ہیں کیا کوئی اس کا انکار کر سکتا ہے، جس نے آفاق و انفس کے آیات اور نشانیوں میں غور کیا ہے، کائناتی اشیا کے منافع سے جو واقف ہے، جن میں کچھ اب تک کھل چکی ہیں، اور ابھی ایسے منافع بہت سے باقی ہیں، جن کا راز واضح نہیں ہوا ہے، جن کے متعلق لوگوں نے دفاتر تیار کر دیے ہیں، مثلاً احساس کے لیے حواس اور تخیل کے لیے دماغ کے اگلے حصے میں تفکر کے لیے بیچ میں، یادداشت اور حفظ کے لیے

پچھلے حصے میں جو قوتیں رکھی گئی ہیں، آواز کے لیے گلے کا نظام سونگھنے کے لیے خیشوم چبانے کے لیے دانت پھیپڑے کے لیے سانس، جان اور نفس کے لیے بدن اور خدا شناسی کے لیے نفس وروح وغیرہ جو قدرت کے عطیات ہیں اوران کے سوا افلاک کی گردشوں، اور اس کے مختلف منطقوں، کے فوائد ستاروں کے خواص، خصوصاً آفتاب و ماہتاب کے منافع جن کے بیان کرنے کے لیے نہ زبانیں کافی ہیں نہ کاغذ کے اوراق میں ان کی گنجائش ہے اور نہ انسانی فکر ان کا احاطہ کر سکتی ہے،

اس کا جواب یہ ہے کہ اپنی ذات کے سوا اگرچہ واجب تعالیٰ کے فعل کی غرض اور کوئی دوسری چیز نہیں ہے، اور نہ اس کے افعال کے وہ اسباب و مصالح ہیں جنھیں ہم جانتے ہیں یا نہیں جانتے ہیں بلکہ جنھیں ہم نہیں جانتے وہ ان سے بہت زیادہ ہیں جنھیں ہم جانتے ہیں، لیکن باایں ہمہ حق تعالیٰ کی ذات ایسی ذات ہے کہ اس سے اشیا کا صدور جب ہوگا تو اعلیٰ ترین شکل اور جیسا کہ چاہیے کامل ترین معیار پر ہوگا، خواہ یہ مصالح ضروری ہوں جیسے انسان کے لیے عقل اور امتوں کے لیے پیغمبروں کا وجود ہے، یا غیر ضروری ہوں، مگر باوجود غیر ضروری ہونے کے اس شے کے لیے ان کا ہونا باعث حسن وخوبی ہے، مثلاً ابرو پر بالوں کا اگانا، اور تلوے میں تھوڑی سی گہرائی پیدا کرنا، اسی کے ساتھ یہ بھی ہے کہ حق تعالیٰ ہر کھلے چھپے خفی و جلی کا عالم ہے، آسمانوں اور زمین کا کوئی ذرہ اس کے علم سے غائب نہیں ہے جیسا کہ آیندہ اس کا بیان آرہا ہے، آخر ایسا کیوں نہ ہو، خدا کے بعد علل واسباب کا جو سلسلہ ہے، ان سب کا یہی قانون ہے جیسا کہ گزر چکا یعنی ان میں کسی کے لیے یہ جائز نہیں ہے کہ اپنے سے کم درجے کے لیے کوئی عمل کرے، اور اپنے معلول سے کمال حاصل کرے، اور اس کے لیے کسی کام کا ارادہ کرے، خواہ علت کو اس کا علم ہی کیوں نہ ہو، اور وہ اسے پسند ہی کیوں نہیں کرتی ہو، لیکن بہرحال یہ اس کے شان سے گری ہوئی بات ہے کہ معلول کی خدمت بجالائے، گویا جس طرح طبعی اجسام مثلاً پانی، آگ

کہ وہ وجود کی طرف منسوب ہے، کیونکہ اسی سے اس کا صدور ہوا ہے، اور سب کا وجود اپنی ترتیب کے لحاظ سے اسی کے لیے ہے یعنی ان کا پیچھے بعد دیگرے پایا جانا اسی کے لیے ہے، اور تمام کائناتی ہستیوں کا سفر، اور ان کی سیر کے لحاظ سے وہی آخر ہے، کیونکہ منزل بہ منزل درجہ بدرجہ ان میں جو بھی ترقی کرتے ہوئے آگے بڑھ رہا ہے اس کا مقصد یہی ہے کہ اس درگاہ تک ان کی رسائی ہو جائے، پس اس سفر کا خاتمہ اسی پر ہوتا ہے، پس معلوم ہوا کہ مشاہدے کی رو سے تو وہ آخری نقطہ ہے، اور تحقق و وجود کے حساب سے وہ اول ہے، دوسرے معنی جو غایت کے ہیں، عالم کے وجود کی اس غایت کو حق تعالیٰ نے اس طرح بیان فرمایا ہے۔ کنت کنزا مخفیاً فاحببت ان اعرف فخلقت الخلق لاعرف (میں ایک پوشیدہ خزانہ تھا، پھر میں نے چاہا کہ میں جانا جاؤں اس لیے میں نے خلق کو پیدا کیا تا کہ میں پہچانا جاؤں) اس قول میں ہماری راہنمائی کی گئی ہے، کہ عالم کے وجود کا انتہائی مقصد خود اس کی اپنی ذات ہی ہے، یعنی اس حیثیت سے کہ وہ پہچانی جائے وجود عالم کی وہ غایت ہے، جس طرح سے وہی خود باعتبار وجود کے عالم کی علت فاعلہ بھی ہے، اور علت غائیہ بھی، اور ہماری راہنمائی اس طرف بھی کی گئی ہے کہ عالم کے وجود کی غایت بعض درمیانی مقاصد اور غایات بھی ہیں جیسا کہ لولاک لما خلقت الافلاک (اگر محمد صلعم تم نہ ہوتے تو آسمانوں کو میں پیدا نہ کرتا) قول میں بیان کیا گیا ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ تینوں معنوں کے لحاظ سے عالم کے وجود کی آخری غایت حق تعالیٰ ہی کا وجود مبارک ہے یا دوسرے لفظوں میں اس کی تعبیر "لقائے آخرت" سے کی جائے یعنی حق تعالیٰ کی ملاقات بھی سب کا مقصد اور نصب العین ہے، عالم اسی لیے بنایا گیا ہے، اور کائنات کی تنظیم اسی لیے عمل میں آئی ہے

ذیلی بات

اب یہ بات بخوبی روشن ہو چکی کہ عالم کے سارے موجودات اپنی اصل فطرت وساخت کی رو سے صحیح اغراض اور واقعی مقاصد و غایات کی طرف متوجہ ہیں، بلکہ سب کی

غایت اگر سچ پوچھتے ہو، تو صرف ایک ہی چیز ہے یعنی خیر اور نیکی کا وہ مرتبہ جس سے اعلیٰ مرتبہ ممکن نہ ہو، دوسرے لفظوں میں اسی کو خیر اقصیٰ کہتے ہیں، اسی سے یہ بھی معلوم ہوا کہ اس کے سوا جتنے بھی مقاصد و اغراض ہیں جیسا کہ میں بتا چکا ہوں سب وہمی مقاصد ہیں انسانوں کا ایک گروہ ہے جس کی نگاہوں میں ان ہی وہمی مقاصد کو آراستہ و پیراستہ کر دیا گیا ہے اور وہ بیچارے اندھا دھند بے سمجھے بوجھے ان کے پیچھے بھاگے جا رہے ہیں، اور بنی آدم کے زیادہ افراد پر یہی حال طاری ہے، کچھ اللہ کے مخلص بندے ہیں جو اس حکم سے مستثنیٰ ہیں، عام لوگوں کا گروہ وجود کے ان اولیاء سے ہمیشہ جھگڑے رگڑے کرتے رہتے ہیں، یہ لوگ درحقیقت خدا کے بندوں میں داخل ہی نہیں ہیں اور نہ حق تعالیٰ ان کا مولیٰ ہے، نہ وہ ان کا آقا ہے نہ مالک، اور جب کبھی اور جہاں کہیں تم یہ دیکھتے ہو کہ یہ خدا کے ساتھ تعلق کا دم بھرتے ہیں، تو یقین کرو کہ اس وقت بھی ان کے پیچھے ایک چیز لگی ہے، یعنی طواغیت میں سے کوئی شیطان بھی ان کے ساتھ لگا رہتا ہے، اب اگر تم چاہو تو ان کو عَبَدَۃُ الھویٰ (اپنی خواہشوں کے پرستاروں) کے نام سے موسوم کر سکتے ہو، اور چاہو، تو عبدۃ الطاغوت (طغیان و سرکشی پیدا کرنے والوں کے بندوں) سے ان کو خطاب کر سکتے ہو، ان کے متعلق قرآن میں دونوں الفاظ موجود ہیں۔

پس جو اللہ تعالیٰ سے رشتہ جوڑتا ہے اور اس کے دامن کو تھامتا ہے یقیناً وہ اس کی لقاء اور دید کی تمنا کرے گا، اور وہ اس قانون کی پابندی کرے گا جس کا عالم پابند بنایا گیا ہے، ایسے شخص کا والی اور ذمہ دار بھی خدا ہو جاتا ہے، اور وہ اسی نظام کے سلسلے میں منسلک ہو جائے گا، جس کے لیے واقعی عالم کا نظام جاری ہوا، اور وہ تو ہمیشہ صالحین کا ذمہ دار ہوتا ہے، کہ وھو یتولی الصالحین۔

اور جس نے اس نظام کے حقیقی مقصد سے بغاوت کی، اور اپنی خواہشوں کے پیچھے چلا، تو اس پر اس کا طاغوت مسلط کر دیا جاتا ہے، اس لیے کہ ہویٰ،

اس جسم کا اعتبار کیا جائے، ظاہر ہے کہ پہلی صورت یعنی جب جسم کو مادے کی حیثیت سے اعتبار کیا جائے تو اس وقت (جسم حساس) کے مجموعے اور کل کے حساب سے یقیناً جسم ایک جداگانہ امر ہے، مطلب یہ ہے کہ ذہنی وجود اور عقلی اعتبار سے قطع نظر کر لینے کے بعد خارجی وجود کے اعتبار سے یقیناً کل سے جسم کا وجود ممتاز ہوتا ہے، بلکہ گفتگو جو کچھ بھی ہے، وہ دوسری صورت میں ہے یعنی جب اسی جسم کو جنس کی حیثیت سے اعتبار کیا جائے کیونکہ اس اعتبار سے اب یہ ایک ایسا جزء ہے جو کل پر محمول ہو سکتا ہے اور اس کل کا وہ ذاتی ہے، بہرحال گفتگو کا خلاصہ یہ ہے کہ ارباب حقیقت اور حکمت الہیۂ متعالیہ کے راز شناسوں کے نزدیک تمام موجودات خواہ وہ عقل ہو، یا نفس یا صورت نوعیہ کوئی بھی ہو، سب کے سب دراصل نور حقیقی کی شعاعیں اور قیومی وجود کے تجلیات ہیں، اور جب واقعہ یہی ہے تو حق کی اس روشنی کے بعد وہ ساری تاریکیاں مٹ گئیں جو حقائق سے محروم رہنے والوں کے اوہام نے پھیلایا تھا، یعنی یہ بات غلط ہو گئی کہ ممکن ماہیتوں کا خود اپنا ذاتی وجود بھی ہوتا ہے، بلکہ واقعی بات یہ ہے کہ ماہیت کے جو احکام اور لوازم ظہور پذیر ہوتے ہیں وہ دراصل ان وجودوں کے مختلف مدارج اور مراتب کا نتیجہ ہے، جو حقیقی وجود کے سائے و اظلال ہیں اور احدی نور کی کرنیں ہیں اس قاعدے اور اصول کی دلیل سچ پوچھو تو خدا کے ان عطیات سے ہے، جس سے مجھے رب نے محض اپنی ازلی عنایت کی بنیاد پر سرفراز فرمایا ہے، اور علم میں یہ میرا خاص حصہ ہے، جو صرف اس کے جود و فضل کا ایک فیض ہے، میں نے اس دلیل کے ذریعے سے فلسفے کے فن کو مکمل کرنا چاہا اور حکمت کو اس کی ترقی کے آخری نقطے پر پہنچا لینے کا ارادہ کیا چونکہ یہ بات دراصل بہت ہی لطیف و دقیق تھی، یہاں تک رسائی میں سخت دشواری تھی، ضرورت اس میں بالغ تحقیق، بلند فکر، عمیق نظر کی تھی، یہی وجہ ہوئی کہ حکما کی عام جماعت ادھر متوجہ نہ ہو سکی، اور اسی بے غفلت کا نتیجہ یہ ہوا کہ بڑے بڑے قابل و مستعد لوگوں کے قدم میں لغزش

پس عالم سے جو کچھ بھی معلوم ہوتا ہے، اس کی حیثیت وہی ہے جو ہمیں کسی چیز کے سائے کے متعلق جتنا علم ہوتا ہے، اور جس طرح جو کوئی صرف سائے اور پرچھائیں کا علم رکھتا ہے اسی قدر اس سے جاہل رہتا ہے، جس کا وہ سایہ ہوتا ہے اسی طرح عالم سے جو جتنا واقف ہے اسی قدر وہ حق سے جاہل ہے الغرض اس حیثیت سے کہ وہ ظل اور سایہ ہے، وہ جانا جاتا ہے، اور جس ذات کی بھی صورت سے وہ سایہ پھیلتا ہے، ظل کے علم کی صورت میں آدمی جتنا اس ذات سے جاہل رہتا ہے اسی قدر حق تعالیٰ کی ذات سے بھی جاہل رہتا ہے (قرآن کی آیت) الم تر الی ربک کیف مد الظل ولو شاء لجعله ساکنا (کیا تو نے نہیں دیکھا اپنے رب کی طرف کس طرح اس نے سائے کو پھیلایا وہ اگر چاہے تو اس سائے کو ساکن کر دے (اس کا مطلب یہ ہے کہ خدا اگر چاہے تو اس سائے کو ایسا بنا دے کہ اس سے، اس کے کرم وجود کا فیض، اور اس کے وجود کا ظل ظاہر نہ ہو، (آگے قرآن میں ہے) ثم جعلنا الشمس علیه دلیلاً (پھر ہم نے اس سائے پر آفتاب کو راہنما دلیل بنایا) آفتاب خدا کی وہ ذات ہے، جب اس کو خود اس ہی کی ذات کی حیثیت سے نور فرض کیا جائے کہ اسی کی وجہ سے ان تمام پھیلے ہوئے وجودی سایوں اور اظلال کا مشاہدہ عقل اور حواس کر رہے ہیں اس لیے کہ خود ظلال اور سایوں کے لیے عدم نور کی حالت میں کوئی عین اور ہستی باقی نہیں رہتی (آگے قرآن میں ہے) ثم قبضناه الینا قبضاً یسیراً (پھر ہم سمیٹتے ہیں اس سائے کو اپنی طرف آہستہ آہستہ) اس لیے حق تعالیٰ اس کو اپنی طرف سمیٹتے ہیں کہ وہ اسی کا سایہ ہوتا ہے، گویا اسی سے نکلا، اور پھر ہر چیز اسی کی طرف پلٹتی ہے، الغرض ہم جن چیزوں کو محسوس کرتے اور ہمیں ان کا ادراک ہوتا ہے، وہ حق ہی کا وجود ہے، جو ممکنات کے اعیان میں جلوہ فرما ہے، حق کی ہویت کے لحاظ سے تو وہ حق کا وجود ہے، اور مختلف معانی واحوال جنہیں عقل فکری اور قوت حسی ان سے حاصل کرتی ہے ان کی حیثیت سے وہ ان ممکنات کے اعیان ہیں، جن کی ذاتیں باطل

اور کچھ نہیں ہیں پھر ان معانی اور صورتوں کے اختلاف کے باوجود جس طرح ان سے ظل کا لفظ زائل نہیں ہوتا اسی طرح عالم اور غیر اللہ ماسوی اللہ وغیرہ کے الفاظ بھی ان سے جدا نہیں ہوتے اور جب واقعہ وہی ہے، جس کا میں نے تم سے ذکر کیا تو معلوم ہوا کہ عالم صرف ایک وہمی امر ہے، اور بجائے خود اس کا کوئی حقیقی وجود نہیں ہے۔"

یہ ہے وہ مسلک جو الٰہی عارفوں اور محققین اولیاء نے اختیار فرمایا ہے، باقی اس شریف دعوے کی جس دلیل کا تم سے میں نے وعدہ کیا ہے وہ عنقریب انشاء اللہ تعالیٰ آیندہ بیان ہوگی۔

ایک اور تائیدی شہادت کشف یقین والوں میں سے ایک صاحب ارقام فرماتے ہیں۔

مخفی نہ رہے کہ کلی امور، اور امکانی ماہیتوں کا وجود عین اور خارج میں خود نہیں ہوتا اس لیے یقیناً ان کی حیثیت صرف معلوم اور معقول ہونے کی ہے یعنی ان کا وجود صرف عقل اور ذہن میں پایا جاتا ہے پس ثابت ہوا کہ یہ مخفی اور باطنی امور ہیں جو عینی وجود کے ساتھ ہمیشہ متعلق رہتے ہیں، ان کے احکام و آثار ان ہی چیزوں میں ظاہر ہوتے ہیں، جن کا عینی وجود ہو، بلکہ عینی وجود بجنسہٖ ان کی ذات ہی ہوتی ہے نہ کہ اس کے سوا کوئی اور چیز لیکن باوجود اس کے خود اپنی ذات کے اعتبار سے یہ کلی امور ہمیشہ معقولات ہی کے سلسلے میں داخل رہتے ہیں، گویا موجودات کے اعیان ہونے کے اعتبار سے تو یہ ظاہر ہوتے ہیں، اور خود اپنے عقلی و ذہنی ہونے کی وجہ سے یہ باطن ہوتے ہیں، الغرض ہر عینی موجود کی طرف احکام کا انتساب و استناد ان ہی کلی امور پر مبنی ہوتا ہے، جن کو عقل و ذہن سے مٹایا بھی نہیں جا سکتا اور نہ عین و خارج میں ان کا وجود ہو سکتا ہے، یعنی ایسا وجود نہیں ہو سکتا جو ان کو عقلی و ذہنی ہونے سے خارج کر دے، خواہ اب وہ عینی موجود

کوئی وقتی چیز ہو یا غیر موقت، کیونکہ موقت وغیر موقت دونوں کی نسبت اس امر کلی کی طرف ایک ہی ہوتی ہے، البتہ موجودات عینی کے وہ احکام جو اس امر کلی کی طرف راجع ہوتے ہیں وہ دراصل وہی ہوتے ہیں جنھیں ان عینی موجودات کے حقائق چاہتے اور مانگتے ہیں، مثلاً علم کی نسبت عالم کی طرف اور حیات کی نسبت حی (زندہ) کی طرف کہ ان مثالوں میں دیکھو حیات بھی ایک عقلی اور ذہنی حقیقت ہے، اور علم بھی، پھر باہم علم حیات سے ممتاز اور جدا ہے اور حیات علم سے ممتاز وجدا ہے، اب ہم کہتے ہیں کہ مثلاً حق تعالیٰ کی ذات میں علم بھی ہے اور حیات بھی ہے اس لیے وہ عالم حی ہے اسی طرح فرشتے میں حیات بھی ہے اور علم بھی اس لیے بھی وہ عالم اور حی ہے، لیکن حیات کی حقیقت بھی (دونوں میں) ایک ہے اور علم کی بھی، یوں ہی حق تعالیٰ کے علم کو دیکھو وہ قدیم ہے اور انسان میں بھی علم ہے، لیکن حادث نوپیدا ہے، اب تم خود غور کرو، کہ اس حقیقت معلومہ (علم) میں اس نسبت نے (یعنی حق و انسان کی طرف جو علم کو منسوب کیا گیا) کس نئی چیز کا اضافہ کیا، اور اسی سے تم کو اندازہ ہوسکتا ہے کہ ذہنی امور (معقولات) اور عینی موجودات میں کیا ربط ہے، دیکھو! جس میں علم کی صفت قائم تھی جس طرح اس کو عالم کہا گیا اسی طرح علم خود جس صفت سے موصوف تھا، مثلاً حدوث (نوپیدائی) سے اس کو بھی حادث کہا جاتا ہے اور قدیم کو قدیم، پس معلوم ہوا کہ ہر ایک یعنی موجودات عینی ہوں یا عقلی و ذہنی، ہر ایک محکوم بہ ہوئے ہیں اور محکوم علیہ بھی، اور ظاہر ہے کہ یہ کلی امور اگرچہ بذات خود صرف عقلی امور میں سے ہیں، اس لیے کہ عیناً یہ معدوم ہیں، لیکن حکم کے اعتبار سے موجود ہیں، جیسا کہ ان کو جب عینی موجود کی طرف منسوب کیا جاتا ہے، تو یہ محکوم علیہ بن جاتے ہیں، الغرض اعیان موجودہ کے تعلق سے یہ حکم کو تو قبول کرتے ہیں، لیکن یہ کہ ان میں تقسیم جاری کی جائے اور

ان کی تفصیل و تجزی کر کے اجزا پیدا کئے جائیں اس کو وہ قبول نہیں کر سکتے کہ ان کے لیے یہ ناممکن ہے کہ یہ تو بذات خود ہر اس چیز میں پائے جاتے ہیں جو ان سے موصوف ہوتی ہے مثلاً انسانیت ہر اس شخص میں پائی جاتی ہے جو اس خاص نوع کے نیچے داخل ہو، لیکن اشخاص کے تعدد سے انسانیت میں تعدد پیدا نہیں ہوتا، اور نہ تقسیم و تفصیل کو وہ قبول کرتی ہے، بلکہ ہمیشہ وہ اپنی ذہنی اور عقلی ہونے کی کیفیت کے ساتھ باقی رہتی ہے، اور جب ان میں جن کا وجود عینی ہے اور ان میں جو عینی وجود سے محروم ہیں، ارتباط ثابت ہو گیا یعنی ان میں عدمی نسبت پائی جاتی ہے، تو پھر باہم موجودات میں بعض کو بعض سے جو ربط ہے اس کا سمجھنا تو اس سے زیادہ آسان ہے، کیونکہ موجودات کے درمیان بہر حال کوئی امر جامع و مشترک ضرور پیدا ہوتا ہے، مثلاً یہاں وہ امر جامع وجود عینی ہے، اور وہاں تو کوئی جامع بھی نہ تھا مگر جب باوجود اس کے ان میں ربط پایا گیا تو جہاں جامع موجود ہے وہاں تو اس ربط کو بدرجۂ اولیٰ پایا جانا چاہئے۔"

یہ تھا ان صاحب کا کلام خدا ان کی روح کو پاکیزگی عنایت فرمائے میں جس مسئلے پر آیندہ دلیل قائم کرنا چاہتا ہوں اس کی کتنی کھلی تائید اس بیان میں ہے، اس سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ کلی ماہیات عینی موجودات کے غیر ہیں، اور ایسے غیر کہ ان کو وجود عینی سے مس بھی نہیں ہے، وجود کا جو حصہ ان کو ملا ہے وہ صرف وہی موجود ہے جسے عقل وجودوں سے یعنی عینی موجودات سے حاصل کرتی ہے، گویا جس طرح واجب تعالیٰ ایک ایسا قیومی وجود ہے، جس سے علم، قدرت، حیات وغیرہ صفات کے مفہوم کو عقل حاصل کرتی ہے، اسی طرح سے مثلاً انسانی وجود بھی ایسا وجود ہے جس سے نطق، احساس کی قوت حرکت دینے کی طاقت لکھنے اور چلنے کی قدرت وغیرہ صفات عقل منتزع اور حاصل کرتی ہے، گویا صفات کے منشاء ہونے میں دونوں وجود (یعنی وجود واجب و وجود انسانی) دونوں

برابر ہیں، فرق اگر ہے تو یہ ہے، کہ واجب کا وجود کمال کے انتہائی نقطے تک پہنچا ہوا ہے، بلکہ وہ تو اس سے بھی بلند ہے، کہ کمال کا صرف اسی پر اختتام اور اتمام نہیں ہوتا، بلکہ بعد حصول کمال کے وجود کا اتنا حصہ اس میں بچ بھی جاتا ہے، جو خیر کی دوامی جھڑی کے مانند اس سے برس رہی ہے، اور یہی بارشیں باقی دنیا کی تمام چیزوں کے وجود کا کام کرتی ہے، اور اسی کمال کی وجہ سے واجب سے صفات اور اسمار حاصل و منتزع کئے جاتے ہیں ان صفات و اسمار کے لیے کسی ایسے وجود کی ضرورت نہیں ہے، جو ذات حق کے وجود کے سوا ہو، اسی کا یہ نتیجہ ہے کہ یہ سارے کمالی صفات اور جمالی و جلالی اسمار و نعوت جو دراصل ذات واجب کے کمال اور فروغ ذاتی کے تعبیرات و عنوانات ہیں، ان صفات کے ذات حق پر صادق آنے کے لیے صرف واجب کی ذات کافی ہے، اور یہ سارے احکام اس کے وجود اقدس پر صادق آتے ہیں، بخلاف دوسرے موجودات کے جو حق تعالیٰ کی کبریائی کی شعاعوں، اور اس کے نور کے سایوں سے عبارت ہیں تو ان سے جو کلی امور منتزع ہوتے ہیں، انھیں دیکھا جائے گا کہ آیا ان کا تعلق شے کی ذاتیات سے ہے یا نہیں اگر ذاتیات سے ہے تو پھر یہ بھی شے کے خود وجود سے منتزع ہوں گے، اور اگر ان کے انتزاع میں کسی بیرونی امر کو دخل ہے، اور ان کا وجود شے کی ذات سے متاخر ہو، یعنی ذاتیات نہیں بلکہ عرضیات میں سے ہوں تو ایسی صورت میں ان سے ان احکام کو حاصل اور منتزع کرنا اسوقت تک ممکن نہ ہوگا جب تک کہ جاعل حق سے ان کا صدور اور قیوم مطلق سے ان کا فیضان نہ ہولے کیونکہ یہ سب چیزیں خود اپنی اپنی ذات کے حساب سے دراصل حق تعالیٰ کے ظہور کے مدارج اور اسی کے مختلف تجلیات میں داخل ہیں۔

اس شخص کی بات سے یہ بھی معلوم ہوا کہ اشیار کے تشخص اور تعین کی حالت وہی ہے جو اس کی موجودیت کی ہے، یعنی جس طرح شے کا موجود ہونا (موجودیت) اس کے وجود عینی کا نتیجہ ہوتا ہے، اسی طرح اس کا تشخص و تعین

ہونا علینی وجود دوں کا کرشمہ ہے، جس کی تحقیق میں نے پہلے بھی کی ہے، اور بتایا تھا کہ معلم ثانی کی بھی یہی رائے ہے، معلم ثانی نے دوسری جگہ بھی اسی مسئلے کو زیادہ پھیلا کر بیان کیا ہے، اور دعویٰ کیا ہے کہ عین ثابت اور وجود علینی میں حکم کے اعتبار سے تعاکس کی نسبت ہے، یعنی ماہیت وجود کے بعض صفات سے متصف ہوتی ہے، اسی طرح وجود ماہیت کے بعض صفات سے موصوف ہوتی ہے، یہ دراصل علمی اسرار کا ایک اہم سرّ اور راز ہے، بلکہ مسئلۂ تقدیر کا سر بھی اسی قبیلے سے ہے، جو دنیا کے دانش مندوں کو حیرت میں ڈالے ہوئے ہے، اور اسی سے تعلق اس مسئلے کا بھی ہے کہ اس عالم میں شرور اور برائیوں کا وجود کس طرح پایا جاتا ہے، وجود کے بعض مراتب سے آخر ان برائیوں کا صدور کس طرح ہوا، حالانکہ وجود تو صرف خیر محض ہے،

گزشتہ اقوال سے یہ بھی معلوم ہوا کہ اشیا میں ربط کی جہت ماہیت نہیں بلکہ وہ چیز ہے، جو وجود کے لفظ سے سمجھی جاتی ہے، جس کا مطلب یہ ہوا کہ دو چیزوں میں علت و معلول ہونے کا جو تعلق ہوتا ہے، اس تعلق میں ان دونوں کی ماہیتوں کو نہیں، بلکہ صرف وجود کے علاقے کو دخل ہے، جس طرح دو چیزوں میں اتحادی نسبت بھی درحقیقت اسی وجود کا اثر ہے، جو ان دونوں کی طرف منسوب ہوتا ہے، نہ کہ کسی اور چیز کو اس میں دخل ہے، اسی لیے وحدت اور تشخص کے احکام و آثار کا غلبہ وجود کے احکام کے غلبے کا نتیجہ ہوتا ہے، سورۂ معوذتین (یعنی قل اعوذ برب الناس اور قل اعوذ برب الفلق قرآن کی ان دونوں سورتوں کی) کی تفسیر میں شیخ نے بھی اسی کی طرف اشارہ کیا ہے، شیخ کے الفاظ یہ ہیں۔

> نیستی کو وجود کے نور سے پھاڑنے والا ذاتی مبدا اول ہے جس کا
> وجود واجب ہے اور یہ اس خیریت مطلقہ کا نتیجہ ہے جو اس کی ہویت
> کے لیے لازم ہے۔
> سب سے پہلی چیز جو اس سے صادر ہوئی وہ اس کی قضا ہے
> جس میں برائی اور شر قطعاً نہیں ہے البتہ نور اول کی جگمگاہٹ کے نیچے جو

فصل

گزشتہ بالا مباحث کا جو اصل مقصد، اور آخری مطلوب ہے، اس فصل میں اس کو واضح کیا جائے گا نظر کے قدم سے چلنے والو! اللہ کی فرماں برداری میں کوشش کرنے والو!
حق تعالیٰ کی کبریائی کے مطالعہ میں ہمہ تن مصروف و منہمک سرگشتہ و وارفتہ ہونے والو! اس کی عظمت و فروغ کے دریاؤں میں ڈوبنے والو! تمھیں یہ معلوم ہونا چاہیے، کہ درحقیقت جو کسی شے کا موجد ہوتا ہے، جس طرح اس کو اپنی خالص جوہر ذات، اور اپنی حیثیت حقیقت کے اعتبار سے فیاض ہونا چاہیے، یعنی وہ جو کچھ اپنی اصل جوہر ذات کے اعتبار سے ہوتا ہے، اسی جوہر ذات کے اعتبار سے وہ فاعل بھی ہوتا ہے یعنی فاعل ہونے کے لیے مزید کسی چیز کے اضافے کی ضرورت نہیں ہوتی" مطلب یہ ہے کہ اس کے فاعل و موجد ہونے کے جس طرح یہ معنی نہیں ہوتے، کہ وہ پہلے کوئی شے ہوتا ہے، پھر فاعل ہونے کی صفت سے موصوف ہوتا ہے، بلکہ وہ خالص فاعل ہی فاعل ہوتا ہے، اسی طرح اس کا معلول بھی خود بالذات اس کا اثر اور اس کا فیض ہوتا ہے، یہ نہیں کہ کوئی ایسی چیز جو معلول کے نام سے موسوم نہ تھی وہ فاعل کا بالذات اثر ہوتی ہے، کہنا یہ ہے کہ معلول کے اندر بھی دو چیزیں نہیں ہوتیں نہ واقع میں اور نہ ذہنی تحلیل سے اس میں ایسے دو پہلو پیدا ہو سکتے ہیں کہ ان میں ایک کو تو شے قرار دیا جائے اور دوسرے کو اثر فرض کیا جائے، کیونکہ اس وقت واقع میں بالذات معلول ان میں سے صرف ایک ہی ہوگا، نہ کہ دوسرا، ہاں! مجازاً اگر اس کو بھی معلول کہہ دیا جائے تو یہ ہو سکتا ہے، لیکن یہاں گفتگو واقعی معلول کے متعلق ہو رہی ہے، اگر ایسا نہ کیا جائے گا تو دور و تسلسل کے چکر سے خلاصی کی پھر کوئی صورت باقی نہ رہے گی، خلاصہ یہ ہے کہ بالذات معلول دراصل صرف ایک بسیط امر ہی ہوتا ہے، وہی جو بالذات علت کا حال ہے، اور اس بات کا پتا اس وقت چلتا ہے، جب علت و معلول کو استقلالی التفات اور مستقل نقطۂ نظر سے سامنے رکھا جائے، مثلاً ہم جب علت کو اس طرح اپنے سامنے رکھیں کہ اس وقت اس کے ساتھ کوئی ایسی چیز خبریا۔ نہ ہو

تدریجی طور پر ہو، اور بقا تدریجی نہیں بلکہ دفعی ہو یعنی بقاءً وہ اجزاء باہم اکٹھے ہو کر پائے جائیں اور وجودی کا کوئی قالب ایسا ہو کہ اس میں ان کی پیدائش و حدوث بھی دفعی ہو، اور بقا بھی دفعی ہو، مثلاً تصور اور تعقل کے ظرف میں زمانے اور حرکت کے مقدم و موخر اجزاء کو ایک ساتھ سوچا بھی جاسکتا ہے اور اس تصور کو جب تصور کرنے والا جی چاہے باقی بھی رکھ سکتا ہے، زمانے کے اجزاء کے متعلق جو یہ دقت پیدا ہوتی ہے، اس کے حل کی میرے خیال میں ایک اور راہ بھی ہے جس کا ذکر اپنی جگہ پر انشاء اللہ تعالیٰ آئے گا۔

تنبیہ دیکھو کہیں ایسا نہ ہو کہ اس مقام پر تمہارا پاؤں پھسل جائے یعنی تم کو یہ خیال گزرے کہ سارے ممکنات کے وجود جب صرف تعلقی نوعیت کی غیر مستقل ہستیاں ہیں، تو اس سے حق تعالیٰ کے متعلق تو کہیں یہ لازم نہیں آتا کہ نو پیدا اور حادث صفات سے وہ متصف ہو جائے اور تغیرات و انقلابات کا محل اس کی ذات قرار پائے بہر حال حق تعالیٰ کا ممکنات بلکہ حادثات (نوزائیدہ امور) کا محل ہونا لازم نہ آجائے، ہاں یہاں پر ہوش و حواس کو درست رکھو اور میں نے جو کچھ پہلے بیان کیا ہے اس کو پیش نظر رکھ کر غور کرو، میرا مطلب یہ ہے، مادوں اور موضوعوں میں اعراض اور صورتوں کے وجود کا جو حلول ہوتا ہے، اعراض اور صورتوں کے وجود کی یہ نوعیت دراصل شے کے اس وجود کے اقسام میں داخل ہے، جو بذات خود فی نفسہٖ بطرز ارتباط بالغیر پایا جاتا ہے، یعنی ان کے ذاتی وجود کے تحقق کی صورت ہی یہ ہوتی ہے، کہ غیر یعنی موصوف کے ساتھ مرتبط ہو کر پایا جائے، اس بنیاد پر ضرور ہوا کہ ان اعراض اور صورتوں کو جب اس حیثیت سے فرض کیا جائے تو ان کے لیے اس طرز کے اپنے ذاتی وجود (وجود فی انفسہا) ہوں، جو اس کے وجود کے مغائر ہوں جس میں ان کا حلول ہوتا ہو، اور یہاں (حق تعالیٰ میں) بجز واحد حق کے کوئی دوسرا وجود ہی نہیں ہے، نہ استقلالی اور نہ تعلقی و رابطی، بلکہ غیر حق کے وجودوں کی حیثیت صرف حق کے تطورات کی ہے، جس میں وہ ظہور فرما ہوتا ہے اور اس کی

ذات واجب میں تعدد محال ہے، رہی تیسری صورت یعنی اس کا ممتنع ہونا، سو اس کے محال ہونے کی وجہ یہ ہے، کہ ایسی چیز جس کا وجود ممکن ہو، اس کے لیے محال ہے کہ کسی ایسی شے کی طرف مستند اور معلول ہو، جس کی ذات ممتنع اور محال ہو، آخر کمال کے عطا کرنے والے کے لیے کم از کم اتنا تو ضرور ہونا چاہئے کہ جس چیز کا اس سے افادہ ہو رہا ہے (یعنی کمال کا وجود) اس سے تو وہ گھٹیا نہ ہو، بلکہ چاہئے کہ کچھ اس سے بڑھا ہی ہوا ہو (پھر ممتنع بالذات جو صرف عدم ہے اس سے کمال کا وجود کس طرح حاصل ہو سکتا ہے) بیچارے ممتنع کو ثبوت ہی سے کوئی حصہ نہیں ملا ہے، تو پھر اس سے وجودی کمالات تو بدرجۂ اولی حاصل نہیں ہو سکتے اور تم یہ جان چکے ہو، کہ ممتنع کے متعلق جو کچھ خبر و حکایت کی جاتی ہے وہ صرف لفظ کی حد تک محدود ہے، آگے وہ کچھ نہیں ہے۔

اسی تقریر سے اس اعتراض کا بھی ازالہ ہو جاتا ہے جسے بعض بزرگوں نے اپنی کتاب شرح ہیاکل النور میں اس برہان (دلیل) کے متعلق اٹھایا ہے جس کو صاحب حکمۃ الاشراق نے اس قاعدے کے ثابت کرنے کے لیے قائم کیا تھا جس کی تعبیر "الامکانِ الاشرف المستفاد" سے کی جاتی ہے، اور جس کی اصل درحقیقت معلم الفلاسفہ ارسطوطالیس کے کلام سے ماخوذ ہے جیسا کہ خود برہان قائم کرنے والے (شیخ الاشراق) کے کلام کے مطالعے سے بھی معلوم ہوتا ہے اور خود اعتراض کرنے والے کے کلام سے بھی اسی کا پتا چلتا ہے (بہرحال شیخ الاشراق کے قائم کردہ برہان پر جو اعتراض شارح ہیاکل النور یعنی محقق دوانی نے کیا ہے) چونکہ وہ اس پر مبنی ہے، کہ ایسی شے جس کا وجود ممکن ہو، بعض اوقات اس لیے نہیں پائی جاتی کہ اس کی علت

ف۔ اس برہان کی اصل تقریر "الہیات" کے حصے میں آگے آئے گی، اس کا تعلق ایک طویل قصے سے ہے کہتے ہیں کہ عقل اول کا عدم باوجودیکہ ممکن ہے لیکن اس کا وقوع اس لیے نہیں ہو سکتا کہ اس کا عدم اس پر موقوف ہے، کہ ذات حق جس حال میں اس وقت ہے اس حال

اتنی باتیں بھی نہ سمجھ سکتے ہوں جن سے ذات حق میں نقص اور عیب پیدا ہوتا ہو، یعنی ذات حق میں ان صفات کے حلول اور ان اعراض سے اتصاف کی وجہ سے جو نقص پیدا ہوتا ہے اس سے وہ ناواقف ہوں، اور خدا کی طرف وہ ایسی باتوں کو منسوب کریں جن سے اس کی اصل ذات قطعاً پاک ہے، آخر یہ کیسے ہو سکتا ہے، بحالیکہ وہ وجود کی حقیقت سے دوئی اور اثنینیت کی نفی کرتے ہیں، اور کہتے ہیں کہ خانہ ہستی میں واحد قہار کے سوا کوئی دوسرا موجود نہیں ہے، ظاہر ہے کہ حلول کھلے بندوں اثنینیت اور دوئی کو چاہتا ہے، الغرض امکانی مراتب کی ذات احدی کے ساتھ جو نسبت ہے، اس کے سمجھانے اور عام دماغوں سے اس کو قریب کرنے کے لیے محض تمثیلات اور تشبیہات سے کام لیا گیا ہے، جو ایک حیثیت سے مسئلے کی اصل حقیقت سے اگرچہ لوگوں کو قریب کرتے ہیں لیکن دوسری حیثیت سے انھی تشبیہوں اور تمثیلوں کی وجہ سے بعضوں کے خیالات حقیقت سے دور بھی ہوے ہیں، بہر حال یہ صرف تمثیلات و تشبیہات ہیں، نہ کہ اصل واقعے کی حقیقی تصویر و تقریر۔

ان تمام تمثیلوں میں جو تمثیل واقعے سے بہت زیادہ قریب ہے وہ کثرت کے ساتھ اکائی کی جو نسبت ہے اس کو پیش نظر رکھ کر بیان کی جاتی ہے، جس کی طرف وحدت و کثرت کی بحث میں اشارہ بھی کیا گیا تھا، اور بتایا گیا تھا کہ کس طرح ایک ہی کے تکرار و اعادے سے عدد کے مختلف مراتب پیدا ہوتے ہیں، آخر اگر ایک میں تکثر و تکرار پیدا نہ ہوتی تو عدد کا حصول کیا ممکن تھا؟ حالانکہ عدد کی حقیقت کیا ہے، صرف وہی ایک جب اس کو لابشرط شے کے مرتبے میں تصور کیا جائے (یعنی اعداد کے مخصوص مراتب کے وجود و عدم دونوں سے قطع نظر کر لیا جائے) میرا یہ مطلب نہیں ہے کہ ان مراتب کے عدم کا لحاظ کیا جائے یعنی بشرط لاشے کے طور پر واحد (ایک) کو تصور کرنے کے لیے نہیں کہتا، کیونکہ ان دونوں ملاحظوں میں کھلا ہوا فرق ہے، ٹھیک جس طرح وجود کو بغیر کسی شرط کے اس طرح

فرض کیا جائے کہ پیش نظر صرف وجود کی وہ طبیعت ہو، جو اس کی عمومیت اور احاطے اور پھیلاؤ کے لحاظ سے وجود کا جو مرتبہ پیدا ہوتا ہے، میری مراد وجود کی اس عمومیت اور احاطے سے اس کے کلی ہونے اور وجود ذہنی کے لحاظ سے جو عمومیت اس میں پیدا ہوتی ہے، وہ عمومیت مقصود نہیں ہے، جیسا کہ تم کو پہلے بھی بتایا گیا ہے، الغرض وجود کو ایک تو لابشرط شے کے طور پر لیا جائے اس میں اور اسی وجود کو جب بشرط لاشے کے طور پر لیا جائے یعنی وجود کا لحاظ اس طور پر کیا جائے کہ تعینی مراتب، اور تنزلاتی مدارج سے الگ کر کے اس کو تصور کیا جائے جس کی تعبیر ارباب معرفت "مرتبۂ احدیت" سے کرتے ہیں اور "واجب کی پوری وکامل حقیقت" یہ اس کا نام فلاسفہ رکھتے ہیں (وجود کی ان دونوں حیثیتوں میں جو فرق ہے، وہی ایک کے ان دونوں اعتباروں میں فرق ہے) بہر حال وجود کا پہلا اعتبار ارباب معرفت کے نزدیک "حق کی حقیقت" ہے، کیونکہ اس اعتبار کی صورت میں وجود ہر قسم کی تقیید سے قطعاً پاک ہے، حتیٰ کہ ان ماہیتوں سے منزہ اور پاک ہونے کی قید سے بھی جن سے کسی قسم کی کوئی شرط وجود کی طرف عائد ہوتی ہو، چاہیئے کہ اس کو خوب سمجھ لو، پھر واحد کے مختلف مراتب عدد کی مختلف صورتوں میں جلوہ گر ہوتے ہیں، مثلاً دو تین چار وغیرہ اعداد جو لامحدود سلسلے تک چلے جاتے ہیں واحد کے یہ مختلف مرتبے اور مدارج ظاہر ہے کہ عدد کی اصل حقیقت پر زائد صفات کا اضافہ نہیں کرتے، جس طرح جنس میں ان فصلوں کی وجہ سے اضافہ ہوتا ہے، جن سے جنسی معانی ان فصول کی طرف منقسم ہوتے ہیں اور جنس کے وجود کا قوام انھی فصلوں سے حاصل ہوتا ہے، مگر عدد کے ان مراتب کو دیکھو! ظاہر ہے کہ ہر مرتبہ دوسرے مرتبے سے نوعی طور پر مخالف ہوتا ہے، لیکن جیسا کہ تحقیق سے ثابت ہوا ہے کہ عدد کی ہر نوع بجائے خود بسیط ہوتی ہے، اسی لیے عدد کے متعلق کہا جاتا ہے، کہ اس کی صورت ہی بجنسہٖ مادہ ہوتی ہے، اور اس کی فصل ہی اس کی جنس ہوتی ہے، اس لیے عدد کی مختلف نوعوں میں جو

باہمی امتیاز ہوتا ہے، اور ان میں ہر ایک کو جو تعین حاصل ہوتا ہے، یہ صرف اسی حقیقت کا نتیجہ ہوتا ہے جو صرف مابہ الاشتراک والاتفاق کی مظہر ہے یعنی اس میں صرف وہی چیزیں ہوتی ہیں، جو اشتراک واتفاق دونوں کی سرمایہ دار ہیں۔

الغرض وہی واحد (ایک) بغیر اس بات کے کہ اس کے ساتھ کوئی فصلی، یا عرضی، یا صنفی یا شخصی امر کا اضافہ ولحوق ہوتا ہو، اپنی مختلف شانوں اور گوناگوں اطوار میں جلوہ گر ہے پھر اس کے تمام کمالی مراتب ومدارج میں سے ہر مرتبے اور ہر درجے سے ذاتی معانی اور ان عقلی وذہنی صفات کی نمائش ہوتی ہے جنھیں عقل ہر مرتبے سے حاصل کرتی ہے، جس طرح وجودی ہویات کے مختلف مراتب سے وہ ذاتی معانی اور عقلی اوصاف کو عقل پیدا اور حاصل کرتی ہے، جن کا نام ایک گروہ کے یہاں ماہیات ہے، اور دوسری قوم ان ہی کو اعیان ثابتہ کہتی ہے، اور یہ ماہیتیں اور اعیان جیسا کہ بار بار گزر چکا واقع میں وجود پر ان سے کچھ اضافہ نہیں ہوتا، اور ان پر بجز عقلی اور ذہنی اعتبار کے یہ کسی طرح زائد نہیں ہیں۔

گویا اپنی تکرار، اور اعادے سے واحد (ایک) عدد کو پیدا کرتا ہے، یہ اس کی مثال ہے، کہ حق تعالیٰ نے کون اور بود کی نشانیوں میں ظہور فرما کر خلق کو بھی اسی طرح ایجاد فرمایا اسی طرح واحد کے مختلف مراتب وجود کے مختلف مراتب کی نظیر ومثال ہے، واحد کے مراتب جس طرح مختلف خواص ولوازم سے موصوف ہوتے ہیں، یعنی جفت ہونے طاق ہونے، کے صفات یا عادیت، صمیت، منطقیت وغیرہ، ریاضیاتی اوصاف سے واحد کے مراتب موصوف ہوتے ہیں، ٹھیک یہ اس کی مثال ہے کہ اسی طرح وجود کے مراتب کس طرح اپنی ماہیتوں سے متحد ہوتے ہیں اور ان مراتب سے وجود کے اتصاف کی جو ایسی نوعیت ہے کہ اس کو اتصاف کی ان صورتوں سے کوئی نسبت نہیں جن میں صفت اور موصوف کے درمیان واقعی

کیونکہ وہی تو ہر ایک کی صورت میں تجلی فرماتا ہے، پھر تمام جواہر اپنے عین یا روح و حقیقت میں متحد ہوتے ہیں، اور جواہر کی یہ روح یا حقیقت دراصل ان کے عقلی اور مثالی وجود کی تعبیر ہے، یہ عقلی اور یہی مثالی وجود ان تمام عقلی ہستیوں کا مبدء ہے، جو عالم عقل کی جوہری نوعی صورتوں کی مثالیں ہیں جیسا کہ "مثل نوریہ" کے متعلق افلاطون کی جو رائے ہے اس سے معلوم ہوتا ہے، کہا جاتا ہے کہ ہر عقل کا سایہ اور ظل اس مادی عالم پہ پڑتا ہے، جیسا کہ اپنی جگہ ثابت کیا گیا ہے، یہ بھی کہا جاتا ہے، کہ حق تعالیٰ کی نزدیکی اور قرب کی وجہ سے جو چیزیں اس مادی عالم سے جس قدر دور ہوں گی ان کا ظل اور سایہ بھی اس دنیا میں اسی قدر اپنے جوہر کے لحاظ سے مخفی اور اپنی ذات کے اعتبار سے ناقص ہوگا، اسی بنیاد پر کہا جاتا ہے، کہ مادی جوہر کی جو عقل ہے، اس کا سایہ اور ظل اس حیثیت سے کہ وہ مادی جوہر ہے، دراصل مادہ ہی ہے، اور اسی مادے سے وہ جنسی معنی حاصل کیا جاتا ہے، جو ذہن میں تمام جواہر کی جنس ہے، اور جوہریت کے تینوں مرتبے یعنی عقلی مادی ذہنی یہ تمام مراتب ذات الٰہی کے مظہر ہیں، بایں معنی کہ حق تعالیٰ ہی ان کا قیوم ہے، جس طرح اعراض اپنے تمام مراتب کے اعتبار سے جو مختلف عالموں میں ان کو حاصل ہیں، یہ حق تعالیٰ کے ان صفات کے مظاہر ہیں، جو ذات حق کی تابع ہیں، کیا تم نہیں دیکھتے کہ جس طرح ذات الٰہی نگاہوں سے ذاتاً پوشیدہ اور حجاب میں ہے، اسی طرح جواہر کی جنس بھی ہمیشہ فصول وغیرہ میں بیٹھی ہوئی ہوتی ہے، اور جس طرح ذات کے ساتھ جب کسی صفت کا اعتبار کر لیا جاتا ہے، تو وہی صفت اسماء میں سے کوئی اسم بن جاتی ہے، خواہ کلی اسم ہو، یا جزئی اسی طرح جب جوہر کے ساتھ ذہن میں پائے جانے والے معانی میں سے کسی معنی کا خارج میں اضافہ کر لیا جاتا ہے، یا ان معانی کے خارجی مبدؤں سے کسی مبدء کو جوہر کے ساتھ ضم کر دیتے ہیں، یعنی جن مبادی کی وجہ سے نوعی صورت حاصل ہوتی ہے بلکہ وہی صورت نوعیہ ہوتی ہے، بہر حال اس معنی کو یا مبدء کو جب جوہر کے ساتھ خارج میں ضم کرتے ہیں تو وہ جوہر خاص ہو جاتا ہے، اور

ان لوگوں کے خیال کے مطابق اس وقت وہ کلی اسماء میں سے کسی خاص اسم کا مظہر بن جاتا ہے، اور مظہر ہی نہیں بلکہ ایک اعتبار سے ان لوگوں کے نزدیک وہ بجنسہٖ اسم ہی بن جاتا ہے، اور جزئی معانی میں سے جب کسی جزئی معنی کا اضافہ کسی خاص زمانے اور مکان کے اعتبار سے کیا جاتا ہے تو اس وقت وہ جزئی جوہر بن جاتا ہے، جیسے شخص کا حال ہے،

اور جب کلی اسماء اس طرح باہم اکٹھے ہو جاتے ہیں کہ ان میں وحدت کی جہت پیدا ہو جائے تو ان سے ایسے اسماء پیدا ہوتے ہیں جن کے معنی مرکب بھی ہوتے ہیں اور ان میں ایک خاص قسم کی ارتباطی حیثیت اور طبعی وحدت پائی جاتی ہے، یہی حال جواہر کا بھی ہے، کہ بسیط جواہر کا باہمی اجتماع جب اس طور پر ہوتا ہے کہ اس میں کوئی وحدانی ہیئت پیدا ہو جائے تو ان سے دوسرے مرکب جواہر پیدا ہوتے ہیں جن کی ترکیب طبعی ترکیب ہوتی ہے، اور ان کی صورت بھی طبعی صورت ہوتی ہے، اور اسماء میں جس طرح یہ دیکھتے ہو کہ بعض بعض کو گھیرے ہوئے اور بعض بعض پر محیط ہوتے ہیں اسی طرح جواہر میں بھی بعض بعض کو محیط ہوتے ہیں اور اسماء میں جس طرح امہات (اصول) منحصر اور محدود ہیں، یونہی جواہر کے اجناس اور انواع بھی منحصر و محدود ہیں، اور جس طرح اضافی اسماء کے فروع اور ان کی شاخوں کی کوئی حد و نہایت نہیں ہے، بلکہ وہ غیر متناہی ہیں اسی طرح مادی اشخاص و افراد بھی غیر متناہی ہیں، اہل اللہ کی اصطلاح میں اسی حقیقۃ جوہریۂ امکانیہ کا نام نفس رحمانی ہے، اور مادۂ کلیہ بھی نیز اس کا جو حصہ تعین پذیر ہو کر موجودات میں سے کسی موجود کی شکل اختیار کر چکا ہے، ان کی تعبیر "کلمات الہٰیہ" سے کرتے ہیں، اور (آیت قرآنیہ) کل یوم ھو فی شان (ہر دن وہ ایک خاص شان میں ہوتا ہے) کی بنا پر الٰہی تجلیات، اور ربانی شیونات صفات متکثرہ کو ہمیشہ ظاہر کرتے رہتے ہیں اسی کا یہ نتیجہ ہے، کہ اعراض میں اتنی کثرت پیدا ہو گئی ہے، کہ وہ غیر متناہی ہو گئے، البتہ ان کے امہات (اصول) متناہی اور محدود ہیں اسی تحقیق سے تم کو یہ بھی معلوم ہو سکتا ہے کہ عالم اسماء میں صفات، اپنے مفہوم

اب دیکھو! کہ حکماء جو یہ کہتے ہیں کہ حق تعالیٰ کے صفات عین اس کی ذات ہیں، تو ان کا یہ خیال ارباب معرفت کے اس دعوے کے منافی نہیں ہے کہ کسی خاص حیثیت اور اعتبار سے صفات الٰہی ذات الٰہی کے غیر ہیں، جیسا کہ تحقیق نے ثابت کیا ہے، میرا مطلب یہ ہے کہ محققین حکماء میں جو لوگ عینیت صفات کے قائل ہیں، وہ اس کا مطلب یہ بیان کرتے ہیں کہ حق تعالیٰ کے وجود کا اپنے مرتبۂ ذات میں اس طور پر ہونا کہ اس کے ساتھ اس وقت نہ تو کسی قسم کی کوئی چیز ضم ہو، اور نہ اس کے ساتھ کسی قسم کی کسی حالت یا کیفیت کا اعتبار کیا جائے یعنی ان تمام امور سے قطع نظر کرکے صرف اس کی ذات کو پیش نظر رکھا جائے اور اس طور پر پیش نظر رکھا جائے گا کہ ذات کے سوا صفات کے جو مفہوم ہیں ان کو محمول کرنے کی گنجائش اس کی ذات میں نہ ہو، اس کا یہ مقصد نہیں ہے کہ پھر ذات حق ان صفات کے ساتھ موصوف ہونے کے لیے کسی وجودی ہیئت کے عارض ہونے کی محتاج ہوتی ہے، جیسے جسم ابیض (سفید) ہونے کے لیے اس کا محتاج ہے کہ ایک وجودی ہیئت یعنی بیاض (سفیدی) اس کو عارض ہو،

اور جس طرح وجودی ہیئت کی ضرورت نہیں ہوتی، اسی طرح کسی سلبی امر کے عروض کی بھی وہاں حاجت نہیں جیسے انسان اعمیٰ (اندھے) ہونے کی صفت سے اسی وقت موصوف ہو سکتا ہے، جب بینائی کا سلب اور نفی اس کو عارض ہو، اور نہ کسی اضافی و نسبی امر کے عروض کی ضرورت ہوتی ہے، جیسے آسمان فوقیت (اوپر ہونے) کی صفت سے موصوف ہونے کے لیے اضافی صفت کے عروض کا محتاج ہوتا ہے، اور نہ اس کی

بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ:۔ کے مظاہر کا نام ہے تو لوگوں کو شبہ ہوتا ہے، کہ اسماء جمع اسم کی ہے، اسم نام کو کہتے ہیں اور نام کا تعلق تو الفاظ سے ہے، پھر الفاظ کا عالم کس طرح مظہر ہو سکتا ہے، لیکن جب یہ معلوم ہوا کہ اسم تو ذات مع صفت کو کہتے ہیں اور یہ لفظ نہیں ہے، البتہ اس کی تعبیر جن الفاظ سے کی جاتی ہے، وہ الفاظ ضرور ہیں لیکن وہ اسماء نہیں بلکہ اسماء الاسماء ہیں ۱۲۔

ضرورت ہوتی ہے، کہ جاعل اور خالق سے اس کی ذات کا صدور ہولے تب ان صفات سے وہ ذات موصوف ہوتی ہے، یہ صورت بھی یہاں نہیں ہے، جیسے موضوع پر ذاتیات کا حمل اسی وقت جائز ہوتا ہے جب موضوع کا صدور جاعل سے ہولے (مثلاً انسان پر حیوان یا ناطق کو اسی وقت محمول کر سکتے ہیں جب انسان جو موضوع ہے، اس کا صدور جاعل سے ہو بھی چکا ہو، اور جس طرح ذات حق میں ان امور کی ضرورت نہیں ہوتی اسی طرح صفات کے ساتھ اس کا اتصاف بھی اس پر موقوف نہیں ہوتا کہ موضوع کا تعلق جاعل و خالق سے ہولے، جیسے ممکن ماہیتوں پر وجود کو اسی وقت محمول کر سکتے ہیں جب ماہیت کا تعلق جاعل سے ہو چکا ہو بہر حال صفات کی عینیت کا جو مسئلہ حکماء کے ارباب تحقیق کے نزدیک مسلم ہے، وہ تو یہ ہے، اب دیکھئے کہ ارباب معرفت عینیت صفات کی تفسیر ابھی ٹھیک یہی کرتے ہیں،

لیکن باایں ہمہ اس میں کون شک کر سکتا ہے، کہ صفات کے جو مفہومات اور ان کے کلی و انتزاعی معانی عقل میں حاصل ہوتے ہیں یقیناً مفہوم و معنی کے اعتبار سے باہم وہ ضرور مختلف ہوتے ہیں، میں یہ نہیں کہتا کہ یہ صفات وجود اور ہویت کے لحاظ سے بھی ایک دوسرے سے علیحدہ اور مختلف ہیں، بلکہ یہ اختلاف صرف ان کے مفاہیم کی حد تک محدود ہے، کیا اس میں بھی کوئی نزاع کر سکتا ہے، اور یہ بھی جھگڑنے کی کوئی بات ہو سکتی ہے۔

یہیں سے یہ بات سمجھ میں آسکتی ہے کہ اسم اور مسمیٰ کے متعلق جو یہ کہا جاتا ہے کہ باہم ایک دوسرے کے عین ہیں، اس کا مآل بھی در اصل ان ہی دو مذکورۂ بالا اعتباروں کی طرف راجع ہوتا ہے، یعنی وہی ہویت و وجود اور مفہوم و معنی کے دو مختلف اعتباروں کی بنیاد پر یہ بات کہی جاتی ہے عینیت پہلے اعتبار کا نتیجہ ہے اور غیریت دوسرے اعتبار کا۔

ایک بات یہاں قابل تنبیہ یہ بھی ہے، کہ اس تقریر سے کسی کو یہ

مغالطہ نہ ہو، کہ جب اسمائے الٰہی ذات حق کے غیر ہیں، (خواہ کسی اعتبار سے غیر ہوں)
تو اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ اسماء کو یا تو ممکن مانا جائے یا واجب کے تعدد کا قول کیا جائے
یا خود ذات حق میں امکانی جہت ثابت ہو، یا فعل اور قبول تاثیر و تاثر دو مختلف
پہلوؤں کی بنیاد پر ذات حق میں ترکیب تسلیم کی جائے حالانکہ حق تعالیٰ
ان آلودگیوں سے پاک اور بہت بلند ہیں، میں نے جو کہا کہ مغالطہ نہ ہونا
چاہیئے اس کی وجہ یہ ہے جیسا کہ مسلسل کہتا چلا آرہا ہوں کہ جعل (بناوٹ)
یا افاضہ وافادے کا براہ راست تعلق کلی مفہومات سے نہیں ہوتا مثلاً اعیان
واسماء سے نہیں ہوتا بلکہ بالذات اس کا تعلق وجودوں ہی سے کسی نہ کسی پیرائے
اور مرتبہ سے ہوتا ہے، اسی طرح سے لامجعولیت (نہ بننا) لامفاضیہ (نہ فائض ہونا)
کا تحقق وجود ہی کی حقیقت سے ہوتا ہے، نہ کہ ان کلی معانی سے گویا جس طرح
کلی مفہومات (اعیان واسماء وماہیات) اپنی مجعولیت اور بننے میں
وجود کے تابع ہوتے ہیں اسی طرح لامجعولیت (نہ بننے) میں بھی وہ اسی کے
تابع ہیں، خلاصہ یہ ہے کہ اسمائے الٰہی کو نہ تو غیر مجعول وغیر مخلوق کہا جا سکتا ہے
اور نہ یہ کہا جا سکتا ہے، کہ وہ غیر مجعول نہیں ہیں یعنی لالامجعولیت کو بھی
ان کی طرف منسوب نہیں کر سکتے، اور جب صورت حال یہ ہے تو محض
اس قسم کا عقلی تعدد جو ان اسماء کے متعلق ثابت ہوتا ہے اس سے نہ تو
وجود میں اور نہ وجوب میں امکان ہی کے لیے راہ پیدا ہوتی ہے اور نہ
ان میں تعدد کا التزام کرنا پڑتا ہے، نہ ذات حق میں ترکیب لازم آتی
ہے، اور نہ انفعال و تاثر، کی خرابی درپیش ہوتی ہے، اور نہ تاثیر کے مختلف
جہات کی وجہ سے ذات حق میں کثرت کی گنجائش پیدا ہوتی ہے (اور
میں یہ اس لیے کہہ رہا ہوں کہ اگر یہ مانا جائے گا تو حکماء نے عقول سے موجودات
کے صدور کے متعلق جو نظریہ قائم کیا ہے، اس نظریے کی تغلیط کی ضرورت
نہ ہوگی اس لیے کہ ایجاد میں تعدد اور تکثر کے پیدا ہونے کی وجہ تو صرف
وجود کے مختلف جہات اور پہلوؤں پر مبنی ہے، اس کے سوا اس کی کوئی
دوسری بنیاد نہیں ہے، اور جب وجود کے جہات ہی میں تکثر نہیں ہے تو

اب ایجاد کے اندر تعدد اور تکثر کے تلاش کرنے کی کیا وجہ ہو سکتی ہے، البتہ ان صفات کے جو معانی ہیں جیسا کہ کہتا چلا آرہا ہوں، وہ بلا شبہہ متعدد ہیں، لیکن ان کا جو مصداق ہے وہ تو صرف واقع میں ایک بسیط احدی ذات ہے۔

بہر حال برہان اور مشاہدے دونوں کی روشنی میں اب یہ بات عیاں ہو گئی کہ تمام اسمائے حسنیٰ، میں ذات الٰہی مشترک ہے، اور ذات میں جو تکثر و تعدد محسوس ہوتا ہے، یہ صفات کے تکثر کا نتیجہ ہے، اور صفات کا یہ تکثر و تعدد در اصل ان غیبی مراتب کا ثمرہ ہے، جو غیب کی کنجیاں ہیں، یعنی غیب الوجود (حق تعالیٰ) میں جو ان کے عقلی معانی ہیں کیونکہ یہ معانی معقولہ باوجود اپنی عقلی کثرت کے ذات حق میں ایسے بسیط طریقے سے مندرج اور دبے گھلے ملے ہیں کہ اس سے زیادہ بساطت کا کوئی مرتبہ قابل تصور نہیں ہے، وجہ یہ ہے کہ تمام وجودی ہویتوں سے پہلے اور سب پر مقدم جو وجودی ہویت اور احدی ذات ہے باوجود اپنی بساطت اور عدم ترکیب کے ان کمالی اور اضافی صفات سے متصف ہے جو ذہنی طور پر تکثر پذیر ہیں، ان ہی کے ذریعے سے حق تعالیٰ کی مختلف شانوں کی اور تجلیات کی تعیین ہوتی ہے، اور یہ بات بار بار گزر چکی کہ وہ عینی موجودات میں نہیں ہیں اور اس وجود کے سلسلے میں قطعاً منسلک نہیں ہیں جو بالکل یکتا اور احدی ہے، الغرض وہ عقل اور ذہن میں تو ثابت ہیں، لیکن عین اور خارج میں معدوم ہیں، اور ان کے جو احکام اور آثار ہیں سب کا انتساب ان کی طرف عرضی حیثیت سے ہوتا ہے کیونکہ میں کہتا چلا آرہا ہوں کہ وجود کے سوا در اصل یہاں اثر اور کسی کا کچھ نہیں ہے، مگر ان صفات و اسماء کی عقلی کثرت خارج میں وجودی آثار کے کثرت کی وجہ بن گئی ہے، اور یہ کثرت بھی بالآخر اسی حقیقی وحدت کی طرف رجوع کرتی ہے، جو سب میں مشترک ہے، اور اس تکثر کا مرجع ایک اعتبار سے علم ذاتی ہے، مطلب یہ ہے کہ اپنی ذات کا حق تعالیٰ کو جو علم ہے اسی علم نے لزومی طور پر اس کو اپنے ان ذاتی کمالات کا بھی عالم بنا دیا جو اس کے

مرتبے ذات میں ثابت ہیں، پھر جود الٰہی اور فیض اقدس نے چاہا کہ ذات الٰہی کا ظہور ہر ایک کمال کے ساتھ انفرادی طور پر اس طرح سے ہو، کہ اس کے علم میں جو دائرہ ان کے لیے مقرر ہے، اسی تک وہ محدود ہوں پہلے تو ان کا یہ علمی تعین ہوا، پھر مختلف عالموں کے مختلف طبقات کے اعتبار سے ان کا ظہور عینی اور خارجی دائرے میں بھی ہوا، اور یوں اس ذات کے لیے تکثر ثابت ہوا۔

فصل امکانی حقائق میں تکثر و تعدد کا اثبات۔

ایسے لوگ جن کی رسائی الٰہی عارفوں کے کلام کے مغز تک نہ ہو سکی، اور جو ان کا مقام ہے، وہاں تک یہ لوگ نہ پہنچ سکے اور ان کے مقاصد کا جو صحیح نقطۂ نظر ہے اس کا اندازہ نہ کر سکے، ان لوگوں نے ان کی باتوں کو پڑھ کر یہ خیال قائم کر لیا ہے کہ توحید خاصی کا دعویٰ جو وجود اور موجود کی حقیقت کے متعلق یہ حضرات کرتے ہیں اور وجود و موجود کے متعلق یہ جو شخصی وحدت کے قائل ہیں، اس کا لازمی نتیجہ یہ ہے کہ ممکنات اور دیگر کائنات کی ہویتیں، صرف اعتباری امور، اور ان کی حقیقتیں محض اوہام بن کر رہ جاتی ہیں، ان کی حیثیت فقط ایسے خیالات کی رہ جاتی ہے، جن کا ہونا محض اعتبار کا تابع ہے، بات یہاں تک پہنچی ہوئی ہے، کہ بزرگوں کے کلام کے ان پڑھنے والوں میں بعض ایسے لوگ جنھوں نے ان کے صحیح نقطۂ نظر کی تنقیح نہیں کی انھوں نے تو اس کی تصریح تک کی ہے، کہ تمام قدوسی محترم ذاتیں، اور ملکوتی تشریف شخصیتیں مثلاً عقل اول اور ملائکہ مقربین، انبیاء و اولیاء اجرام عظیمہ جو مختلف الجہت والمقدار حرکات کے تعدد کی وجہ سے متعدد ہیں یعنی سمت اور مقدار کے لحاظ سے مختلف حرکتوں کے ساتھ جو متعدد علوی اجرام متحرک ہیں اور جن کے محکم و استوار آثار بالکل ظاہر و باہر ہیں، کہتے ہیں کہ مسئلۂ توحید خاصی کے بعد سب کی ذاتیں معدوم ہو جاتی

ہیں، خلاصہ یہ ہے کہ عالم محسوس اور وہ عوالم جو اس سے اوپر اور مافوق ہیں، ان کا یہ سارا محسوس اور مشاہد نظام باوجودیکہ ان کے تمام افراد باہم نوعی وشخصی حیثیت سے ہویۃً وعدداً مختلف ہیں اور ان حقائق میں بکثرت ایسی چیزیں ہیں جو ایک دوسری کی ضد ہیں لیکن بایں ہمہ سب معدوم الذات مسلوب الوجود، اور نابود محض قرار پاتی ہیں۔

کس قدر عجیب بات ہے کہ ان میں ہر ایک کے خاص خاص آثار واحکام ہیں اور ظاہر ہے، کہ "حقیقت" کے لفظ سے بجز اس کے اور کیا مقصد ہوتا ہے، کہ خارجی اثر کا وہ مبدء ومنشاء ہے، اسی طرح "کثرت" سے بھی اس کے سوا اور کیا مراد ہے، کہ یہ وہی چیز ہے، جس کی وجہ سے احکام اور آثار میں تعدد پیدا ہوتا ہے، پھر غور کرنے کی بات ہے، کہ ایسی صورت میں ممکن ایسی چیز کس طرح ہو سکتا ہے جو خارج میں کچھ نہیں ہے، اور خارجی طور پر وہ موجود نہیں ہے

یہ درست ہے، کہ صوفیوں کی بعض باتوں سے یہ ظاہر ایسا خیال ضرور پیدا ہوتا ہے، کہ وہ ممکنات کو اعتباری، اور عقلی وانتزاعی امور شمار کرتے ہیں، لیکن یقیناً اس کے وہ معنی نہیں ہیں، جو عوام الناس خیال کرتے ہیں ایسے لوگ جن کے قدم معارف کے سمجھنے میں راسخ نہیں ہیں وہی جنھوں نے محض صوفیہ کی کتابوں کے مطالعے کو اس کے لیے کافی سمجھ لیا ہے، کہ صرف اسی ذریعے سے ان بزرگوں کے اصلی اغراض اور حقیقی مقاصد تک پہنچ جائیں گے، اس کی ایسی مثال ہے، کہ کوئی اپنے کو شاعروں کی جماعت میں محض اس لیے شامل کر لے کہ عروض کے قوانین اور قاعدوں کو اس نے صرف سمجھ لیا ہے، حالانکہ اس میں خود ایسا سلیقہ نہ ہو، جس سے وہ اوزان کی صحت وعدم صحت کا اندازہ کر سکے اور جو دریافت کر سکے کہ شعر اعتدالی وحدت کی راہ سے ہٹ گیا ہے یا نہیں۔

تو بھائی اگر تم میں کوئی ذاتی مناسبت اس کی ہے کہ عرفانی حقائق

کو سمجھ سکتے ہو، اور اس کا فطری استحقاق رکھتے ہو، اس وقت ہو سکتا ہے کہ تم بھی ان باتوں کو تھوڑا بہت سمجھ لو، جو میں نے گزشتہ اوراق میں بیان کئے ہیں، یعنی یہ کہ جتنے ممکنات ہیں ان میں ہر ممکن کے اندر دو پہلو اور دو جہت ہوتی ہے، ایک جہت کے رو سے تو وہ موجود اور غیر کے ذریعے سے وجوب حاصل کرتے ہیں بہرحال ایک حیثیت تو اس کی موجود اور واجب بالغیر ہونے کی ہے، اور یہ اس کی ایسی جہت ہے، جس کی وجہ سے وہ مطلق وجود میں بغیر کسی تفاوت کے تمام موجودات کے ساتھ اشتراک رکھتے ہیں، اور دوسری جہت وہ ہے جس کی وجہ سے ان کی وجودی ہویت متعین ہوتی ہے، ان کا قوت وضعف، کمال ونقص کے حساب سے وجود کے مختلف درجوں میں سے کسی خاص درجے میں ہونا، اسی کا اعتبار اس کی دوسری جہت ہے، وجہ یہ ہے، کہ ممکن میں ممکن ہونے کی جو لہر اٹھتی ہے، اور جس کی وجہ سے وہ ممکن کہلاتا ہے، وہ واجبی کمال اور غیر متناہی قوت، قہر اتم، جلال ارفع واعلیٰ کے مرتبے سے نزول اور اتار ہی کا نتیجہ ہوتا ہے، اور مطلق وجود کامل کے اعتبار سے نقص وقصور کوتاہی، وکمی کے جو درجات پیدا ہوتے ہیں، ان ہی درجات میں سے جس درجے کا اعتبار کیا جاتا ہے، اسی کے لحاظ سے وجود کے لیے عقلی خصوصیتیں اور ذہنی تعینات حاصل ہوتے ہیں، اور ان ہی کی تعبیر ماہیات اور اعیان ثابتہ سے کی جاتی ہے، اسی لیے ہر ممکن ترکیبی زوج اور جفتی مرکب ہوتا ہے، یعنی مطلق وجود کی جہت اور نقص وقصور کے کسی خاص درجے میں ہونے کی جہت تحلیل کے بعد اس سے یہ دو چیزیں برآمد ہوتی ہیں،

خلاصہ یہ ہے، کہ یہاں چند ذہنی اور عقلی نقاط نظر وملاحظات ہیں جن کے احکام بھی مختلف ہیں، پہلا نقطۂ نظر تو یہ ہے، کہ ممکن کی ذات کو صرف اجمالی نظر سے اس طور پر ملاحظہ کیا جائے، کہ گزشتہ بالا دو جہتوں کی طرف اس کی تحلیل نہ ہو، اس اعتبار سے وہ "موجود ممکن" ہے، اور موجودات کے حدود میں سے کسی خاص حد میں، وہ وقوع پذیر ہوتا ہے، دوسرا نقطۂ نظر

یہ ہے کہ جتنے مراتب اور حدود ہیں، ان میں سے کسی مرتبے اور کسی حد کی تعیین و تخصیص کے بغیر صرف اس کو موجود مطلق کے لحاظ سے پیش نظر رکھا جائے، صوفیوں کے نزدیک یہی واجب کی وہ حقیقت ہے، جو واجبی ہویت اور امکانی ہویات دونوں کے ساتھ پائی جاتی ہے، کیونکہ اس اعتبار سے ایک موجود اور دوسرے موجود میں کوئی امتیاز ملحوظ نہیں ہے، اور یہ کہ جب مطلق موجود کا بشرط اطلاق اعتبار کیا جائے گا تو ایسی صورت میں زوال و قصور تغیر و تجدد کی یہاں گنجائش باقی نہیں رہتی، اگرچہ وجود کو جب اطلاق اور (بے اطلاق) یعنی لا اطلاق دونوں شرطوں سے غیر مشروط رکھ کر تصویر کیا جائے، یعنی اطلاق ولا اطلاق کسی قسم کی کوئی شرط اس کے ساتھ نہ ہو تو اس اعتبار سے وہ امکانی ہویات کے ساتھ متصف ہوتا ہے، نیز وجود کا یہ اعتبار یہی تو بجنسہٖ احدیت کا مرتبہ ہے، اور باوجود وحدت و یکتائی کے تمام موجودات میں جس وجود کے انبساط اور ساری ہونے کا دعویٰ کیا جاتا ہے وہ وجود کا یہی مرتبہ ہے، نہ کہ وہ وجود مطلق جس کو لابشرط شے کے طور پر تصور کیا جائے، یعنی اس کے ساتھ شرط ماخوذ نہ ہو، جس کا احاطہ اور انبساط کلی کے طریقے سے نہیں ہوتا کیونکہ وہ تو ایک حقیقی جزئی ہے، اور اس کے مراتب مختلف و متفاوت ہیں، تیسرا نقطۂ نظر یہ ہے، کہ وجود کی حقیقت و طبیعت سے بالکل جدا کر کے صرف ان ممکنات کے تعینات ہی کو پیش نظر رکھا جائے اور یہ ممکنات کے اس تعین کی جہت ہے جو صرف ایک اعتباری امر ہے، ارباب معرفت نے جس کو معدوم کہا ہے، اور جس پر وہ عدم کا اطلاق کرتے ہیں وہ ممکنات کا یہی مرتبہ ہے، اور ظاہر ہے کہ یہ بات غبار سے پاک ہے، اس لیے کہ وجود کی اصل حقیقت سے جب ممکن کو جدا کر لیا جائے تو اس کے بعد اس ممکن کی حیثیت صرف اسی قدر رہ جاتی ہے، کہ ذہن اس کو انتزاع اور حاصل کر سکتا ہے، الغرض خارج میں یقیناً حقائق موجود بھی ہیں اور متعدد بھی ہیں، لیکن ان کے وجود کا منشاء اور ان کے تحقق و یافت کا مدار صرف ایک واحد امر ہے، یعنی اس وجود کی حقیقت جو بذات خود منبسط اور پھیلا ہوا

ہے، کسی جاعل اور کاریگر نے یہ بات اس میں پیدا نہیں کی ہے، اور ان کے تعدد و تکثر کا منشاء اعتباری تعینات ہیں، بس جو چیزیں تعدد و تکثر سے متصف ہیں اور متعدد ہیں ان پر بھی صادق آتا ہے کہ وہ حقیقی موجود ہیں اور ان کا تعدد اعتباری ہے،

اصل یہ ہے کہ فکر و نظر کی یہ راہ چونکہ دقیق اور سخت دشوار گزار ہے اور اس کی گہرائی تک پہنچنا آسان نہیں ہے، اس لیے مطلب کے ادا کرنے میں کوتاہیاں رہ جاتی ہیں، نتیجہ یہ ہوتا ہے، کہ عموماً طبائع شک و شبہے میں مبتلا ہو جاتے ہیں اور لوگ اس میں غلط بحث پیدا کر دیتے ہیں، یہی سبب ہے، کہ ان اکابر کے کلام پر لوگوں نے سخت حملے طعن و تشنیع کے ساتھ کئے، اور اعلان کر دیا گیا کہ ان کا دعویٰ صریح عقل اور صحیح برہان و دلیل سے متصادم ہے، بلکہ فلسفہ (علم حکمت) کی تو اس سے بنیاد ہی ڈھ جاتی ہے، خصوصاً "مفارقات" کا وہ خاص فن ہی، باطل ہو جاتا ہے جس میں عقول اور نفوس، صور اور اجرام اور ان کے مختلف الآثار وجودوں کو ثابت کیا جاتا ہے جن کی ماہیتیں مختلف ہوتی ہیں۔

اور کتنا مہمل و لغو یہ عذر ہے، جو ارباب معرفت کی جانب سے کبھی پیش کیا جاتا ہے، کہ عقل کے احکام اس طور اور دائرے میں باطل ہو جاتے ہیں جو عقل کے ماوراء ہے، جس طرح وہم کے احکام عقلی طور اور دائرے میں پہنچکر غلط ہو جاتے ہیں۔

ان غریبوں کو شائد یہ علم نہ ہو سکا، کہ یہ مسئلہ در اصل صحیح برہان کا نتیجہ ہے، ایسا صحیح برہان جس کا انکار وہ عقل سلیم والی فطرتیں نہیں کر سکتیں، جن کی عقل بیماریوں اور باطنی امراض سے پاک ہے، البتہ کبھی یہ ہوتا ہے کہ بعض کمالی مراتب تک اس کی بلندی و شرافت دقت و دشواری کی وجہ سے بعض مواقع میں ان سلیم عقول کی بھی رسائی نہیں ہوتی جنھوں نے اسی دنیا کو اپنا گھر بنا لیا ہے، اور عالم اسرار کی طرف انھوں نے ہجرت نہیں کی ہے لیکن نارسائی کے یہ معنی نہیں ہیں کہ عقل سلیم ان صحیح نتائج اور صادق معانی پر

اعتراض کرتی ہے، اور اس کے غلط ہونے کا فیصلہ کرتی ہے۔

خود ارباب معرفت میں بعض محققین عقل ہی کو حاکم اور فیصلہ کن خیال کرتے ہیں، تو پھر اس مسئلے کو وہ عقلی حدود سے خارج کس طرح قرار دے سکتے ہیں اور سچی بات تو یہ ہے، کہ ایسے فطری احساسات، اور طبعی لوازم جن میں کسی تکلف کو دخل نہ ہو اور بغیر بیرونی اثرات کے وہ فطرت پر مسلط ہوتے ہیں خارجی موانع، اور عارضی رکاوٹیں اگر درمیان میں حائل نہ ہوں، تو ان کے اقتضاءات غلط اور باطل نہیں ہو سکتے، اس لیے کہ فیض حق سے طبعی موجودات کا جو سلسلہ ظہور پذیر ہو رہا ہے، اس میں کوئی چیز رائگاں، بے نتیجہ اور باطل نہیں ہے، البتہ انسان کی اپنی گھڑی ہوئی جو مصنوعی باتیں ہیں اور قوت متخیلہ کے تصرف، واہمہ کی شیطانی کارستانیوں کے بدولت جو تعلیم حاصل ہوتی ہے اس میں اس کی گنجائش ہے کہ اس میں بے نتیجہ لاحاصل امور بھی داخل ہو جائیں، مگر عقل کی جبلت اور فطرت تو اللہ تعالیٰ کے ان کلمات میں سے ہے، جن میں تبدیلی اور تغیر راہ نہیں پاتے، اور ظاہر ہے، کہ عقل کی فطرت کا یہ بدیہی فیصلہ ہے، کہ اس عالم کے موجودات میں تکثر و تعدد فطرۃً محسوس ہو رہا ہے۔

شیخ غزالی فرماتے ہیں

واضح ہو، کہ ولایت کے طور و طریقے میں ایسی چیز جائز نہیں قرار پا سکتی، جسے عقل محال ٹھہراتی ہو، ہاں! ولایت کے دائرے میں کوئی ایسی بات ہو سکتی ہے، جس کے ادراک سے عقل قاصر ہو، مطلب یہ ہے کہ صرف عقل سے وہ چیز دریافت نہیں ہو سکتی، عقل کسی امر کو محال ٹھہرائے " اور عقل کی کسی چیز تک رسائی نہ ہو، ان دونوں باتوں میں جو فرق نہیں کر سکتے " "... اس کے مستحق نہیں ہیں کہ انھیں خطاب کیا جائے، ایسوں کو ان کے جہل کے ساتھ چھوڑ دینا چاہیئے "

زبدۃ نامی اپنی کتاب میں عین القضاۃ ہمدانی فرماتے ہیں۔

معلوم ہونا چاہیئے، کہ عقل ایک سچا ترازو اور صحیح میزان ہے، اور

عقل کے فیصلے و احکام یقینی و صادق ہوتے ہیں جس میں جھوٹ اور کذب کا شائبہ تک نہیں ہوتا عقل نہایت عادل و منصف ہے، اس سے جور و ظلم کا اندیشہ نہیں۔

ان دو بزرگوں کے کلام سے یہ معلوم ہوا کہ عقل صحیح کے فیصلوں سے سرتابی جائز نہیں ہے، پھر جن اکابر نے اپنی محنتوں اور ریاضتوں کے ذریعے سے اپنے کو بشری لباس سے بے نیاز کر لیا ہے، وہ کوئی ایسی بات کیسے کہہ سکتے ہیں جسے عقل سلیم محال اور ناممکن ٹھیراتی ہو، پس صحیح یہی ہے، کہ جن لوگوں کے قدم عرفان اور تصوف میں راسخ ہیں، انھوں نے ممکنات کے وجود کا سرے سے انکار نہیں کیا، احیاء العلوم کے مولف (غزالی) نے توحید کے مراتب سہ گانہ کا ذکر کرنے کے بعد تصریح کی ہے، کہ موجودات حقیقی کثرت کے ساتھ متصف بھی ہیں اور یہ بات حقیقی وحدت کے منافی بھی نہیں ہے، خود ان کے الفاظ یہ ہیں۔

> توحید کا چوتھا مرتبہ یہ ہے، کہ موجود بجز ایک کے اور کوئی نظر نہ آئے، اور یہ صدیقوں کا مشاہدہ ہے، سوفیہ کی اصطلاح میں اسی کو فنائی التوحید کہتے ہیں، کیونکہ اس حیثیت سے کہ وہ ایک کے سوا کسی کو نہیں دیکھتا خود اپنے کو بھی نہیں پاتا، مطلب یہ ہے، کہ وہ خود اپنے کو دیکھنے سے فانی ہو گیا اس پر تم اگر یہ کہو کہ آسمان و زمین اور تمام محسوس اجسام جو بداہتہً کثرت کے صفات سے موصوف ہیں، ان کا جو مشاہدہ کر رہا ہو، اس کے متعلق یہ بات کس طرح قابل تصور ہے، کہ ایک کے سوا اس کو اور کسی کا مشاہدہ نہیں ہوتا، تو دیکھو تمھیں یہ معلوم ہونا چاہئے کہ یہ علوم مکاشفات کی آخری حد ہے، اور حقیقی موجود تو واحد ہی ہے، جو اپنے دیکھنے میں امتیاز کو باقی رکھے ہوئے ہے، وہ تو کثرت کو اسی حقیقی موجود میں دیکھتا ہے، باقی جو موحد ہے وہ آسمان و زمین اور دیگر تمام موجودات کی دید اور دید حق میں امتیاز نہیں کرتا، بلکہ سب کو شے واحد کے حکم میں سمجھتا ہے، ایسے امور مکاشفات کے علوم کتابوں میں لکھے جانے کے لائق نہیں ہوتے، البتہ

اتنا ذکر ان کا ممکن ہے، جس سے تمھارے استبعاد کی تیزی کچھ ٹوٹ جائے یعنی یہ کہا جا سکتا ہے، کہ ایک ہی چیز ایک اعتبار اور ایک قسم کے مشاہدے کے رو سے ہو سکتا ہے، کہ کثیر اور متعدد نظر آئے، اور دوسرے اعتبار اور مشاہدے کی بنیاد پر وہ واحد اور ایک معلوم ہو، مثلاً آدمی جب اپنے جسم اپنی روح اپنے ہر ہر عضو کا الگ الگ طریقے سے مشاہدہ کرے، حالانکہ یہی چیز دوسرے اعتبار اور مشاہدے کے رو سے ایک نظر آتی ہے، اسی وجہ سے ہم کہتے ہیں کہ وہ ایک آدمی ہے، الغرض انسانیت کے اعتبار سے وہ ایک ہے، بسا اوقات ایک شخص کسی آدمی کو دیکھتا ہے، اور اس کے دل پر اس آدمی کے اکثر اعضا اور اجزا کا خطرہ بھی نہیں گزرتا، نہ اس کے جسد اور روح کے جدا جدا ہونے کا خیال ہوتا ہے، خود دیکھنے والا جس وقت استغراق اور انہماک کی حالت میں ہوتا ہے، اس وقت ایک ہی ہوتا ہے، اس میں کسی قسم کا تفرق و انتشار نہیں ہوتا، گویا وہ عین جمع اور وحدت کی حالت میں ہے، اسی طرح جو کثرت کی طرف متوجہ ہو وہ اسی کثرت میں ڈوبا ہوا ہوتا ہے، یہی حال ان تمام چیزوں کا ہے جو دائرۂ وجود میں داخل ہیں، ان کے مختلف اعتبارات اور ان کے مشاہدوں کے مختلف طریقے ہیں، وہی چیز مختلف اعتباروں میں سے کسی ایک اعتبار کے رو سے واحد ہوتی ہے، اور پھر وہی دوسرے اعتبارات کے حساب سے کثیر بھی ہوتی ہے، پھر بعض چیزوں میں کثرت کا پہلو زیادہ شدید ہوتا ہے،

بہرحال انسان کی جو مثال دی گئی، اگرچہ کامل طور سے اصل مقصود پر منطبق نہیں ہے، لیکن اجمالاً ایک بڑے مسئلے کی اس سے تشریح ہو جاتی ہے، آدمی اس سے یہ بھی فائدہ حاصل کر سکتا ہے کہ جس مقام تک اس کی رسائی نہ ہو، اس کا انکار نہ کرے، بلکہ تصدیقی طور سے اس پر ایمان لائے اس حیثیت سے کہ تم بھی اس توحید کے ماننے والوں میں ہو، تمھیں بھی اس سے کچھ حصہ مل جائے، اگرچہ وہ چیز جس پر تم ایمان لائے، خود تمھاری صفت نہیں بن سکی، (یعنی تمھارا علم نہ بن سکی) جس طرح تم نبوت پر ایمان لاتے ہو تو

اس سے کچھ حصہ تمہیں ملتا ہے، اگرچہ تم خود نبی نہیں بن جاتے اور مشاہدے کا یہ درجہ جس میں بجز واحد حق سبحانہ وتعالیٰ کے اور کسی چیز کا ظہور باقی نہیں رہتا کبھی تو دوامی رنگ کا ہوتا ہے، اور کبھی بجلی کے مانند چمک کر غائب ہو جاتا ہے اس مشاہدے کا دوام حصول بہت ہی نادر وعزیز ہے۔

اسی احیاء العلوم میں دوسری جگہ غزالی فرماتے ہیں،

لیکن جس کی بصیرت قوی ہو جاتی ہے، اور جس کی نیت میں کمزوری پیدا نہیں ہوتی تو جس وقت ایسا آدمی معتدل حالت میں رہتا ہے، اس وقت اس کو اللہ کے سوا اور کوئی چیز نظر نہیں آتی اور نہ اللہ کے سوا وہ کسی کو جانتا ہے، اور پہچانتا ہے، اسے یقین ہوتا ہے، کہ ہستی میں اللہ کے سوا اور کوئی شے نہیں ہے، اور حق تعالیٰ کے سارے افعال اسے قدرت الٰہی کے کرشمے اور آثار محسوس ہوتے ہیں، انھیں وہ ذات حق کا تابع پاتا ہے، اس قسم کے آدمی کے نزدیک درحقیقت افعال کا وجود ہی نہیں ہوتا وہ تو صرف واحد حق کے وجود کو پاتا ہے، اور اسی وجود کے ساتھ تمام افعال کو وابستہ دیکھتا ہے، جس کسی کا یہ حال ہو، دراصل اس کی نظر افعال پر پڑتی ہی نہیں مگر بایں طور کہ ان میں وہ فاعل کو دیکھتا ہے، اور فعل اس کی نگاہ سے اوجھل ہو جاتا ہے، یعنی افعال اس حیثیت سے اس کے سامنے پیش نہیں ہوتے کہ وہ آسمان ہے، زمین ہے، درخت ہے، حیوان ہے، بلکہ انھیں جب دیکھتا ہے، تو صرف اس حیثیت سے کہ وہ اللہ کی کاریگری اور خدا کی صنعت ہے، اس کی نگاہ اس نقطۂ نظر کے سوا اور کسی دوسری حیثیت سے کسی شے پر نہیں پڑتی، اس کی مثال ایسی ہے کہ کوئی کسی آدمی کے شعر کو یا حروف کو یا تصنیف کو اس طرح دیکھے کہ اس کے سامنے شاعر اور مصنف ہی کا وجود رہے، یعنی اس شاعر یا مصنف کے آثار کو آثار ہی کی حیثیت سے دیکھتا ہے، نہ کہ سیاہی اور مازو، پھٹکری کو اس حیثیت سے دیکھتا ہے کہ کاغذ پر وہ منقوش ہیں، اس کی نظر مصنف کے سوا کسی پر پڑتی ہی نہیں، چونکہ سارا عالم اللہ تعالیٰ کی تصنیف ہے، اس لئے جس نے عالم کو اس

حیثیت سے دیکھا کہ وہ اللہ کا فعل ہے، اور اسی لیے اس سے محبت کرتا ہے کہ وہ اللہ تعالیٰ کی کاریگری ہے، تو ظاہر ہے کہ ایسا آدمی اللہ کے سوا اور کسی کا دیکھنے والا نہیں ہے۔ بجز اللہ کے اور کسی کا یہ عارف نہیں ہے بجز اللہ کے اور کسی کا یہ چاہنے والا نہیں ہے، بلکہ یہ شخص خود اپنے کو بھی اس حیثیت سے نہیں دیکھتا کہ وہ خود ہے، اس کی نظر اپنی ذات پر بھی جب پڑتی ہے، تو اسی حیثیت سے کہ وہ اللہ کا بندہ ہے، یہی آدمی وہ ہے جس کے متعلق کہا جاتا ہے کہ توحید میں فنا ہو گیا، مٹ گیا، اور یہ کہ خود اپنی ذات سے بھی یہ فنا ہو گیا۔ جن لوگوں سے یہ قول منقول ہے کہ "ہم اپنے ساتھ تھے پھر ہم خود اپنی ذات سے اوجھل ہو گئے، اب ہم ہیں لیکن بغیر "ہم" کے ہیں" یہ توحید کی اسی کیفیت کی طرف اشارہ ہے۔ ارباب بینش و دانش کی تحقیق میں یہ ساری باتیں معلوم اور ثابت شدہ ہیں مگر فہم عامہ اپنی کمزوری کی وجہ سے اسے دشوار خیال کرتی ہے، اور اس کے لیے ان باتوں کا سمجھنا مشکل ہو گیا، اور جو اس مسئلے کے عالم ہیں، وہ واضح اور دل نشین عبارتوں میں اس کی تعبیر سے قاصر رہے، ایسی تعبیر سے جس کے ذریعے فہم عامہ کی رسائی اصل مقصد تک ہو سکتی تھی اور کچھ دخل اس کو بھی ہے، کہ یہ لوگ خود اپنے ذاتی مشاغل میں منہمک رہتے ہیں اور ان کا خیال ہے کہ اپنے سوا دوسروں کو یہ باتیں بتانی نہ سودمند ہے اور نہ صرف بتانا ہی ان کے سمجھانے کے لیے کافی ہو سکتا ہے۔

یہ شخص جو کافۂ انام میں امام اور حجۃ الاسلام کے نام سے موسوم ہے، علم کے اس دریائے ذخار کے کلام کو میں نے اس لیے پیش کیا ہے تا کہ وہ لوگ جو اہل ایمان کی راہ پر چلنا چاہتے ہیں، ان کے قلوب میں اطمینان کی نرمی پیدا ہو، اور اس دغدغے کا ازالہ ہو جائے جو مشہور کیا گیا ہے کہ "خاص توحید" کا یہ مسئلہ عقل اور شریعت کے خلاف ہے، اور کہا جاتا ہے کہ عقل کے خلاف ہونا تو اس کا اس سے ظاہر ہے۔ کہ ممکنات میں کثرت کا جو ظہور ہو رہا ہے، اس کا کون انکار کر سکتا ہے، اور شریعت کی مخالفت یوں ہوتی ہے، کہ شرعی

تکلیف، وعدہ وعید سب کی بنیاد موجودات کے مختلف مراتب پر قائم ہے، نیز دنیا اور آخرت ان دونوں نشاءتوں کا مدار بھی اسی پر ہے، بندوں کے لیے افعال اگر نہ ثابت کئے جائیں گے تو آخر شرعی تکلیف کس کی طرف عائد ہوگی، لیکن توحید کی یہ تفسیر کہ حق سبحانہ وتعالیٰ کے سوا کوئی دوسرا موجود ہی نہیں ہے، مذکورۂ بالا امور کے بالکل مخالف ہے۔

مگر جیسا کہ تم کو بتاتا چلا آرہا ہوں اور اس عالم نحریر کے کلام سے بھی معلوم ہوا کہ یہ ایسی وحدت ہے، جس میں تمام کثرتیں مندرج ہیں، مطلق موجود کی حقیقت پر جب اس حیثیت سے نظر ڈالی جائے کہ وہ موجود مطلق ہے، یعنی وجود کا وہ مرتبہ جسے "واحدیت" کا مرتبہ کہتے ہیں تو یہ "وحدت جمعیہ" کی صورت ہوتی ہے، اور جب موجود کو صرف موجود محض کی حیثیت سے بایں طور تصور کیا جائے کہ کسی قسم کی کوئی بات اس وقت اس کی ذات میں معتبر نہیں ہے اور اس کی حقیقت میں کسی قسم کا کوئی تعین قطعاً ماخوذ نہیں ہے، تو اس وقت بھی خود اس کی ذات کے ساتھ کچھ نسبتیں متعلق ہوتی ہیں، گویا اس کی ذات کی وہ چھیتیں یا پھوار ہیں، جن سے ماہیتیں اور وہ احکام ابھرتے ہیں جو واقع کے مطابق ہیں، لیکن ان ماہیتوں اور ان کے احکام کے موجود ہونے اور تحقق پذیر ہونے کا منشاء بجز اس وجود کے اور کوئی نہیں ہے جو بذات خود متحقق ہے اور بذات خود کامل وتام ہے، ایسا تام اور کامل جو ماسوا سے قطعاً بے نیاز ہے، اس کی زیادہ توضیح تم آیندہ اور بھی سنتے چلے جاؤ گے۔

فصل — متعین موجودات، اور خصوصیت یافتہ حقائق میں وجود کی حقیقت کس طرح ساری اور پھیلی ہوئی ہے، اس فصل میں اسی مسئلے کی تقریر کی جائے گی۔

معلوم ہونا چاہئے، کہ موجود ہونے کے اعتبار سے اشیاء کے تین مرتبے ہیں، پہلا مرتبہ تو اس خالص موجود کا ہے، جس کے وجود کا تعلق کسی غیر سے نہیں ہوتا، اور ایسا وجود جو کسی قید کے ساتھ مقید نہ ہو، ارباب معرفت کی اصطلاح میں اسی کا نام "ہویت غیبہ" "غیب مطلق" "ذات احدی" ہے، وجود کا یہی وہ مرتبہ

ہے، جس کا نہ کوئی نام ہے، اور نہ اسم، نہ اس کی کوئی صفت ہے، اور نہ نعت نہ اس کے ساتھ معرفت اور علم کا تعلق ہو سکتا ہے، نہ ادراک کا، کیونکہ جس چیز کا کوئی نام ہوگا یا وصف ہوگا ضرور ہے کہ وہ ان مفہومات میں سے کوئی مفہوم ہو، جو عقل اور وہم میں موجود ہوتے ہیں اور جس کے ساتھ معرفت و ادراک کا تعلق ہوگا اس کا غیر اور اپنے ماسوا سے تعلق ہوا مگر ظاہر ہے کہ وجود کا یہ مرتبہ ایسا نہیں ہے، کیونکہ وہ تو تمام اشیا پر مقدم ہے، اپنی ذات کی حد تک وہ جس حال میں ہے اس مرتبے میں وہ صرف یہی ہے، جس میں کسی قسم کا کوئی تغیر، کسی قسم کا کوئی انقلاب راہ پا نہیں سکتا، وہ صرف "غیب محض" ہے، وہ صرف "مجہول مطلق" ہے، البتہ اس کے جاننے کی راہ اس کے آثار اور لوازم ہیں، لیکن بذات خود تو وہ "مجہول مطلق" ہے، کوئی اس کو جان نہیں سکتا، الغرض اپنی مقدس ذات کے حساب سے نہ وہ کسی حد کے ساتھ محدود ہے، نہ کسی تعین کے ساتھ مقید، اور اس کو مطلق بھی نہیں کہہ سکتے، بایں معنی کہ قیود، اور جن چیزوں سے اس کو تخصیص حاصل ہوتی ہے، ان کی حیثیت فصلوں کی نہ بن جائے جو جنس کے مقابلے میں ہوتی ہے، یا تشخص بخشنے والے امور کی جن سے اشخاص متشخص ہوتے ہیں، کیونکہ اس کی ذات کو جو چیزیں لاحق ہوتی ہیں وہ صرف خود اس کے ظہور کے شرائط ہیں، نہ کہ اس کے وجود کے علل و اسباب کہ اس سے تو اس کی ذات میں نقص لازم آتا ہے، جس سے اس کی ذات پاک و برتر ہے، اور جس اطلاق کو اس کی طرف منسوب کرتے ہیں یہ ایک منفی اور سلبی امر ہے، جس کا مآل یہ ہے، کہ اس کی کنہ ذات سے ہر قسم کے اوصاف و احکام، صفات و نعوت کی نفی ہو جائے اور کسی وصف یا اسم یا تعین کے ساتھ نہ تو وہ مقید ہو، اور نہ نو بہ نو طریقے سے ان کے ساتھ اس کا اتصاف لازم آئے، الغرض ان تمام امور کی اس مرتبے میں نفی کی جاتی ہے، اس حیثیت سے کہ خود یہ سلوب اور نفی بھی عقلی اعتبارات ہیں، ان سے بھی اس مرتبے میں نفی کی جائے گی۔

موجود کا دوسرا مرتبہ یہ ہے، کہ وہ غیر کے ساتھ متعلق ہو، یعنی کسی زائد وصف

کے ساتھ وجود متقید ہو' اور محدود احکام کے ساتھ متصف ہو' جیسے عقول نفوس افلاک عناصر اور مرکبات مثلاً انسان جانور درخت' جماد اور تمام خاص خاص موجودات کے وجود کا جو حال ہے' تیسرا مرتبہ اس کا وہ ہے' جس کو وجود منبسط مطلق کہتے ہیں' یعنی ایسا مطلق جس کا اطلاق اور جس کی عمومیت کلی کی عمومیت کے رنگ کی نہ ہو' بلکہ دوسرے طرز کی عمومیت' وجہ یہ ہے کہ وجود توصرف تحصل اور یافت فعلیت اور تحقق کا نام ہے' اور کلی خواہ طبعی ہو' یا عقلی ہمیشہ مبہم ہوتی ہے' اپنے تحصل و یافت اور پائے جانے میں اس شے کی محتاج ہوتی ہے' جو اس کو تحصل پذیر کر کے موجود کر دے اور اس وجود مطلق منبسط کی وحدت و یکتائی عددی طرز کی نہیں ہے' یعنی وہ اعداد کا مبدء نہیں ہے' بلکہ ممکنات کے ہیکلوں' اور ماہیات کی تختیوں' پر ایک پھیلی ہوئی منبسط حقیقت ہے' کسی خاص وصف کے ساتھ محدود نہیں' اور کسی معین حد میں منحصر نہیں' مطلب یہ ہے' کہ قدم' حدوث تقدم و تاخر کمال و نقص علت ہونے' معلول ہونے جوہر ہونے' عرض ہونے' مجرد ہونے' مجسم ہونے' ان تمام قیود و حدود میں محدود و منحصر نہیں ہے' بلکہ تمام وجودی تعینات اور خارجی تحصلات کے ساتھ وہ بذات خود بغیر کسی شے کے انضمام و اتصال کے خود ہی متعین ہوتی ہے' بلکہ خارجی حقائق کا ظہور اور ان کا اٹھان' ابھار سب خود اسی مطلق وجود کی ذات کے مختلف مراتب سے' اور تعین کے مختلف پیرایوں' تطور کے مختلف مدارج سے سرانجام پاتا ہے' وہی عالم کی اصل اور جڑ ہے' زندگی کا چرخ وہی ہے' صوفیوں کی اصطلاح میں رحمٰن کا عرش وہی ہے' اور جس سے خلق کی پیدائش ہوئی وہ حق یہی ہے' تمام حقائق کی حقیقت وہی ہے' ٹھیک اپنی وحدت کی حالت میں موجودات کے تعدد سے وہ متعدد ہوتا ہے' اور ماہیتوں کے ساتھ متحد ہو جاتا ہے' یعنی قدیم کے ساتھ قدیم حادث کے ساتھ حادث معقول کے ساتھ معقول' محسوس کے ساتھ محسوس' ہو جاتا ہے' اس کا یہی وہ اعتبار ہے' جس کی وجہ سے یہ دھوکا ہوتا ہے' کہ وہ "کلی" ہے' حالانکہ ایسا نہیں ہے' ماہیتوں پر اس کے انبساط اور پھیلاؤ' کی جو نوعیت ہے'

موجودات کو وہ جس طرح محیط ہے، اس کی تعبیر سے عبارتیں قاصر ہیں، اس لیے تشبیہ و تمثیل سے کام لیا جاتا ہے، اور وجود کے اس مرتبے کی یہی وہ خصوصیت ہے، جو اس کو اس مرتبے سے ممتاز کرتی ہے، جس میں تمثیل تشبیہ کی گنجائش نہیں ہے، البتہ وہاں بھی اس کے لوازم و آثار کی راہ سے تمثیل کچھ راہ پا جاتی ہے۔

بہر حال گزشتہ بالا خصوصیات کی بنیاد پر یہ کہا جاتا ہے کہ اس وجود کو تمام عالم کے موجودات سے وہی نسبت ہے، جو ہیولی اولی (مادۂ اولی) کو شخصی اجسام سے ہے، یعنی وجود کے اس مرتبے کا ایک پہلو تو ایسا ہے، کہ وہ ہیولی کے مشابہ معلوم ہوتا ہے، اور اپنے دوسرے پہلو کے لحاظ سے اس کی یہ نسبت اس نسبت کے مشابہ معلوم ہوتی ہے، جو کلی طبعی مثلاً جنس الاجناس کو ان اشخاص اور انواع سے ہے، جو اس کے نیچے مندرج ہیں عجیب بات ہے، کہ یہی تمثیلات ایک لحاظ سے تو آدمی کو حقیقت کے قریب بھی کرتے ہیں اور مختلف وجوہ سے دور بھی کرتے ہیں یہاں یہ بات جاننے کی ہے، جیسا کہ بار بار ذکر آچکا ہے، کہ یہ وجود اس وجود سے بالکل الگ ہے، جس کو وجود انتزاعی کہتے ہیں، جو وجود کا عام اور بدیہی مفہوم ہے، اور اسی کا تصور ذہن میں حاصل ہوتا ہے، وجود کے اس معنی کے متعلق تم جان چکے ہو کہ اس کا تعلق معقولات ثانیہ اور اعتباری مفہومات سے ہے، لیکن حیرت ہے، کہ بہتوں سے یہ بات مخفی رہی خصوصاً متاخرین سے باقی جو جاننے والے ہیں ان کے کلام میں اس کے متعلق تصریحیں موجود ہیں، شیخ محقق صدر الدین قونوی نے اس مسئلے کے ذکر کے بعد کہ تیسرے معنی کے اعتبار سے وجود مادے کے مماثل ہے، فرماتے ہیں

> "وجود ممکن کا مادہ ہے، اور ماہیت اسی مادے کی ہیئت و صورت ہے، اور یہ موجد علیم حکیم کی اس حکمت کا نتیجہ ہے، کہ علم الٰہی میں جس مادے اور عرض عام کے لیے جو صورت اور ہیئت تھی اسی کے مطابق اس کا ظہور ہوا ہے، اور وجود امکان کی قید سے جب مقید ہوا تو

اس کو ضعف لاحق ہوا، وجود کے اصل مقام سے جو جتنا دور ہوگا اس کا ضعف بھی اسی درجے کا ہوگا، اور اسی حساب سے وہ کثرت کے جال میں پھنستا چلا جائے گا"

شیخ ربانی، عارف صمدانی، محی الدین بن عربی حاتمی نے اپنی کتابوں کے مختلف مقامات میں وجود کے اس مرتبے کا نام رحمٰن "ہبا" اور "عنقاء" رکھا ہے۔

ایک شبہے کا ازالہ

مذکورۂ بالا بحث سے یہ بات معلوم ہوئی کہ وجود مطلق کا اطلاق جب واجب حق تعالیٰ پر کیا جاتا ہے، تو فلسفیانہ اصطلاح کے رو سے ان کی مراد اس وجود مطلق سے وجود کا پہلا مرتبہ ہوتا ہے، یعنی حقیقت کا وہ مرتبہ جس میں اس کے سوا جو چیز بھی ہو اس کا نہ ہونا اس مرتبے میں ملحوظ ہو، جسے بشرط لاشے کا مرتبہ کہتے ہیں، اور وجود کا جو تیسرا مرتبہ یا تیسری تعبیر ہے، وہ یہاں مقصود نہیں ہوتی، کیونکہ اس تعبیر کا اطلاق اگر واجب پر کیا جائے تو اس سے بدترین قسم کے الزامات اور خرابیاں درپیش ہوجاتی ہیں، جیسا کہ ظاہر ہے، اس مسئلے کی وجہ سے بظاہر جن گمراہیوں اور فاسد عقائد مثلاً الحاد بے دینی، بے آئینی، اباحت، حلول اور حق تعالیٰ کی ذات کا ممکنات کے صفات کے ساتھ متصف ہونے کے نقائص، اور حادث امور کے محل ہوجانے وغیرہ کا جو اندیشہ ہوتا ہے، اس کی بڑی وجہ یہی ہے، کہ وجود کے ان دونوں مرتبوں اور دونوں تعبیروں میں لوگ خلط مبحث اور ایک کو دوسرے کے ساتھ گڈمڈ کردیتے ہیں۔

پس معلوم ہوا کہ وجود کے ان مراتب کے باہمی امتیاز کے بعد جیسا کہ میں نے بیان کیا، حق تعالیٰ کی خالص تنزیہ، اور واقعی تقدیس، ان ہی مسلّمہ اصولوں کے ساتھ باقی رہتی ہے، جن پر حکما، وارباب شرائع، اسلامی فضلاء کے محققین کا اتفاق ہے، کسی نے سچ کہا ہے کہ "جس نے وہ بات سمجھ لی جو میں نے کہی، اس کی بصیرت کبھی تباہ نہیں ہوسکتی، لیکن اس کو وہی

سمجھ بھی سکتا ہے، جو اپنے اندر بینائی رکھتا ہے"

وجود کے ان ہی تین مراتب کی طرف اشارہ کرتے ہوئے اور یہ کہ انھی تینوں مرتبوں سے وہ ذہنی اور عقلی عام مصدری وجود کا مفہوم حاصل اور منتزع کیا جاتا ہے، شیخ علاء الدولہ سمنانی فتوحات مکیہ کے حواشی میں ارقام فرماتے ہیں:"

"وجود حق اللہ تعالیٰ ہی ہے، اور وجود مطلق حق تعالیٰ کا فعل ہے، اور وجود مقید اس فعل کا اثر ہے، وجود مطلق سے یہاں وہ عام انتزاعی (مصدری) معنی مراد نہیں ہے، بلکہ یہاں اس سے مقصود وجود انبساطی ہے"

شیخ عارف صدر الدین قونوی اپنی کتاب میں جس کا نام "مفتاح غیب الجمع والتفصیل" ہے، رقمطراز ہیں۔

وہ وجود جو ظاہر ہے، اور ممکنات کے اعیان پر چھایا ہوا، اور اس میں منبسط ہے، وہ حقائق کے جمعیت کے سوا اور کچھ نہیں ہے، اسی کو وجود عام بھی کہتے ہیں اور یہی وہ تجلّی ہے، جو تمام ممکنات کی حقیقت میں سرایت کئے ہوئے ہے، اس کو وجود عام کے نام موسوم کرنے کی وجہ یہ ہے، کہ جس طرح کسی شئے کا نام اس کی اس صفت کے ساتھ رکھ دیا جاتا ہے، جو اس کے تمام صفات میں عام تر ہو، اور جس پر حکم تمام صفات سے پہلے لگایا جاتا ہو اور احساسات و مدارک کے سامنے جس کا ظہور سب سے پہلے ہو، اسی طرح یہاں بھی نام رکھنے میں اسی طرز عمل کو اختیار کیا گیا ہے، مقصد اس سے یہ ہے کہ اصل غرض کے سمجھنے میں لوگوں کو آسانی ہو، بہر حال اس نام کی اصلی وجہ یہی ہے، ورنہ یہ قطعاً مطلب نہیں ہے، کہ جو بات نام سے ظاہر ہو رہی ہے یہی واقعہ بھی ہے"

یہی صاحب (شیخ صدر الدین قونوی) سورۂ فاتحہ کی تفسیر میں وجود کے اس واجبی اور اول مرتبے کی طرف اشارہ کرتے ہوئے فرماتے ہیں:"

وحدت سے تمام دوسری وحدتوں اور تعینات کی تصحیح ہوئی ہے، خلاصہ یہ ہے کہ یہ واجبی وجود حق، جو اپنے نام اللہ کی حیثیت سے تمام اسماء کو سمیٹے ہوئے ہے، یہی اس مطلق اور محیط وجود کی آفرینش و پیدائش کا اپنی اس ذاتی جامعیت اور ان اسمائے حسنیٰ کے خصوصیات کی بنیاد پر منشاء ہے جو اللہ کے نام کے اندر چھپے ہوئے ہیں، اللہ کا یہی اسم ہے جسے یہ لوگ مقدم جامع" اور امام الائمہ کے ناموں سے بھی موسوم کرتے ہیں اور ان خاص خاص وجودوں میں اسی کو موثر مانتے ہیں جن میں وجود مطلق کے اعتبار سے دراصل کسی قسم کا کوئی اضافہ نہیں ہوتا۔

بہر حال یہی وہ اعتبار ہے جس کے ذریعے سے حق اور خلق میں مناسبت اور تعلق و ربط ثابت کیا جاتا ہے اور اس نظریے کی بنیاد پر کہ واحد سے بجز واحد کے اور کوئی دوسری چیز صادر نہیں ہو سکتی یعنی ایک سے ایک ہی پیدا ہو سکتا ہے، حکماء جو یہ کہتے ہیں کہ حق سے جو پہلی چیز صادر ہوئی وہ عقل اول ہے، تو عقل کو صادر ہونے میں یہ اولیت جو حاصل ہوئی ہے، یہ اولیت ان موجودات خاصہ کے مقابلے میں ہے، جو باہم ایک دوسرے سے احکام اور آثار کے اعتبار سے مختلف ہوتے ہیں، ان کے لحاظ سے حکماء کی یہ ایک اجمالی بات ہے مطلب یہ ہے، کہ ان خاص خاص موجودات اور ذوات کے اعتبار سے بلاشبہ عقل اول کو صدور میں اولیت حاصل ہے، ورنہ ذہنی تحلیل کے ذریعے سے جب عقل اول میں بھی ایک مطلق وجود، اور خاص ماہیت نیز نقص اور امکان کی جہت بھی پیدا ہوتی ہے، تو پھر یہی کہنا پڑے گا کہ سب سے پہلے جس چیز کی آفرینش ہوئی وہ وہی وجود مطلق منبسط ہے، پھر اسی وجود کے ہر مرتبے میں ایک خاص ماہیت اور خاص تنزل خاص خاص امکان اس کے ساتھ ملحق ہوتا رہتا ہے، پھر جس طرح واجبی ذات اپنی ذاتی احدیت و فردیت و یکتائی کی وجہ سے تمام اوصاف اور اعتبارات سے پاک و مقدس ہوتی ہے، لیکن پھر اسی کو واحدیت کے مرتبے اور اپنے اسم اللہ کی مرتبے میں تمام وہ صفات و اسماء لپٹ جاتے ہیں، جو اس کی ذات سے خارج نہیں ہیں، بلکہ اس کی وجودی احدیت کے بھی ساتھ ہوتے ہیں اور اس وجودی احدیت کے تعقل میں وہ بھی سمٹے ہوئے ہوتے ہیں، اسی طرح وجود مطلق بھی اپنی اصل حقیقت اور خاص ذات کے اعتبار سے ماہیتوں کا اور اعیان

خاصہ کا غیر ہوتا ہے، لیکن باوجود اس کے اپنے ذاتی مراتب کے ہر مرتبے میں اسی وجود مطلق کے لئے خاص ماہیت ثابت ہوتی ہے، اور یہ خاص ماہیت بھی اپنے ساتھ خاص لوازم رکھتی ہے اور جیسا کہ تم کو مسلسل بتایا جا رہا ہے، کہ وجود مطلق کے ان مختلف مراتب اور پیرایوں کے ساتھ بغیر کسی غیر کی تاثیر اور جعل جاعل کے یہ ماہیتیں متحد ہوتی ہیں، بلکہ وجود مطلق کے ان مراتب میں سے ہر مرتبے میں جو مجعول اور متاثر ہوتا ہے وہ وجود خاص ہی ہوتا ہے، یعنی اس کا خاص ہونا یا وجود کے ساتھ ماہیت مخصوصہ کا جو اتحاد ہے وہ مجعول نہیں ہوتا کیونکہ وجود اور ماہیت کے درمیان جعل مرکب کے وقوع کو میں غلط ثابت کر چکا ہوں، الحاصل واجبی احدیت وجود مطلق کے آفرینش کا منشاء ہے اور عالم کا الٰہ (معبود و مقصود) وجود اور ماہیت کے اعتبار سے "اسمائی واحدیت" کا مرتبہ ہے کتنی پاک ذات ہے وہ جس نے وحدت کو وحدت کے ساتھ اور کثرت کو کثرت کے ساتھ جوڑا اور مربوط کیا، ایسا نہ ہوتا، تو موثر اور متاثر میں مناسبت ہی باقی نہ رہتی، اور یہ بات ایجاد اور تاثیر کے منافی ہے۔

ایک تقدیسی تنبیہ

گزشتہ بالا بیانات میں بکثرت اس کی طرف اشارہ کیا گیا ہے، کہ بطور لفظی اشتراک کے وجود کے لفظ کا اطلاق چند معنوں پر ہوتا ہے، جن میں ایک اطلاق یہ ہے کہ شے کی ذات اور اس کی حقیقت کو بھی وجود کہتے ہیں، اور یہ وہی چیز ہے جس سے عدم اور نیستی بھاگتی اور ناپید ہوتی ہے وجود کا یہ معنی عدم کا منافی ہے، حکما کی اصطلاح میں وجود کا اطلاق واجب تعالیٰ پر اسی معنی کے رو سے ہوتا ہے، ان ہی میں معانی میں سے وجود کا ایک مصدری ذہنی معنے ہے، یہ کھلی ہوئی بات ہے کہ اہل عقل میں ایسا کوئی نہیں ہو سکتا جو اس معنے کے اعتبار سے وجود کا اطلاق کسی قسم کی بھی ذات پر کرے چہ جائیکہ حق تعالیٰ کی ذات اقدس پر جو تمام ذاتوں کی بنیاد اور تمام وجودوں و حقائق کا مبدء ہے، وجود کے اسی معنے کی تعبیر "کون نسبتی" یعنی "اضافی بودن" اور حصول اثباتی وجود" وغیرہ الفاظ سے کی جاتی ہے "آدمی موجود ہے (ہومر) موجود شاعر ہے" "زید وہی کاتب ہے ان مثالوں میں (محمول کے وجود کا اثبات جو موضوع کے لئے کیا گیا ہے) یہ اثباتی وجود وجود کے اسی معنے کی ایک شکل ہے، اور وجود کا یہ اضافی و نسبتی معنے

بسا اوقات عدم کے ساتھ جمع بھی ہو جاتا ہے، یعنے جہت کے اختلاف سے ایک ہی شے میں ہو سکتا ہے کہ بایں معنے وجود بھی ہو اور عدم بھی ہو، مثلاً زید گھر میں موجود ہے اور بازار سے معدوم ہے بلکہ وجود کا یہ معنے تو ایسا ہے کہ عدم کے ساتھ خود بھی متصف ہو جاتا ہے کیونکہ خارج میں اس کا وجود تو ہوتا نہیں مطلب یہ ہے کہ "خارج میں ہونے کی" کی قید سے مقید ہو کر یہ خارج میں نہیں پایا جاتا، پھر دیکھو! حکماء کے نزدیک جس طرح وجود کا اطلاق معنے اول پر حقیقی اطلاق ہے، اسی طرح ارباب توحید کے بڑے بڑے مشائخ اور بزرگوں کا بھی یہی خیال ہے، مثلاً شیخ محی الدین ابن العربی وصدر الدین قونوی، اور کتاب عروہ کے مصنف جن کا فتوحات مکیہ پر حاشیہ ہے ان سب کا یہی مسلک ہے، شیخ اکبر (محی الدین بن عربی) اور ان کے شاگرد (صدرالدین قونوی) بسا اوقات اس وجود منبسط کو جس کا نام ان لوگوں کی اصطلاح میں ظل ہباء عماء مرتبہ جمعیت ہے یعنے واجبیت کے مرتبے کو نہیں، بلکہ اس وجود منبسط کو یہ حضرات وجود مطلق بھی کہہ دیتے ہیں، لیکن صاحب کتاب عروہ کبھی واجب تعالیٰ پر بھی وجود مطلق کا اطلاق کرتے ہیں، اور میرا خیال یہ ہے کہ صاحب عروہ (علاء الدولہ سمنانی) اور شیخ ابن عربی میں جو اختلاف ہے، یہ اختلاف دراصل اسی لفظی اشتراک کے مغالطے واشتباہ سے پیدا ہوا، جن لوگوں نے وجود کے لفظ سے واجب تعالیٰ مراد لیا ہے، ان میں شیخ عطار بھی ہیں وہ اپنے فارسی اشعار میں فرماتے ہیں ؎ آں خداوندے کہ ہستی ذات اوست ٭ جملہ اشیا مصحف آیات اوست فردوسی قدوسی اپنی کتاب کے دیباچے میں فرماتے ہیں ؎ جہاں را بلندی وپستی توئی ٭ ندانم چۂ؟ ہرچہ ہستی توئی۔ عارف قیومی مولانا جلال الدین رومی فرماتے ؎ ماعدمہائیم ہستیہائے ما ٭ تو وجود مطلقی ہستی نما۔ لیکن علمائے ظاہر اور اہل کلام چونکہ ان کے نزدیک حق تعالیٰ کے اسماء شرعی توقیف پر مبنی ہیں (یعنے شریعت نے جن اسماء کا اطلاق ذات حق پر کیا ہے اس سے تجاوز کرنا جائز نہیں ہے) اس لئے یقیناً ان کے نزدیک حق تعالیٰ پر وجود کا بلکہ موجود کا بھی بحیثیت نام کے اطلاق جائز نہ ہوگا، یعنی وجود اور موجود خدا کا نام اور اسم نہیں ہو سکتا، لیکن کیا بطور وصف کے بھی خدا کے لئے ان الفاظ کا استعمال درست نہیں ہے؟ اس کے جواب میں لوگ مختلف ہیں، جس کی

بنیاد اس اختلاف پر قائم ہے کہ کیا حق تعالیٰ کی طرف ایسے فعل یا صفت کا انتساب اور جو لفظ اس فعل اور صفت کے لئے ہو اطلاق درست ہے یا نہیں جس کی وجہ سے نہ حق تعالیٰ کی ذات میں نقص لازم آتا ہو، اور نہ واجب ہونے کی جو اس کی صفت ہے اس میں خرابی لاحق ہوتی ہو) بعضوں نے اس کو جائز کہا بعضوں نے نہیں، لیکن جو جواز کے قائل ہیں ان ہی کی رائے صحیح ہے، اس لئے کہ واجب اور ممکنات میں وجود شیئیت وغیرہ کا مفہوم مشترک ہے، صاحب عروہ نے جو یہ کہا ہے، کہ واجبی ذات وجود اور عدم دونوں سے وراء اور بلند ہے، بلکہ حق تو دونوں کو محیط ہے، تو یہ ظاہر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ان کی مراد یہاں وجود کی اصل حقیقت نہیں بلکہ انتزاعی معنے ہے اور اسی انتزاعی معنی کی وجہ سے حق تعالیٰ پر وجود کے اطلاق کو انھوں نے ممنوع ٹھیرایا ہے، اور اسی وجہ سے وہ اس "وجودیہ" جماعت کی تکفیر کرتے ہیں جن میں حکماء اور ارباب معرفت سب داخل ہیں، ظاہر ہے کہ وجود کا وہ مفہوم جو صرف ذہنی امر ہے، وہ ذات احدی کا عین کس طرح ہو سکتا ہے، اور جب ایسا ہے، تو پھر حق تعالیٰ پر وجود کو محمول بھی نہیں کر سکتے، یعنے جس طرح "یہ وہ ہے" یا "ھوھو" کے طریقے پر حمل ذاتی اولی اس کا جائز نہ ہوگا مگر حق یہ ہے، کہ ایسے اکابر محققین کے کلام کو اس مطلب پر ڈھالنا اور پھر اسی بنا پر ان کی طرف کفر منسوب کرنا بعید از صواب ہے، آخر جب اکابر حکماء و صوفیہ کے تمام محققین کا اس پر اتفاق ہے کہ ذات حق نقص و عیب کی آلودگی سے پاک ہے اور اس کی کنہ ذات کا ادراک ممتنع ہے، بجز اس خاص طریقے کے جو ارباب معرفت ہی کی خاص راہ ہے، یعنی توحید میں جب سالک فانی و ہالک ہو جاتا ہے، تب اس کو حق کی یافت حق ہی کے ذریعے سے ہوتی ہے، جن لوگوں نے ان کی کتابوں کا کافی مطالعہ غور و تامل کے ساتھ کیا ہے ان پر یہ بات واضح ہے کہ عارفوں، اور مشائخ صوفیہ میں نہ کسی کو اس سے اختلاف ہے اور نہ وہ باہم اس مسئلے میں مختلف ہیں کہ حق تعالیٰ ہی کی ذات وجود کی حقیقت ہے، اور وہی اس کا بھی اندازہ کر سکتے ہیں کہ شیخ علاء الدولہ سمنانی نے فتوحات کے اپنے حاشیے میں شیخ عربی اور ان کے شاگرد صدر الدین قونوی پر جو اعتراضات کئے ہیں اسی طرح بعض اور متاخرین نے اسی مسلک کے خلاف جو نکتہ چینیاں کی ہیں،

زیادہ تر ان اعتراضات کی بنیاد صرف لفظی نزاع کی شکل کی طرف راجع ہو جاتی ہے، حالانکہ اصول اور مقاصد میں ان معترضین کو بھی اس سے اتفاق ہے، (ہم چند اعتراضات کو یہاں نقل کرتے ہیں مثلاً شیخ عربی نے لکھا تھا کہ وجود مطلق وہی وہ حق ہے جو ہر ایک صفت کے ساتھ موصوف اور ہر نعت سے منعوت ہے، محشی اپنے حاشیے میں اس پر اعتراض کرتے ہیں "وجود حق البتہ خود حق تعالیٰ کی ذات ہے لیکن وہ یعنے حق تعالیٰ نہ وجود مطلق ہیں اور نہ وجود مقید جیسا کہ شیخ نے کہا" ظاہر ہے کہ شیخ عربی بھی اسی کے قائل ہیں جو محشی نے کہا، پھر اعتراض بجز لفظی نزاع کے اور کیا ہے، کیونکہ شیخ نے جو وجود مطلق کا لفظ فرمایا، اس سے یا تو وجود منبسط مراد ہے جو ماہیتوں پر پھیلا ہوا ہے اس پر بے شبہہ یہ صادق آتا ہے کہ ہر صفت و نعت سے وہ موصوف ہے، جیسا کہ وجود کے مرتبہ سوم کے بیان میں گزر چکا، شیخ نے "ہر صفت" جو فرمایا اس سے اس کی تائید بھی ہوتی ہے، اس لئے کہ اسی وجود کے صفات میں حوادث کے صفات بھی داخل ہیں کیونکہ وہ تو قدیم میں قدیم، اور حادث میں حادث ہوتا ہے، اب اسی کے ساتھ ہم یہ بھی جانتے ہیں کہ ارباب معرفت میں ایسا کوئی آدمی نہیں ہے جسے اس میں شبہہ ہو کہ حق تعالیٰ کی ذات حوادث کے صفات، اور اس کے علامات سے پاک ہے، یا اس وجود مطلق سے شیخ نے خالص واجبی وجود مراد لیا ہو، تو اب آگے "ہر صفت" کا مطلب یہ ہوگا کہ حق تعالیٰ کی ذات ہر قسم کے کمالی صفات یا واجبی صفات سے متصف ہے، یعنے ان صفات سے جو عین اس کی ذات ہیں، کیونکہ ذات حق خود اپنی عین ذات کے ساتھ نہ کہ کسی زائد صفت کے اضافے یا کسی ایسی حیثیت کے اعتبار سے جو اس کی ذات کے سوا ہو وہ ان تمام عینی و ذاتی صفات کا مصداق ہے، یا "ہر صفت" سے مراد یہ ہے کہ وہ تمام ان صفات سے موصوف ہے، جو خود اس کی اپنی ذات کے اعتبار سے اسے ثابت ہوں، یعنے مرتبۂ احدیت میں ثابت ہوں یا ان صفات کا ثبوت ذات حق کے لئے اس کے اسماء وصفات کے مظاہر کے اعتبار سے ہو، یعنے اس کی رحمت کی وسعت، جود و کرم کی عمومیت، لطف و مہربانی کی کشادگی کی بنیاد پر اس کے تنزلات کے مراتب، اور اس کی شانوں کی مختلف منزلیں ہیں، ان کے

اعتبار سے ان صفات کا انتساب اس کی ذات کی طرف ہوتا ہو۔

منجملہ ان ہی اعتراضات کے یہ بھی ہے کہ شیخ نے اپنی کتاب کے ایک مقام پر لکھا تھا کہ "واقع اور نفس الامر میں وجود حق کے سوا کوئی نہیں ہے" محشی اس پر تنقید کرتے ہوئے لکھتے ہیں "ہاں ایسا ہی ہے لیکن حق کے جود و کرم سے اس کی سخاوت کا جو فیض جاری ہوا اس کے مظاہر بھی ظاہر ہیں، پس معلوم ہوا کہ خود فیض کا تو وجود مطلق ہے، اور فیض کے مظاہر کا وجود مقید ہے، اور خود فیض بخشنے والے اور اس کے جاری کرنے والے کا "وجود حق" ہے، شیخ نے ایک جگہ کہا تھا کیونکہ حق تو وجود ہی ہے نہیں ہے وہ لیکن وہی" محشی اس پر بھی لکھتے ہیں "ہاں ایسا ہی وہ وجود حق ہے اور اس کے فعل کا وجود مطلق ہے، اور فعل کے اثر کا وجود مقید ہے" شیخ نے اس وجود کے متعلق جو دوسرے سے مستفاد ہوتا ہے اور ممکنہ ماہیتوں کے متعلق یہ لکھ کر وہ عدمی امور ہیں ارقام فرمایا تھا کہ "میں نے ایک بڑی بات پر تجھے متنبہ کیا ہے اگر تجھ میں اس کے متعلق جو شک پیدا ہوئی ہو، اور تو اسے سمجھا ہو، یعنے حق تعالیٰ ظہور میں ہر شے کے عین ہیں لیکن خود ان اشیاء کی ذاتوں کے وہ عین نہیں (پاک ہے اس کی ذات) بلکہ "وہ تو وہی ہے" "اور اشیاء اشیاء ہیں" محشی اس پر لکھتے ہیں کہ "ہاں آپ نے سچ فرمایا چاہیے کہ اب اسی قول پر جمے رہیے" بہر حال اسی قسم کی گرفتوں سے یہ حاشیہ بھرا ہوا ہے، اور بجز اصطلاحی اختلافات کے ان کا مآل کچھ نہیں ہے نیز کچھ اس کی بنیاد اس پر بھی قائم ہے کہ صراحتہً اور اشارۃً بیان کرنے میں عادتوں میں اختلاف بھی ہوتا ہے، بسا اوقات اشتباہ زیادہ تر ذات حقیقت عین ہویت وغیرہ الفاظ کے مختلف استعمالات کی وجہ سے واقع ہوتا ہے، کیونکہ ان الفاظ کو کبھی لکھتے ہیں اور مراد اس سے شے کا وجود لیتے ہیں اور کبھی ان ہی سے شے کی ماہیت اور اس کا عین ثابت مقصود ہوتا ہے، خود لفظ وجود کے مختلف اطلاق کی وجہ سے بھی مغالطہ پیدا ہوتا ہے، یعنے وجود حق مطلق مقید وغیرہ جو وجود کے مختلف معانی ہیں ان میں سے کسی جگہ کوئی معنے مقصود ہوتا ہے کسی جگہ کوئی معنی، الغرض فتوحات پر جو محشی نے حاشیہ لکھا ہے جس نے غور و فکر کے ساتھ اس کو پڑھا ہے وہ اس امر کے یقین پر مجبور ہوتا ہے

کہ اصل وجود کے مسئلے میں شیخ اور ان میں کوئی اختلاف نہیں ہے، اور واقعہ یہ ہے کہ توحید کا یہ خاص درجہ جو خواص اہل اللہ کے ساتھ مخصوص ہے چونکہ عقل کے طور (حدود) سے ماوراء ہے، اس لئے جن کی آنکھیں ابھی ربانی ہدایت کے نور سے سرگیں نہیں ہوئی ہیں، ان کے لئے اس مسئلے کی ایسی تعبیر سخت دشوار ہے، جو ارباب نظر و فکر کے مسلک کے مطابق ہو، اسی لئے بہ ظاہر ان بزرگوں کے کلام میں اختلافات محسوس ہوتے ہیں، مگر سچ یہ ہے کہ یہ اختلافات صرف ظاہری اختلافات ہیں، اور ایسے اختلافات تو خود کتاب اللہ اور احادیث نبویہ میں بھی بہ ظاہر معلوم ہوتے ہیں، آخر کیا باوجود شدید اعتقادی و فکری اختلافات کے ملت کا ہر فرقہ کتاب اللہ اور حدیث ہی سے سند نہیں پیش کرتا ہے؟ سچ ہے لکل جعلنا منکم شرعۃ و منھاجا ہر ایک کے لئے ہم نے قانون اور مسلک الگ الگ بنایا، اپنی کتاب منازل السائرین میں شیخ عبداللہ انصاری خاص لوگوں کی توحید کی طرف اشارہ کرتے ہوئے ارقام فرماتے ہیں۔

> توحید کا تیسرا مرتبہ، وہ ہے جسے حق تعالیٰ نے خود اپنی ذات کے ساتھ مخصوص فرمایا ہے اور اس کا مستحق خود اپنی جلالت قدر کو قرار دیا ہے، لیکن اسی کی ذات سے اس توحید کی ایک چمک اللہ تعالیٰ کے خاص چیدہ بندوں پر بھی چمک اٹھی، لیکن اس طرح کہ اس کی کیفیت کے بیان کرنے سے وہ گونگے ہیں اور اس کے ثابت کرنے سے وہ عاجز ہیں، اشارے اور بیان کی راہ اس طریقے کے علما کی زبانوں کی بند ہے، اگرچہ اپنی عبارتوں کے ذریعے سے وہ توحید کے اس مرتبے کو بہت کچھ زیب و زینت دینے کی کوشش فرماتے ہیں اور اس کے لئے فصلیں منعقد کر کے چاہتے ہیں کہ اس کی تفصیل کریں لیکن توحید کا یہ ایسا مقام ہے، کہ جتنا زیادہ اس کے بیان کی کوشش کی جائے گی۔ وہ اسی قدر اور مخفی و پوشیدہ ہوتا جاتا ہے، اور اس کی تعریف جتنی زیادہ کی جاتی ہے اسی قدر لوگ اس سے بجھڑ کتے ہیں، اس کی تفصیل مزید دشواریوں کا سبب بن جاتی ہے۔
>
> توحید کا یہی وہ بلند نقطہ ہے جس کی جانب، ریاضت و مجاہدہ والوں

کی نگاہیں اٹھی ہوئی ہیں احوال وتعظیم والوں کا مقصود یہی مقام ہے متکلمین
اسی مقام کی تعبیر "عین الجمع" کے لفظ سے کرتے ہیں اشاروں کے
اصطلاحات اسی کے لئے بنائے گئے ہیں، لیکن پھر بھی کوئی زبان اس
کی تعبیر نہ کرسکی اور کسی بیان سے اس کی تعیین نہ ہوسکی کہ یہ ایسی توحید ہے
جو ان حدود سے آگے ہے جہاں تک کوئی مخلوق اشارہ کرسکتا ہے، صوفیہ
کی توحید کے متعلق مجھ سے جب پوچھا گیا تو میں نے ان قافیوں میں جواب
دیا۔ ماوحد الواحد من واحد، اذکل من وحدہ جاحد
توحید من ینطق عن نعتہ عاریۃ ابطلہا الواحد توحیدہ
ایاہ توحیدہ ونعت من ینعتہ لاحد

فصل

"ممکنات خود اپنی ماہیتوں اور اپنے حقائق کے سبب سے معدوم ہوتے ہیں" اس فصل میں اسی مسئلے کو ہم بیان کریں گے

بہر حال حق تعالیٰ کی جس توحید خاص کے متعلق اب تک میں نے جو کچھ بیان کیا ہے، ان تفصیلی مباحث کے ذیل میں غالباً تم یہ مان چکے ہوگے، اور اس کا یقین تم میں پیدا ہوچکا ہوگا کہ وجود دراصل صرف ایک واحد حقیقت ہے، بجنسہ وہی حق ہے، اور یہ کہ ماہیات اور امکانی اعیان کے لئے خود کوئی حقیقی وجود نہیں ہوتا، ان کے موجود ہونے کے معنے فقط اس قدر ہیں کہ وجود کے نور سے رنگین ہیں، وجود کے ظہور کے جو مختلف پیرائے ہیں ان میں سے کسی خاص پیرائے اور مرتبے میں ان کا متصور و معقول ہونا یہی ان کا موجود ہونا ہے، تم پر یہ بات بھی واضح ہوچکی کہ تمام مظاہر اور ماہیتوں میں جس بات کا واقعی ظہور اور مشاہدہ ہورہا ہے، وہ صرف وجود ہی کی حقیقت ہے، بلکہ وجود حق کا حال اپنے مختلف مظاہر اور گوناگوں شانوں کے

لہ اس کا حاصل یہ ہے "واحد حق کی اس توحید کو کوئی بیان نہ کرسکا جس نے بیان کیا اس نے گویا اس توحید کا انکار کیا اس توحید کے صفات کو جس نے بیان کیا، وہ حق تعالیٰ کے لئے باعث عار ونگ ہے اس لئے واحد حق اس کو باطل کردیتا ہے حق تعالیٰ کی حقیقی توحید وہی ہے جو خود خداوند تعالیٰ اپنی توحید بیان کریں، اور اس کی تعریف وتوصیف وہی ہے جو وہ خود کسی سے بیان فرمائے اسفار میں انصاری کے الفاظ

اور متعدد حیثیتوں کے اعتبار سے ہے، اور کسی خاص ماہیت مثلاً انسان یا حیوان کے جو معنے ہیں انکے اعتبار سے ایسا ہے، جیسا کہ خارج میں اپنے غیر منفصل اور واقعی "یا فتگی" میں امکان اور شیئیت وغیرہ کا حال ہے، ان دونوں سلسلوں (یعنے وجود کے مظاہر اور امکان شیئیت) میں فرق صرف اس قدر ہے، کہ ماہیتوں کو جب کسی ذات پر محمول کرتے ہیں تو اس حمل کا مصداق خود وہی ذات بایں شرط ہوتی ہے کہ وہ عینی دخارجی یا ذہنی طور پر موجود ہو، بخلاف ان اعتباری امور کے (یعنی امکان وشیئیت وغیرہ) کہ ان کو جب محمول کیا جاتا ہے تو اس حمل کی مصداق بھی وہی ماہیتیں ہوتی ہیں، البتہ اس وقت ماہیتوں کے ساتھ وہ شرط نہیں ہوتی جو پہلی صورت میں تھی دوسرا فرق بھی قریب قریب پہلے فرق کے ہے یعنے خاص خاص جو ماہیتیں ہوتی ہیں، ان کے مقابلے میں ان عینی خارجی امور کا ہونا ضروری ہے، جو میرے مسلک کے رو سے خود وہی موجود ذات ہیں، بخلاف ممکنیت اور شیئیت وغیرہ کے کہ خارج میں ان کے مقابلے میں کسی چیز کا ہونا ضروری نہیں ہے، خلاصہ یہ ہے کہ یہ جو خاص خاص ماہیتیں ہیں یہ ان ہی سے وجودوں کی حکایت اور تعبیر ہوتی ہیں اور یہ کلی معانی (یعنی امکان وشیئیت وغیرہ) یہ دراصل خود ان ہی ماہیتوں کی حکایت ہوتے ہیں، یہ تو ان دونوں سلسلوں میں فرق ہے، باقی اس بات میں دونوں مشترک ہیں کہ دونوں میں سے کسی کا بھی تعلق ان عینی ذاتوں سے نہیں ہوتا جن کے ساتھ مشاہدہ متعلق ہوتا ہے اور حواس وعقول جن سے متاثر ہوتے ہیں، بلکہ جتنی بھی ممکن حقیقتیں ہیں، سب کی سب ازلاً وابداً باطلۃ الذوات ھالکۃ الماھیات ہیں (یعنی ان کی ذاتیں ہیچ اور انکی ماہیتیں کچھ نہیں ہیں) اور جو واقعی ازلاً وابداً سرمدی طور پر موجود ہے وہ صرف حق تعالیٰ کی ذات پاک ہے،

پس وہ توحید (یکتائی) یہ تو وجود کے ساتھ مخصوص ہے اور کثرت یا اشیاء کا باہمی امتیاز اس کا تعلق صرف علم سے ہے یعنے جو چیز پائی جاتی ہے وہ تو صرف توحید ہے، البتہ جو جانی جاتی ہے وہ کثرت اور اشیاء کا باہمی امتیاز ہے "فالتوحید للوجود، والکثرۃ والتمیز للعلم" کا یہی مطلب ہے، وجہ یہ ہے کہ وجود کی کسی ایک قسم

بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ۔ جس طرح منقول ہیں ان کا حاصل یہ ظاہر معلوم ہوتا ہے ۱۲ مترجم۔

کہ اس سے ذات حق کا جسم ہونا، یا ممکنات سے مشابہ ہونا یعنی تجسیم و تشبیہ کا الزام عاید ہو،

"مذہبی اخبار کو بغیر تاویل اور تعطیل کے ماننا چاہئے" اس عقیدے کی تشریح کرتے ہوئے بعض علماء نے لکھا ہے کہ تاویل سے مراد یہ ہے کہ کلام کو ایسے معنے پر محمول نہ کیا جائے جس کے لئے وہ وضع نہ ہوا ہو، اور تعطیل کا مطلب یہ ہے کہ اس کے قبول کرنے میں توقف نہ کیا جائے جیسا کہ اس فارسی شعر سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے

ہست در وصف او بوقت دلیل ٭ نطق تشبیہ خامشی تعطیل. علماء میں بعض ایسے لوگ بھی ہیں، جنھوں نے آیات قرآنی اور احادیث نبوی کی تاویل کرنے والوں پر کفر کا فتویٰ صادر کیا ہے، لیکن ارباب شرع میں بڑا گروہ ان ہی لوگوں کا ہے، جو یہ کہتے ہیں کہ قرآن وحدیث کے جو ظاہری معانی ہیں، وہی حق اور صحیح ہیں اگرچہ ان ظاہری معنوں کے سوا بھی ان الفاظ کے تاویلی مفہومات ہو سکتے ہیں اس کی تائید آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم وآلہ کے کلام سے بھی ہوتی ہے آپ نے ارشاد فرمایا ہے ان للقرآن ظهراً و بطناً وحدا و مطلعا، اور واقعہ تو یہ ہے کہ اگر آیات قرآنیہ اور اخبار نبویہ کو ان کے ظاہری معانی پر اس طریقے سے نہ محمول کیا جائے گا، جس سے تجسیم اور تشبیہ لازم نہ آئے، تو پھر ان آیتوں کے نزول اور ان حدیثوں کے وارد ہونے کا کوئی فائدہ نہیں ہوا، یعنی عام مخلوق، اور جمہور ناس کے لئے یہ چیزیں بالکل بے کار ہو جائیں گی، بلکہ برخلاف اس کے لوگوں کی حیرت اور گمراہی کا یہ سبب بن جائیں گی قرآن اور حدیث کے متشابہات کے سمجھنے میں لوگوں کے تین طبقے ہیں پہلا طبقہ ان لوگوں کا ہے، جو علم میں پختہ کار اور راسخ ہیں۔ یہ وہی لوگ ہیں جنھوں نے ان چیزوں کو ان کے ابتدائی مفاہیم ومعانی پر محمول کیا یعنے بہ نظر اول جو بات ان آیات اور حدیث سے سمجھ میں آتی ہے اسی پر وہ ان کو بایں شرط محمول کرتے ہیں کہ اس کے ماننے سے ذات حق کی طرف نہ تو کسی قسم کا نقص اور عیب منسوب ہو، اور نہ خود شریعت کے دوسرے اصول سے تناقض پیدا ہو، دوسرا طبقہ ان علماء، اور اسلامی گروہ کے ان ظاہری علماء کا ہے جو نظر عقلی رکھتے ہیں، یہ لوگ ان آیتوں اور حدیثوں کی تاویل اس طریقے

سے کرتے ہیں کہ ان کے نظری قوانین اور بحثی مقدمات پر وہ منطبق ہو جائیں۔ کیونکہ بحث سے آگے ان کی عقلوں کو ترقی میسر نہ آئی اور عقل فکری، علم نظری سے اوپر ان کی باطنی قوتوں، اور اسرار کو پرواز نصیب نہ ہوئی، تیسرا طبقہ اہل لغت وحدیث کے اسس گروہ کا ہے جن کو عام طور سے حنابلہ ومجسمہ کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے، یہ وہ لوگ ہیں جن کے دل ودماغ اسی عالم (مادی) کے دائرے میں اٹک کر رہ گئے ہیں اس تیرہ وتار خندق سے باہر نکلنا ان کو میسر نہ ہوا، نتیجہ یہ ہے کہ ان لوگوں نے اپنا عقیدہ یہ قرار دیا ہے کہ ان کا خدا خود جسم ہے، یا کوئی جسمانی امر ہے پاک ہے حق کی ذات ان باتوں سے لیکن سچ یہ ہے کہ اکثر لوگوں بلکہ ایسے تمام آدمیوں کے لئے جنھوں نے علوم کے سلسلے میں صرف شرعی فروع (یعنے فقہی مسائل) پر قناعت کر لیا ہے، ان لوگوں کے مناسب حال تیسرا ہی طریقہ ہے، جیسا کہ صاحب احیاء العلوم نے اپنی کتاب جواہر القرآن میں اس کی تصریح بھی کی ہے، بلکہ خود احیاء العلوم میں بھی انھوں نے ایسی باتیں درج کی ہیں، جو اسی پر دلالت کرتی ہیں، ان کے اپنے الفاظ یہ ہیں۔

تم یا تو صرف مشبہ (یعنی مطلق تشبیہ والوں) میں داخل ہو جاؤ
یا صرف ان لوگوں میں شریک ہو جاؤ، جو منزہ (یعنی صرف تنزیہ کے قائل ہیں، اور مقدس مخل ہو جاؤ (یعنے ایسی تقدیس حق تعالیٰ کی کرو، کہ گویا تم منزہ ہو، دانش، مادہ کی طرح بات کو چبا چبا کر نہ کہو)

بظاہر امام غزالی کا یہ طریقۂ کلام ایسا ہے، جیسا کہ عربی کی ایک ضرب المثل ہے کن یہودیا والا فلا تلعب بالتوراۃ یا تو پکے یہودی ہو جاؤ، ورنہ خواہ مخواہ توراۃ سے مت کھیلو، کیونکہ یہ کھلی ہوئی بات ہے کہ اکثر آدمی ایسے ہی ہیں، جو پکے منزہ اور مقدس مخل (ایسی تقدیس کرنے والے جو نرہوں) ہو نہیں ہو سکتے پس عوام کے لئے یہی راہ رہ جاتی ہے کہ وہ تشبیہ مطلق کے قائل رہیں، یعنے حق تعالیٰ کو کامل تشبیہ کی روشنی میں دیکھیں لیکن سچ یہی ہے کہ اس مسئلے میں دونوں گروہ غالین اور مقصرین یعنی تاویل کی راہ اختیار کرنے والے اور تشبیہ کو اپنا عقیدہ بنانے والے میرے خیال میں دونوں اس جادۂ اعتدال سے منحرف ہیں جو راسخین فی العلم کا مسلک ہے

گزشتۂ بالا دونوں فرقوں کی آنکھ مظاہر کے دیکھنے میں کافی ہے، مجسمہ کی تو دہنی آنکھ اندھی ہے اور مئوولہ (تاویل کرنے والوں کی) بائیں آنکھ، باقی جس کا علم کامل اور راسخ ہے وہی دونوں آنکھوں والا ہے، وہ جانتا ہے کہ ہر ممکن ترکیبی زوج ہے اور ہر ممکن کے دو رخ ہیں ایک رخ خود اپنی ذات کی طرف اور دوسرا رخ اپنے رب کی جانب ہے، جیسا کہ پہلے بیان ہو چکا ہے ایسا آدمی اپنی سیدھی آنکھ سے رحق والے رخ کو دیکھتا ہے سمجھتا ہے کہ ہر شے پر اسی کا فیضان جاری ہے وہی ہر چیز سے ظاہر ہے، اسی وجہ سے ہر خیر کا کمال کا، فضیلت کا، جمال کا آخری مرجع اسی کی ذات ہے، اور اپنی بائیں آنکھ سے اس رُخ کو دیکھتا ہے جو خلق کی جانب ہے، اور سمجھتا ہے کہ لاحول ولا قوۃ الا باللہ العلی العظیم یعنے خود اس کی ذات میں نہ کوئی حرکت ہے اور نہ قوت ہے لیکن خدائے برتر و بزرگ ہی کی طرف سے، اس کی شئون اور تجلیات کے قبول کرنے کے سوا اور کوئی شان نہیں ہے۔ پس خلق خود اپنی اپنی ذاتوں کے حساب سے اعدام اور نیستیاں ہیں، وہ صرف نقائص اور کوتاہیاں ہیں پس ہر قسم کی نقص آفت، خرابی بربادی کی انتہا اسی پر ہوتی ہے، ایسا آدمی ممکن کی ذات کو وجود کی صفت سے خالی پاتا ہے، اور کون و بو کے رنگ کو اس سے چھنتا ہوا دیکھتا ہے، اور حق کے نور سے چھلکنے کی اس میں صلاحیت محسوس کرتا ہے، اور وجود کے رنگ کو پاتا ہے کہ اس کی ذات سے جھلک رہا ہے، یہی اس کا حال ہوتا ہے اور اسی کو اپنی زبان پر ان اشعار کی صورت میں جاری کرتا ہے رق الزجاج و رقت الخمر؛ فتشابہا و تشاکل الامر؛ فکانہ خمر ولا قدح؛ وکانہ قدح ولا خمر۔ (شیشہ بھی شفاف تھا اور شراب بھی شفاف تھی۔ دونوں باہم ایک دوسرے سے مل جل گئے، اس لئے بات بھی مشکل اور گڑبڑ ہو گئی۔ گویا ایسا معلوم ہوتا ہے کہ شراب ہی ہے اور پیالہ نہیں ہے، یا پیالہ ہے اور گویا شراب نہیں ہے)۔

ایک وہم پر تنبیہ

صوفیوں کے چند ایسے نفوس جن کا مدار کار صرف تقلید پر ہے بجائے خود علماء کی جو راہ ہے اس پر وہ چلے نہیں اور ارباب معرفت کے مقامات تک بھی نہیں پہنچے اپنی کمزوری عقل

قونوی نے بھی سورۂ فاتحہ کی تفسیر میں لکھا ہے او الغیبی الخارج عن دائرۃ الوجود (یا وہ غیبی جو وجود کے دائرے سے باہر ہے) اپنی کتاب مفتاح الغیب میں بھی ان کا یہ فقرہ مندرج ہے "والوجود تجلی من تجلیات غیب الھویۃ وحال معین کباقی الاحوال الذھنیۃ" (غیب الہویت کی تجلیوں میں سے ایک تجلی وجود بھی ہے، اور وہی وجود، ایک مخصوص حال اسی قسم کا ہے، جیسے دوسرے ذہنی احوال ہیں) شیخ علاء الدولہ سمنانی اپنے رسالہ "الشارد الوارد" میں لکھتے ہیں لان فوقھا یعنی فوق الطبیعۃ عالم العدم المحض وظلمۃ العدم محیط بنور الوجود المحدث وفیھا ای فی الظلمات توجد عین الحیٰوۃ (اس لئے کہ اس کے اوپر یعنی طبیعت کے اوپر عدم محض کا عالم ہے، اور عدم کی تاریکی اس وجود کی روشنی کو گھیرے ہوئے ہے جو نو پیدا اور حادث ہے، اور اسی میں یعنی تاریکیوں میں زندگی کا چشمہ ہے (چشمۂ حیواں) ہے، شیخ علاء الدولہ کے اس قول میں اس مسئلے کی جانب اشارہ ہے، جس کا ذکر انھوں نے "مدارج المعارج" نامی کتاب میں بایں الفاظ کیا ہے،

اعلم ان فوق عالم الحیٰوۃ عالم الوجود وفوق عالم الوجود عالم الملک الودود ولا نھایۃ لعالمہ	واضح ہو کہ عالم حیات کے اوپر عالم وجود ہے، اور عالم وجود کے اوپر اس ملک (بادشاہ) کا عالم ہے جو (ودود) سب سے زیادہ محبت کرنے والا ہے اور اس عالم کی کوئی حد و نہایت نہیں ہے،

اس سے یہ بات ظاہر ہوئی کہ کبھی عدم سے ان کی مراد وہ عدم ہوتا ہے، جس کا مقابل وجود ظلی ہے اگرچہ ظاہر ہے کہ یہ حقیقی اطلاق نہیں ہے، بلکہ مجازاً ایسا کبھی کہہ دیا جاتا ہے، کیونکہ ان کی جو مشہور و معروف اصطلاح ہے اس کی بنیاد پر وجود دراصل اس کو کہتے ہیں جو آثار کا منشاء اور مبدء ہو، یہ بھی ممکن ہے کہ وجود سے ان کی مراد وہ چیز ہو، جس کا علم حاصل کیا جائے یا جس کے متعلق خبر دی جائے اور جس کی ذات، اور ہویت کی کنہ و حقیقت تک عقل کی رسائی نہ ہو، اسے اس اصطلاح کی بنیاد پر یہ "غیر موجود" قرار دیتے ہوں، یعنی اسی حقیقت پر اس خاص اصطلاح کی بنیاد پر "موجود" ہونے کا اطلاق نہ کرتے ہوں، اب اس بنیاد پر وحدت حقیقیہ، کو بایں شرط جب لحاظ کیا جائے کہ اس کے ساتھ کوئی دوسری چیز شریک نہیں ہے، یعنی بشرط لا اس کا تصور اس طرح کیا جائے کہ

چیز نہ تھی، اسی لئے کسی نے خوب کہا ہے شعر

وما الوجه الا واحد غير انه | (محبوب) کا چہرہ تو ایک ہی تھا، لیکن ہوا یہ کہ جب تم
اذا انت عددت المرايا تعدد | نے آئینوں کو متعدد کر دیا تو وہ بھی متعدد ہو گیا۔

فصل

وجود حقیقی شرور اور برائیوں کے تمام پہلوؤں سے پاک ہے اس فصل میں اسی مضمون کی تفصیل کی جائے گی معلوم ہونا چاہئے کہ ممکن کے شے ہونے کی دو حیثیت ہے، ایک تو بحیثیت وجود کے وہ ایک شے اور چیز ہے، اور دوسری حیثیت یہ ہے کہ بحیثیت اپنی ماہیت کے بھی وہ ایک شے اور چیز ہے، اسی دوسری حیثیت کی تعبیر ثبوت سے کی جاتی ہے ممکن کا پہلی حیثیت کے اعتبار سے شے ہونا اس کا مطلب ممکن کے اس ظہور سے ہے جو مختلف عالموں میں سے کسی عالم میں یا مختلف مراتب میں سے کسی مرتبے میں اس ممکن کا ہو، اور ماہیت کی جو حیثیت اس کے معلوم ہونے کے اعتبار سے ہو، یہی ممکن کی دوسری حیثیت ہے، تفصیل اس اجمال کی یہ ہے، کہ وجود کے نور سے منور ہونے کے بعد ممکن کی ماہیت کا جو ظہور اور اس کی جو نمود عقل کے سامنے ہوتی ہے، اور اس کے بعد عقل اس ماہیت کو وجود سے منتزع اور حاصل کرتی ہے، اور خود اس وجود کی ہویت کے اعتبار سے اس پر جو حکم کرتی ہے، یعنے یہ حکم کرتی ہے کہ ماہیت موجود ہے اور اس طرح موجود ہے کہ اس کی موجودیت میں کسی جاعل کے جعل اور موثر کی تاثیر کو دخل نہیں ہے، خواہ یہ حکم خارج کے اعتبار سے ہو، یا ذہن کے ظرف کے رو سے بہرحال ممکن کے شے ہونے کی بھی دوسری حیثیت ہے، یہ یاد رکھنا چاہیئے، کہ عقل کا یہ حکم ممکن پر جب ہوگا، تو ہمیشہ اس میں ممکن کا شے ہونا، موجود ہونے کے لئے لازم ہوگا، یہ نہیں ہو سکتا کہ ممکن شے تو ہو، لیکن موجود نہ ہو، الغرض شیئیت اور موجودیت ایک دوسرے سے جدا نہیں ہو سکتے جیسا کہ معتزلہ کا خیال ہے، میں نے جو بات بیان کی ہے اسی پر حکمائے مشائیہ کے ارباب تحقیق کا اتفاق ہے، اور تم یہ بھی جان چکے ہو کہ ماہیتوں کے وجود ہونے کے یہ معنی نہیں ہیں کہ وجود ماہیت کی صفت بن جاتا ہے بلکہ اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ "وجود سے ماہیت کا تعقل ہونے لگا، اور ماہیت وجود کے ساتھ متحد ہو گئی" پس مشاہدہ جس کا ہوتا ہے وہ تو وجود ہی ہے، اور سمجھ میں جو چیز آتی ہے، وہ ماہیت ہے، مختصر لفظوں میں یوں کہو کہ

مشہود تو وجود ہے اور مفہوم ماہیت ہے، اس کی تفصیل مذکورۂ بالا مباحث میں بار بار گزر چکی، ممکن کے شے ہونے کا یہی وہ پہلو ہے جو اس کو ممتنع سے ممتاز کرتا ہے اور اسی پہلو کی بنیاد پر ممکن ربانی فیض کو قبول کرتا اور "کُن" کے امر کو سنتا ہے۔ اس طرح وجود کے دائرے میں اپنے رب کے حکم سے داخل ہو جاتا ہے، حق تعالیٰ کے قول

انما امرنا لشیٔ اذا اردناہ ان نقول لہ کن فیکون | جب ہم کسی چیز کا ارادہ کرتے ہیں تو میرا امر شے کو یہ ہوتا ہے کہ ہم اس کو کہتے ہیں کہ ہو جا۔ پس وہ ہو جاتی ہے۔

میں اسی کی جانب اشارہ کیا گیا ہے یہاں یہ اعتراض نہ اٹھایا جائے کہ تم نے جیسا کہ طے کیا ہے اس بنیاد پر ہر ممکن کی ماہیت بجنسہ اس کا وجود ہی ہے اور ماہیت خارج میں وجود ہی کی ایک فرع اور شاخ ہے، پھر ماہیت وجود سے مقدم ہو کر وجود کو کس طرح قبول کرے گی، یہ اعتراض اس لئے غلط ہے کہ جو بات یہاں کہی گئی ہے ایک حیثیت سے یہ درست ہے لیکن قصہ یہ ہے، کہ جن خاص وجودوں کا سلسلہ اس وقت متعارف ہے سامنے بکھرا اور پھیلا ہوا ہے، ان وجودوں کا ایک اور اجمالی مرتبہ بھی ہے، جو اس تفصیلی مرتبے پر مقدم ہے اور اس اجمالی مرتبے کا منشا، حق تعالیٰ کا وہ علم ہے، جو خدا کو خود اپنی ذات اور اپنے الٰہی مراتب و شئون کا ازل میں حاصل ہے، دگویا یہ دونوں علم اس اجمالی مرتبے کا منشاء ہے) الغرض وجودوں کے یہ سلسلے قبل اس کے کہ تنزل پذیر ہو کر تعدد و تکثر کا رنگ اختیار کریں، اور قبل اس کے کہ مفصل ہو کر نمایاں ہوں، علم الٰہی کے اس مرتبۂ سابق میں ان وجودوں کے ذاتی اسماء و صفات تھے اور انہی اسماء و صفات سے اعیان اور ماہیتیں ابھر ابھر کر ظاہر ہوتی ہیں اور جب صورت حال یہ تھی تو ظاہر ہے کہ اس مرتبے میں بھی یہ ماہیتیں ان خاص خاص وجودوں کی تابع تھیں جو حق تعالیٰ کے معلومات ہونے کی حیثیت سے ان کے لئے ثابت تھے، حق تعالیٰ جس علم کے ذریعے سے اس مرتبے میں ان وجودوں کو جانتے ہیں یہ علم عین ذات حق ہے اور اسی کو ذات حق کا کمالی علم بھی کہتے ہیں، جس کی تحقیق علم الٰہی کے مباحث میں آیندہ آئے گی، بہر حال تمام ممکن ماہیتیں اور ان کے وجود ظاہر ہے کہ حق تعالیٰ کے ازلی معلومات ہیں، اور علم کے اس مرتبے میں بھی ماہیتیں ممکنات

کے وجود ہی کے تابع ہیں، پھر امکانی حقائق کے ان وجودوں کا ظہور جیسے دوسرے مرتبوں میں ہوتا ہے، تو اسی سلسلے کے مطابق ہوتا ہے، جس سلسلے کے ساتھ علم الٰہی میں ماہیتیں وجودوں کی تابع تھیں اور جب حق تعالیٰ سے ان خاص خاص وجودوں کا افادہ و افاضہ ہوتا ہے، جس کے بعد باہم ایک دوسرے سے وہ ممتاز ہوجاتے ہیں، اور خارج میں متعدد ہوکر ظہور پذیر ہوتے ہیں، تو اس وقت بغیر کسی جعل و تاثیر کے ان ماہیتوں میں سے کوئی ماہیت ان وجودوں کے ساتھ متحد ہوجاتی ہے اور یہ اتحاد کسی علیحدہ فعل کا نتیجہ نہیں ہوتا، بلکہ حق تعالیٰ سے ان وجودوں کا فیضان بھی ان ماہیتوں کے اتحاد کے لئے کافی ہوتا ہے، جیساکہ ہر ماہیت کا حال اس وجود کے ساتھ ہوتا ہے، جو غیر سے ممتاز ہوتا ہے، ایسی صورت میں ظاہر ہے کہ خارج میں وجود کے جو مراتب وقوع پذیر ہوتے ہیں ان پر کسی خاص ماہیت کے تقدم کا جو الزام عائد ہوتا تھا، وہ مرتفع ہوگیا، یعنی جس وجود کی طرف ماہیت منسوب ہوتی ہے اس پر ماہیت کے مقدم ہونے کی کوئی وجہ باقی نہ رہی، نہ علم الٰہی کے رو سے اس لئے کہ وہاں بھی اعیان ثابتہ ظاہر ہے حق تعالیٰ کے اس وجود کے تابع ہیں، جس کا علم بجنسہ اشیاء کے وجودوں کا تو اجمالی علم ہے، اور ان اشیاء کی ماہیتوں کا بھی تفصیلی علم ہے یعنے اللہ تعالیٰ ان اشیاء کی ماہیتوں کو اس طرح جانتے ہیں کہ وہ وجود حق سے جدا اور علیحدہ ہیں، اور اس کی وجہ یہ ہے کہ علۃ تامہ کا علم معلولات کے علم کو مستلزم ہے، جس کی دلیل انشاء اللہ تعالیٰ عنقریب گوش گزار کی جائے گی، رہا ماہیتوں کا خارج میں وجود سے مقدم نہ ہونے کی وجہ، سو وہ اس لئے بدیہی ہے کہ حق تعالیٰ سے جو چیز بالذات فائض ہوتی ہے، اور جو بالذات مجعول و مخلوق ہوتی ہے جیساکہ معلوم ہوچکا وہ صرف وجود ہی کے مختلف مراتب اور پیرائے ہیں اور ماہیتوں کا فیضان اور ان کا جعل و خلق بالعرض ہوتا ہے پس ثابت ہوا کہ وہی بات سچ ہے جو ارباب معرفت کی زبانوں پر جاری ہے، یعنی صوفیہ جو کہتے ہیں کہ اعیان کا موجود ہونا، وجودی فیض کو قبول کرنا" امر واجبی کو سنناسن کر دائرۂ وجود میں داخل ہونا ہے، اس کا مطلب یہ ہے کہ وجود کے نور سے اعیان کا ظہور ہوتا ہے نہ کہ اس نور سے اعیان متصف ہوتے ہیں، مسلسل یہ بات بار بار گذر چکی ہے۔

رہا یہ مسئلہ کہ قرآن مجید میں انسان سے شیئیت (یعنی شے ہونے) کی جو نفی آیت

ھل اتی علی الانسان حین من الدھر　کیا انسان پر وہ وقت نہیں آیا ہے، جب وہ

لم یکن شیئاً مذکورا　کوئی ایسی شے نہ تھا جس کا ذکر کیا جائے۔

میں کی گئی ہے، تو اس سے وجود والی شیئیت مراد ہے، یعنے اس وجود کی شیئیت جو اپنے ذاتی امتیاز اور خصوصیت کی وجہ سے اختصاص یافتہ ہوتا ہے اس شیئیت کی نفی مقصود ہے، کیونکہ اگر یہ مراد نہ لی جائے (تو پھر آیت "کن" کا جو مفاد ہے)، اور اس آیت میں تناقض پیدا ہوگا اسی طرح

کان اللہ ولم یکن معہ شیٔ　خدا تھا اور اس کے ساتھ کچھ نہ تھا۔

یہ جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا قول ہے، اس میں بھی جس "شیئیت" کی نفی کی گئی ہے وہ یہی ہے بہر حال یہ سب کو معلوم ہے کہ ارباب معرفت کے نزدیک امکانی ماہیتوں کے لئے کسی مرتبے میں بھی ہو "صرف ثبوتی شیئیت ثابت ہے" اور وجودی شیئیت سے ان کو کوئی سروکار نہیں ہے، مشہور عارف باللہ اور خاصان حق کے شیخ حضرت ابو القاسم جنید بغدادی رحمۃ اللہ علیہ نے جب "کان اللہ ولم یکن معہ شیٔ" کی حدیث سنی، تو فرمایا۔

الآن کما کان　اور اب بھی وہی ہے جو پہلے تھا (یعنے نہ پہلے خدا کے ساتھ کچھ تھا اور نہ اب کچھ ہے)

شیخ علاء الدولہ سمنانی اپنے رسالۂ فوائد العقائد میں اہل اللہ کا ذکر کرتے ہوئے فرماتے ہیں۔

یہی وہ لوگ ہیں جو حلول اور اتحاد کے شبہے کے بغیر وحدت کے مقام تک پہنچے اور انھی لوگوں کو اپنے رب کے جمال کا مشاہدہ اس رنگ میں میسر آیا کہ "وہ تھا اور اس کے ساتھ کچھ نہ تھا" اور اب بھی وہ یہی جانتے ہیں "وہ اسی طرح ہے جس طرح تھا"

شیخ اسی رسالے میں خود اپنے متعلق یہ بیان کرتے ہیں۔

اس نے دیکھنے میں نے) ہر چیز کو وجہ اللہ کے سوا ھالک پایا اور اس نے معائنہ کیا کل من علیھا فان کا یعنے زمین پر جو کچھ ہے سب فانی ہے اور یہ مشاہدہ ایسا ہے جس میں نہ شک کی گنجائش ہے اور نہ اٹکل اور تخمینے سے ایک رائے قائم کی گئی ہے۔"

جب یہ مقدمات ذہن نشین ہو چکے تو اب ہم کہتے ہیں کہ ماہیتیں اور اعیان ثابتہ اگرچہ سرے سے نہ اس وقت موجود تھے، بلکہ عین الجمع کے مرتبے میں سب نابود اور مستہلک تھے، اور نہ وجودوں کی تفصیل وظہور کے بعد وہ اب موجود ہیں لیکن خود یہ اپنی ذاتوں کی حیثیت جب ان کی اس طرح عقل تحلیل کرے کہ وجود سے ان کو جدا کرے اور ان پر خود ان کی اپنی ذات کی حیثیت سے نظر کی جائے، تو اس حیثیت سے یہ بہت سے احکام اور امکان اور تمام عیوب ونقائص، اور وہ ساری برائیاں جو ان کی ذاتوں کو لازم ہیں، ان سب کی یہ منشاء ہوتے ہیں، اور ان تمام آفات وشرور کے مرجع ہیں جو ان کو بغیر جعل جاعل وفعل فاعل کے لازم ہوتے ہیں، اس اعتبار سے یہی ماہیتیں اور یہی اعیان، حق تعالیٰ کی طرف عیوب ونقائص کے انتساب میں ڈھال بن جاتے ہیں اور انھی کے ذریعے سے ذات حق کا ان عیوب کے انتساب سے بچاؤ ہو جاتا ہے،

پس معلوم ہو کہ اعیان اور ماہیتوں کا بالکل سرے سے اعتبار نہ کرنا، یہ گمراہی اور حیرت وسرگشتگی الحاد وبے دینی کا منشا، اور شریعت وحکمت کے ابطال کا ذریعہ بن جائے گا کیونکہ ماہیتوں ہی کی شیئیت سے اور ان کے لوازم کو خود انھی کی طرف منسوب کرنے کی وجہ سے بے شمار مشکلات سے نجات ملتی ہے، جن میں سے ایک مشکل یہ بھی ہے کہ عالم میں شرور اور برائیاں کیوں ہیں؟ یا بعض بندوں سے معاصی اور گناہ کیوں صادر ہوتے ہیں، اس کا یہی جواب ہو سکتا ہے کہ یہ سارا قصور ان اشیا کے اعیان اور ان کے جوہر ذات کی خرابی استعداد کا نتیجہ ہے، اور تقدیر کا "راز"، اسی مقام پر کھلتا ہے،

اگرچہ ارباب توحید کے بعض محققوں کا یہ خیال ہے کہ ماہیات واعیان کی شیئیت بھی حق تعالیٰ کی شانوں میں سے ایک شان ہے، یعنی ذات حق کی باطن ہونے کی حیثیت سے جو شانیں ہیں اور اپنے تجلیات کی صورتوں کا علم جو خدا کو ان تجلیات کے ظہور سے پیشتر ہے، تجلیات کی صورتوں کا بھی علم جو بجنسہ عین ذات حق ہے، یہ اعیان ثابتہ اور ممکن ماہیتوں کی شیئیت ہے، لیکن سچ یہ ہے کہ یہی وہ مسئلہ ہے جس نے کمزور دل ودماغ والوں کو سخت پریشان وحیران کر رکھا ہے

علما میں ایسے کم لوگ ہیں، جن کے لیئے تقدیر کا یہ راز ضرر رساں بربادی اور خسارے کا سبب نہ بن گیا ہو، اور ان کے لئے یہ گمراہ کن فتنہ نہ ثابت ہوا ہو، ان میں کم ہیں جو اپنے پختہ اور راسخ علم اور سلوک کی قوت عقل کے ثبات و صحت، کی وجہ سے حق کی راہوں اور صراط مستقیم سے ان کے قدم نہ پھسلے قونوی نے اپنی اس عبارت میں اسی کی طرف اشارہ کیا ہے،

حق کی شانیں، اور اس کے شئون اگرچہ اس کی اسی ذات کے احکام ہیں سے ہیں جو اس کی وحدت و یکتائی میں پوشیدہ ہے لیکن پھر بھی یہاں ایک فرق ہے، جسے وہی سمجھ سکتے ہیں جو کمال کے انتہائی درجے پر ہیں، یہاں ایسے ایسے دریا ہیں جن کا کوئی کنارہ نہیں اور ان سے نکلنے کی راہ انھی کو میسر آتی ہے، جنھیں اللہ تعالی چاہے،

قونوی ہی فرماتے ہیں۔

اشیاء کے لیئے بھی ظہور مطلق ہے، لیکن ان پر ظہور کا حکم کیا جاتا ہے اور وجود کے لیئے بھی ظہور مطلق ہے لیکن وجود پر اس ظہور کا حکم نہیں کیا جاتا بلکہ یہ ظہور عین وجود ہے، حکمی ظہور (جو اشیاء کا ہے) اس کا تعین تو اس تمیز سے ہوتا ہے جس کا مشاہدہ کیا جارہا ہے، اور وجودی ظہور کا تعین جو وجود مطلق کے اعتبار سے ہر اس مرتبے میں ہوتا ہے جس پر علم الٰہی محیط ہے، یعنے جتنے ظاہر ہونے والے مرتبوں کا حق تعالی کو علم ہے وجود کے ان تمام مرتبوں میں سے ہر مرتبے کا تعین ایک پہلو کے لحاظ سے دوسرے مرتبے کے تعین سے مختلف ہوتا ہے، اور ہر مرتبے کا حکم بھی دوسرے رتبے کے حکم سے مختلف ہوتا ہے، کیونکہ ظاہر ہے کہ ان دونوں ظہوروں میں جو اشتراک کی وجہ ہے یہ وجہ یقیناً اس وجہ کی مغائر ہے، جس کی وجہ سے باہم ان میں ایک دوسرے سے ممتاز ہوئے ہیں، پس کسی شے کا جو حصہ کسی ایسی چیز کو ثابت ہو جو کسی دوسری شے میں ہو یعنے "الثابت شئی فی شئی من شئی" ہو اور یہ ثبوت کسی شرط یا شرائط کے ساتھ مشروط ہو، یا اسی طرح جب کسی شے کے کسی حصے کی نفی کسی ایسی چیز سے کی جائے جو

کسی دوسری شے میں ہو، اور نفی شرط یا شرط سے مشروط ہو، تو ظاہر ہے کہ ایسی صورت میں یہ اثبات اور نفی شرط یا عدم مشروط کی صورت میں نہیں ہو سکتی، خواہ یہ شرط مرتبہ ہو یا حال ہو، یا مکان ہو یا زمان ہو یا اس کے سوا کچھ اور ہو، (اس کی مثال یہ ہے کہ مثلاً نباتات کے لئے نشو ونما کی ایک خاص مقدار ثابت کی جاتی ہے مگر بایں شرط کہ وہ ایسے مکان میں ہو کہ آفتاب کی روشنی اس پر پڑتی ہو یا ایسے زمانے میں ہو، جو مثلاً اس کے اگنے کا موسم ہے، تو ظاہر ہے کہ بصورت عدم مکان مخصوص یا زمان مخصوص نشو ونما کی وہ مقدار جو اس درخت کے لئے مقرر ہے حاصل نہ ہو گی۔

بہر حال مراتب واحوال اور اسی قسم کے امور کی وجہ سے وجود کے ہر تعین، اور مراتب وجود میں سے ہر معین مرتبے کے لئے جو مختلف احکام ہیں تفصیلی طور پر ان کی کوئی حد ونہایت نہیں ہے اگرچہ اصول (امہات) ان کے محدود ہیں"۔

فصل اس فصل میں بھی پھر ایک مستقل بحث اسی مسئلے پر کی جائے گی کہ وجود کی طبیعت کو شرور وآفات کس طرح لاحق ہوئے اور بتایا جائے گا کہ باوجود اس کے وجود کی جو اپنی ذاتی خیریت ہے، وہ بہر حال محفوظ بھی رہتی ہے، اور دونوں باتوں میں کسی قسم کی کوئی منافات نہیں ہے"

میری گزشتہ بالا تقریروں سے تم نے اچھی طرح سمجھ لیا ہو گا، کہ وہ ماہیتیں جو اپنے مفہوم اپنی شیئیت اپنے لوازم کے اعتبار سے باہم مختلف اور ایک دوسرے کی متبائن ہیں، انھی ماہیتوں میں سے کسی ماہیت پر جب حق تعالیٰ جو احدی الذات ہے تجلی فرماتا ہے، اور باطل پر اس طرح حق ظاہر ہوتا ہے تو ماہیت اس کے بعد حق تعالیٰ کے وجود سے موجود ہو جاتی ہے، یا یوں کہو، کہ ماہیت بھی حق تعالیٰ کی وجہ سے واجب ہو جاتی ہے اور اس کا تحقق حق تعالیٰ کی حقیقت سے متحقق ہو جاتا ہے" اور ہر ایک ماہیت سے اس کی خاص حیثیت کے اعتبار سے وجود حق ظاہر ہوتا ہے، اور ہر ایک کے رنگ سے وجود حق رنگین ہوتا ہے، اور تعینات کے تمام مراتب کے ہر مرتبے

ہیں وجود خاص خاص صفت سے موصوف ہوتا ہے) اور تم یہ بھی جان چکے ہو، کہ یہ ذاتی صفات و نعوت جن کا نام حکیموں کی اصطلاح میں ماہیت ہے اور ارباب معرفت انھیں، کی تعبیر اعیان سے کرتے ہیں، یہ خاص خاص وجودوں سے ذہن میں تو مقدم ہیں، اور خارج میں انھی وجودوں کی وہ تابع ہیں اس لئے کہ جو مخلوق و مجعول ہے وہ وجود ہے ماہیت نہیں، پس معلوم ہوا کہ ماہیتوں میں جو باہمی اختلاف ہے، وہ تو خود ان کی اپنی ذات کا اقتضا ہے، اور وجودوں میں جو اختلاف باہمی ہے وہ صرف شدت و ضعف، تقدم و تاخر اور پر ہونے نیچے ہونے کی وجہ سے ہے، الغرض اپنی حقیقی وحدت ذاتی کے ساتھ وجود ہر شے میں ظاہر ہوتا ہے، جیسے پانی مختلف مقامات میں ظاہر ہوتا ہے پھر کہیں شیریں گوارا ہوتا ہے اور کہیں کھارا تلخ، یا آفتاب کی ان کرنوں کا حال ہے، جو مختلف رنگین شیشوں کے رنگ سے رنگین ہوں، حالانکہ ان کرنوں کی خود اپنی ذات تمام رنگوں سے پاک ہے شیخ صدر الدین قونوی اپنے ایک رسالے میں چند حدیثوں کی شرح کرتے ہوئے فرماتے ہیں۔

جو کچھ کہ حق تعالیٰ کی ذات میں خود اس کی اپنی ذات کے اعتبار سے ہے، وہ ہر قسم کے مختلف تقییدی صفات سے پاک ہے، اس کی ذات انتہائی لطافت اور پاکیزگی کی حالت میں ہے، اور جب ایسا ہے، تو پھر حق تعالیٰ کا ظہور اور تعین ہر متعین اور ہر مرتبہ اور ہر عالم میں بجز اس کے اور کس طرح ہو سکتا ہے کہ اسے متعین امور کی استعداد و قابلیت کا نتیجہ قرار دیا جائے، اور اسے ہر اس مرتبے کا اقتضا ٹھیرایا جائے جس نے اس کے تعین اور ظہور کو چاہا۔"

پس معلوم ہوا کہ مظاہر اور تجلیات کی طرف جتنے خاص افعال و خاص صفات منسوب کئے جاتے ہیں، یہ افعال و صفات ان مظاہر و تجلیات کو ایک حیثیت سے ثابت بھی ہیں، اور ایک حیثیت سے ان سے منفی و مسلوب بھی ہیں، اس لئے کہ ہر خاص موجود میں ایک جہت تو اس کی ذات اور ماہیت کی ہے اور دوسری جہت وجود اور ظہور کی ہے حق تعالیٰ کا کام بجز اس کے اور کچھ نہیں ہے کہ ماہیتوں پر وجود کا افاضہ فرمائے، اور اسی لئے کہ اشیاء پر وہی خیر کا افاضہ فرماتا ہے اس کا

حمد اور شکر کیا جاتا ہے، اور جب ہر ممکن کے متعلق معلوم ہوا کہ اس میں دو جہت کا ہونا لابدی ہے، ایک ماہیت کی جہت دوسری وجود کی نیز یہ کہ ہر ممکن میں دو حیثیتیں ہوتی ہیں ایک امکان ذاتی کی اور دوسری وجوب غیری کی، اور یہ بھی معلوم ہو چکا کہ ممکن کی طرف جو چیزیں منسوب کی جاتی ہیں، یا جن چیزوں کی اس سے نفی کی جاتی ہے، الغرض اس قسم کی ہر بات ممکن میں کسی ایک جہت اور پہلو کے رو سے ثابت ہوتی ہے اسی طرح یہ بھی معلوم ہو چکا ہے کہ اشیاء کے اتفاق اور اسکی خیریت کی جہت وجود ہے، اور اختلاف و شریت کی وجہ ماہیتیں ہیں، ان امور کے بعد اب تم نے جان لیا ہو گا کہ کلام اللہ یا پیغمبروں کے کلام میں تشبیہ اور تنزیہ کے جو دو پہلو پائے جاتے ہیں ان کا مرجع یہی دو جہتیں ہیں۔ اور دونوں قسم (یعنے تشبیہی و تنزیہی کلاموں) کو اس کے ظاہر پر اس طرح محمول کیا جاتا ہے کہ اس سے نہ تناقض لازم آتا ہے، نہ تاویل کی ضرورت ہوتی ہے، یعنے ایجاد، افاضہ فعلیت تکمیل تحصل بقا، لطف رحمت یہ تو اللہ تعالی اور اس کی قدرت کا پہلو ہے، اور قابلیت قصور خلل فتور ہلاکت تجدد زوال قہر غضب، یہ خلق اللہ اور ان کی استطاعت کی طرف منسوب ہو گا فارسی میں اسی کو ادا کیا گیا ہے ؎

ازاں جانب بود ایجاد و تکمیل ✿ وزیں جانب بود ہر لحظہ تبدیل

باقی قبول کرنے والوں، اور امکانی حقیقتوں، و ماہیتوں، میں، خود تفاوت کا ہونا، سو یہ کچھ تو خود ان کی اپنی ذاتوں کا بھی اقتضاد ہے، ایک وجہ تو اس کی یہ ہے اور ایک وجہ اس کی فیض اقدس کی طرف راجع ہوتی ہے جس کا دوسرا نام قضائے الہی ہے، بہترین نظام اور مناسب ترین ترتیب کے ساتھ اشیاء کا جو ثبوت علم الہی میں اس طور پر ہے، کہ وہ حق تعالی کے اسماء وصفات کے تابع ہیں، علم الہی میں اشیاء کے اسی ثبوت کو قضائے الہی کہتے ہیں، اور حق تعالی کی جانب سے ماہیتوں پر ان کے مخصوص اوقات اور ان کی خاص صلاحیتوں کی بنیاد پر وجود کا جو افاضہ ہوتا ہے، اس کا نام "فیض مقدس" ہے، اور یہی بجنسہ خارجی تقدیر ہے، کیونکہ تقدیر تو اللہ تعالی کے علم کی تابع ہے، اور حق تعالی کی ذات سے وجوداً دونوں جدا نہیں ہو سکتے، لیکن اشیاء کا حدوث اور ان کی نوزائیدگی ان کا تجدد، نو بہ نو پیدا ہونا، ایک کے آنے کے بعد دوسرے کا غائب ہونا، اشیاء کی جو یہ حالتیں ہیں پھر حق تعالی کی ذات کے ساتھ

ان کا خارجی وعلمی اعتبار سے وجود اًجدا نہ ہونا کیا ان دونوں میں منافات نہیں ہے؟ بظاہر یہی معلوم ہوتا ہے لیکن انشاء اللہ تعالیٰ جب زمان دہر سرمد کی حقیقت تم پر واضح ہوگی، اور تم کو یہ بتایا جائے گا کہ خالق کل کی طرف ان چیزوں کی نسبت ایسے مقدس طریقے سے ہے، کہ اس سے نہ حق تعالیٰ کی ذات میں، نہ صفات میں تغیر لازم آتا ہے اور نہ افعال اس حیثیت سے کہ وہ حق تعالیٰ کے افعال ہیں، ان میں کسی قسم کا تجدد راہ پاتا ہے، اس وقت تم کو خود معلوم ہو جائے گا کہ اس میں کوئی تناقض اور منافات نہیں ہے، زمانی چیزوں، اور مکانی امور کو حق تعالیٰ کس مقدس طریقے سے محیط ہیں، جب تم کو اس کی تفصیل سنائی جائے گی تو اس وقت تم سمجھو گے کہ اپنے فرشتوں اور پیغمبروں سے حق تعالیٰ کی گفتگو کی کیا نوعیت ہے لیکن اس طریقے پر اس کی شرح نہیں کی جائے گی، جیسا کہ اشاعرہ کہتے ہیں۔

خلاصہ یہ ہے کہ ممکنات کے وجودوں میں جو نقائص اور برائیاں محسوس ہوتی ہیں، ان سب کا مرجع خود ان کے محل اور وہ چیزیں ہیں، جنھوں نے ان کو قبول کیا، وجود بحیثیت وجود کے ان سے قطعاً پاک ہے، اسی سے ثنویہ (یعنے جو دو واجب اہرمن ویزدان کے قائل ہیں) ان کا شبہہ بھی مندفع ہوگیا، اور قرآن کریم کی جو دو آیتوں میں بہ ظاہر تناقض معلوم ہوتا ہے وہ بھی مرتفع ہوگیا۔ یعنے ایک تو آیت۔

ما اصابك من حسنة فمن الله وما اصابك من سيئة فمن نفسك	تجھے جو بھلائی پہنچتی ہے وہ تو اللہ کی طرف سے ہے اور جو برائی تجھے پہنچتی ہے وہ خود تیری اپنی ذات سے پہنچتی ہے،

دوسری آیت۔

قل كل من عند الله	کہدو کہ (بھلائی برائی) سب اللہ ہی کے پاس سے ہے۔

مسئلے کی لطافت ہی کا نتیجہ ہے، کہ اسی آیت کے پاس ہی حق تعالیٰ نے فرمایا۔

فما لهؤلاء القوم لا يكادون يفقهون حديثا	پھر ان لوگوں کو کیا ہوگیا ہے کہ بات سمجھنے کے قریب ہی نہیں آتے۔

وجہ اس کی یہ ہے کہ اپنی گہرائی، اور دقت کی وجہ سے "علت ومعلول" کا مسئلہ

عام لوگوں کے لئے سخت دشوار ہے اس لئے کہ معلولوں کا وجود عقل کے چہروں پر پردہ بن جاتا ہے، اور اس راہ میں تباہ ہوئے جو بھی تباہ ہوئے علماء اس کی تشریح میں حیران ہیں، پھر بعض ہیں جو اسباب کو ثابت کرتے ہیں، بعض نفی کرتے ہیں، اسی وجہ سے کہا جاتا ہے، کہ لوگ اس مسئلے کے متعلق دو گروہوں میں منقسم ہیں، ایک حیرانوں کی جماعت ہے، دوسرے جاہلوں کی۔

اس مرض عویص، اور اس لغزش بے پناہ سے بچ کر نکلنے والے موحدین کی وہی جماعت ہے، جس کی توحید اور اسباب کے دید میں منافات نہ ہو، اس مقام کے تحقیق کا خلاصہ یہی ہے جیسا کہ گزرا یعنے ہر شے میں دو پہلو ہے، ایک رخ اشیاء کا سبب الاسباب و رب الارباب کی طرف ہے، یہی تعلق ہے جس کے ذریعے سے چیزیں حق تعالیٰ کی تسبیح پڑھتی ہیں، تنزیہ کرتی ہیں اس کے حمد و ستائش کا گیت گاتی ہیں، اور اسباب میں تاثیر کا جو مشاہدہ ہوتا ہے، یہ اسمائے حسنیٰ میں سے کسی اسم کا نتیجہ ہوتا ہے، جس کا یہ سبب مظہر ہوتا ہے، اور ذکر کرنے کے جس مرتبے میں وہ ہوتا ہے اسی مرتبے کے حساب سے وہ تسبیح و تحمید کرتا ہے، رہی خود اس کی اپنی ذات تو اس کو تسبیح سے کیا تعلق، وہ تو بجائے خود فاسد ہے، الغرض حقائق کے اختلاف کا مرجع دراصل اسماء کا اختلاف ہے لیکن شرور اور نقائص، تو ان کا مرجع قبول کرنے والوں کی خصوصیات اور ان کی استعدادیں و صلاحیتیں ہیں وجود کی حقیقت کا جب نزول ہوا تو نزول کے آخری منزلوں اور درجوں میں، جو کشمکش پیدا ہوئی انھی سے یہ مختلف استعداد اور صلاحیت کا ظہور ہوا، تمام سچے مذاہب کی زبانیں اس کی متفقہ شہادت ادا کر رہی ہیں کہ ہر کمال، خیر، وسلامتی، کا انتساب حق تعالیٰ کی طرف ہوتا ہے اور ہر قسم کی برائی آفت، نقص قصور، کا مرجع خلق ہے، خواہ کسی اعتبار سے بھی اس کو مرجع قرار دیا جائے، حضرت خلیل علیہ السلام سے نقل فرماتے ہوئے جیسا کہ قرآن مجید میں حق تعالیٰ کا ارشاد ہے،

وإذا مرضت فهو يشفين۔ | میں جب بیمار پڑتا ہوں، تو وہ اچھا کرتا ہے۔

دیکھو! خلیل علیہ السلام بیماری کو اپنی ذات کی طرف منسوب فرماتے ہیں اور شفا کو اپنے رب کی طرف قرآن کی آیت (حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی دعا)

ان تعذبهم فانهم عبادك وان تغفرلهم فانك انت العزيز الحكيم	(اے اللہ، اگر تو انھیں (تثلیث ماننے والوں کو) سزا دے گا، تو یہ تیرے بندے ہیں اور اگر انھیں بخشدے گا تو تو غالب اور حکمت والا ہے،

اس میں ادھر اشارہ فرمایا گیا ہے کہ بدبخت جاہل نفوس کو جو عذاب ہوگا وہ حق کی طرف سے بطور انتقام کے نہیں ہوگا بلکہ اس لئے ہوگا کہ سزا ان اعمال وافعال کا نتیجہ ہے، اور عذاب ان کے ردی اخلاق کے لوازم میں ہے، گویا وہ خود ہی اپنی اس آگ کے ایندھن کا لادنے والا ہے، جو آخرت میں اس کے سامنے آئے گی، ٹھیک جس طرح شدت حرص کسی کھانے کی آدمی کو کسی سخت مرض میں مبتلا کردے۔ اور یہ کہ مغفرت حق تعالیٰ کی خوشنودی، وجود اول کے جود وکرم کے لوازم میں سے ہے اشیا پر وجود کا افاضہ یہ ان کے قبول کرنے والوں کے امکان واستعداد کے مطابق ہوتا ہے، جیسا کہ ہمارے سردار سیدنا محمد صلی اللہ علیہ وسلم اپنی دعا میں فرماتے۔

الخير كله بيديك والشر ليس اليك	سارا خیر تیرے دونوں ہاتھوں میں، برائی کی نسبت تیری طرف نہیں ہے۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے دوسری حدیث مروی ہے۔

من وجد خيراً فليحمد الله ومن وجد غير ذالك فلا يلومن الا نفسه	جو کوئی بھلائی پائے تو چاہئے اللہ کی ستائش کرے اور جو اس کے سوا پائے، تو نہ ملامت کرے مگر خود اپنے آپ کو

پس واضح ہوا کہ حق تعالیٰ کے لئے وجود کا افاضہ، ماہیات کو عدم سے نکال کر بود و وجود کے دائرے میں داخل کرنا، قوت سے فعل کی طرف، پوشیدگی سے ظہور کی طرف ان کو لانا، بس انھی امور کی حمد انھی کاموں کی ستائش اس کی ذات کی طرف عائد ہوتی ہے،

والله الهادی الی سواء السبیل	اور اللہ ہی سیدھی راہ کی رہنمائی فرمانے والا ہے۔

فصل

ممکنات حق کے ظہور و نمود کے آئینے ہیں اور آلہ کی وہ تجلی گاہیں ہیں، اس فصل میں اسی تجلی اور ظہور کی کیفیت بیان کی جائے گی، یہ بات پہلے بھی بیان کی جاچکی ہے کہ ممکنات اور تمام ماہیتیں جو حق

کے آئینے ہیں، اور حقیقت مقدسہ کی تجلی انہی کے ذریعے سے ہوتی ہے، اسی کے ساتھ ایک واقعہ یہ بھی ہے کہ ہر آئینے کی بحیثیت آئینہ ہونے کی یہ خاصیت ہے کہ جس چیز کی اس آئینے میں تجلی ہو، اس کی صورت کی وہ نقل اتارے، اور اس کی حکایت کرے، مگر محسوسات چونکہ کثرت سے چھلکوں پر مشتمل ہوتے ہیں، نقص و امکان کے چند در چند پہلوؤں کے تہوں میں وہ دبے ہوئے ہیں، اس لئے حق اول کی پوری نقل اور حکایت کے پیش کرنے سے وہ قاصر ہوتے ہیں، اور جو کچھ بھی وجود حق کی ان سے نمائش و حکایت ہوتی ہے، ان کو وجود حق سے بہت دور کا تعلق ہوتا ہے، جیسا کہ اپنی کتاب "اثولوجیا" میں مشائیوں کے استاد معلم اول ارسطو طالیس رقمطراز ہے، یہ یاد رکھنا چاہئے کہ مسئلہ "ربوبیت" کی تفصیل میں یہ مشہور کتاب ہے، بہر حال اس کا بیان یہ ہے کہ اشیا پر حق کی صرف ایک ہی تجلی اور ممکنات میں صرف اس کا ایک ہی ظہور ہے، اشیاء میں اس کا جو ظہور ہے یہی ظہور بجنسہ اس کا وہ دوسرا ظہور ہے، جو خود اپنے ہی ذات پر افعال کے مرتبے میں ہوا ہے، کیونکہ حق سبحانہ وتعالیٰ نے اپنے انتہائی کمال اور پورے تام ہونے کی وجہ سے اپنی ذات سے خود اپنی ذات کے لئے فیضل فرمایا، اور اس کے وجود میں ایک توج اور فیضان کا ظہور ہوا گویا وہ اس لئے چھلک پڑا کہ کامل و تام ہونے سے بھی زیادہ اس کی ذات کی حیثیت تھی اور وجود حق کا خود اپنی ذات سے جو یہ دوسرا و ثانوی ظہور ہوا، ناممکن ہے کہ یہ ظہور ظہور اول ہو کیونکہ دو مماثل چیزوں کا اکھٹا ہونا بھی محال ہے اور یہ ممنوع ہے کہ تابع متبوع کے درجے تک پہنچ جائے، یعنے وجودی کمال اور نوریت میں جو دو چیزیں باہم تابع و متبوع کا تعلق رکھتی ہوں، ان میں یہ ناممکن ہے کہ تابع متبوع کے درجے پر قبضہ کرلے، پس معلوم ہوا کہ یہ ثانوی ظہور دراصل ان اسماء و صفات کے تکثر کا نتیجہ ہے جو علم اجمالی بسیط مقدس میں ایک دوسرے سے ممتاز ہیں، اسی ثانوی ظہور کی تعبیر مختلف جماعتوں میں مختلف الفاظ سے کی جاتی ہے، مثلاً واجبی وجود کا نزول کوئی اس کو کہتا ہے کوئی اس ظہور کا نام افاضہ رکھتا ہے، کوئی "نفس رحمانیہ" کے نام سے موسوم کرتا ہے، بعضوں کی زبان میں اس کا نام علیت و تاثیر ہی ہے اہل ذوق اس کی تعبیر "محبت افعالی" سے کرتے ہیں، "غیر پر تجلی فرمانا" بعضوں کی یہ بھی تعبیر ہے،

الغرض ذات احدی، اور حقیقت واجبی کا ماہیتوں کے ہر ہر آئینے میں ظہور خود اپنی ذات کی بنیاد پر ہوا ہے نہ کہ ان ماہیتوں کی بنیاد پر، یہ مختلف قسم کی تجلیاں اور رنگارنگ کے ظہور کی نمائش ہوئی ہے، جیسا کہ بعضوں کو وہم ہوا ہے لیکن باوجود اس کے حق تعالیٰ کی وحدت صادقہ، اور احدیت حقہ میں اس سے کوئی رخنہ پیدا نہیں ہوتا، اس کی ذات اس قسم کی رخنہ اندازیوں سے پاک ہے، شیخ اکبر محی الدین بن العربی، اپنی کتاب فتوحات مکیہ (۶۳) باب میں ارقام فرماتے ہیں۔

آدمی آئینے میں جب اپنی صورت دیکھتا ہے تو قطعاً جانتا ہے کہ ایک حیثیت سے وہ اپنی ہی صورت دیکھ رہا ہے اور یہ بھی جانتا ہے کہ ایک حیثیت سے وہ اپنی صورت نہیں دیکھ رہا ہے، یعنی آئینے کے چھوٹے بڑے ہونے کی وجہ سے دیکھتا ہے کہ آئینے والی صورت بھی چھوٹی بڑی ہوتی رہتی ہے لیکن باایں ہمہ میں اپنی صورت نہیں دیکھ رہا ہوں" اس کے انکار پر بھی قادر نہیں ہے، حالانکہ جانتا ہے کہ آئینے میں اس کی صورت نہیں ہے، اور نہ اس کی صورت آئینے اور اس کے درمیان جو فاصلہ ہے اس میں پائی جاتی ہے، الغرض "اس نے اپنی صورت دیکھی" اس نے اپنی صورت نہیں دیکھی" ان دونوں باتوں میں نہ وہ سچا ہے اور نہ جھوٹا ہے، سوال ہوتا ہے کہ یہ صورت جو آئینے میں معلوم ہو رہی ہے خود کیا ہے! کہاں ہے! اور آخر اس کا قصہ کیا ہے!

واقعہ یہ ہے کہ وہ "نہیں ہے اور ہے بھی" یعنے منتفی بھی ہے اور ثابت بھی موجود بھی ہے اور معدوم بھی، معلوم بھی ہے اور مجہول بھی اپنے بندوں کے لئے حق تعالیٰ نے یہ ایک مثال قائم فرمائی ہے، تاکہ آدمی یہ سمجھے کہ جب وہ اس عالم کی ایک چیز کو جان نہیں سکتا، اور اس کی حقیقت تک پہنچنے سے عاجز ہے، تو پھر جو اس کا خالق ہے، اس کے علم اور معرفت میں زیادہ عاجز اور زیادہ جاہل زیادہ حیران ہونے کا وہ مستحق ہے"

میں کہتا ہوں کہ شیخ رحمۃ اللہ علیہ کی غرض یہ ہے کہ حق تعالیٰ کے تجلیات (آئینے والی صورت) کی اس حقیقت سے بھی زیادہ لطیف و دقیق ہیں، جس کے متعلق عقول

حیران ہیں، اور انسان کی ادراکی قوت اس کے سمجھنے سے اس حد تک عاجز ہے کہ اسی میں شک واقع ہوگیا، کہ جس چیز کو ہم آئینے میں دیکھتے ہیں، خود اس کی کوئی واقعی حقیقت ہے بھی یا نہیں کیونکہ عقل نہ اس کے متعلق یہ فیصلہ کرسکتی ہے کہ وہ معدوم محض ہے، اس لئے کہ وہ لاشے (کچھ نہیں) تو ہے نہیں، جیسا کہ تم کو معلوم ہوچکا اور نہ وہ وجود صرف، خالص ہستی ہے، اس لئے کہ تم یہ بھی جان چکے ہو کہ آئینے کے مقابل والی صورت سے یہ آئینے والی صورت جدا بھی نہیں ہے اور نہ آئینے کی اس صورت کے متعلق یہ کہا جاتا ہے کہ وہ صرف ایک امکان ہے، تو گویا آئینہ اور جو صورت اس میں نمایاں وظاہر ہوتی ہے، ان کی پیدائش کی حکمت یہ بھی ہے، کہ بندوں کی سمجھ میں اس ذریعے سے یہ بات آجائے کہ اشیاء میں حق کا نور کس طرح ساری اور پھیلا ہوا ہے، اور ماہیتوں کے آئینوں پر حق کی تجلی کس طرح ہو رہی ہے، اور حق کا ظہور ہر شے میں حق ہی کے اقتضاء سے کس طرح ہو رہا ہے کیونکہ مسلسل بتاتا چلا آرہا ہوں کہ امکانی ماہیت کا وجود خود اس کی ماہیت نہیں ہے، اور نہ امکانی ماہیتوں کا وجود عین وجود واجب ہے اس لئے کہ ممکن کے وجود میں ظاہر ہے کہ نقص ہوتا ہے، کوتاہی ہوتی ہے، امکان کی صفت سے وہ موصوف ہوتا ہے، لیکن باوجود اس کے ممکن کا وجود واجب کے وجود سے بالکلیہ جدا بھی نہیں ہے اس لئے کہ ممکن اپنی یافت اور تحقق میں ظاہر ہے کہ غیر مستقل ہے جیسا کہ اس کی دلیل کا پہلے ذکر ہوچکا ہے،

نیز جس طرح یہ ثابت کیا جاچکا ہے کہ اشیاء پر حق تعالیٰ کی ایک ہی تجلی اور ایک ہی افاضہ ہے، ان میں جو تعدد و تکثر نظر آتا ہے، یہ ماہیتوں کے تعدد و اختلاف کا نتیجہ ہے اسی طرح یہ امر بھی پایۂ تحقیق کو پہنچ چکا ہے کہ ایک ہی مظہر کے اعتبار سے تجلی میں تکرار نہیں ہوسکتی، اور اسی سے یہ بات بھی مستفاد ہوتی ہے، کہ کسی حقیقت کا کامل اور پورا علم صرف اس حقیقت کے حضور ہی سے حاصل ہوسکتا ہے، یعنی اس حقیقت کی کوئی شبیہ و شبح اس حقیقت کے علم کا ذریعہ نہیں بن سکتا، کیونکہ شبح و عکس یا شبیہ کا ظہور خود بجنسہ اس حقیقت کا ظہور نہیں ہے، ورنہ پھر وہی تکرار کا الزام عائد ہوگا، حالانکہ ارباب معرفت اس تکرار کے منکر ہیں، یہیں سے ارباب بصیرت پر ایک نکتہ بھی واضح ہوسکتا ہے مطلب یہ ہے کہ اشیاء کے حقائق کا ادراک انسانی نفوس کو جو اس وقت ہوتا ہے، جب اپنے

تجرد کے بعد ان کا مبدء فیاض سے اتصال ہو جاتا ہے، تو نفوس کے اس ادراک کی نوعیت میں حکما مختلف ہیں یعنے یہ ادراک آیا بطور ترشح اور ریزش کے ہوتا ہے یا عکس کے ذریعے سے اس کا حصول ہوتا ہے، عکس کا مطلب یہ ہے، کہ اشیاء کی صورتوں کا افاضہ نفوس پر ہوتا ہے، یا مبدء فعال کی ذات ہی میں نفوس ان کا مشاہدہ کرتے ہیں، ہر مسلک کی تائید میں دلائل پیش کئے جاتے ہیں، جو اہل فن کی کتابوں میں مذکور ہیں، لیکن تحقیق کے بعد جو لوگ عارف و بصیر ہیں ان کو یہ معلوم ہوا ہے کہ نہ یہ مسلک صحیح ہے اور نہ وہ، بلکہ واقعہ یہ ہے، کہ مبدء فعال (حق تعالی) کے ساتھ جن نفوس کو اتصال تام نصیب ہوتا ہے، اس کا سبب ان نفوس کا اپنی ذات سے فنا ہو کر اور اپنی انیت و ہستی کے پہاڑ کو ڈھا کر حق کے ساتھ باقی ہونا، اور اس کی ذات کے مشاہدے میں مستغرق ہوتا ہے، اس حال کے بعد ایسا آدمی اشیاء کو خارج میں اسی طرح دیکھتا ہے جس طرح وہ واقع میں ہیں، یہ نہیں ہوتا کہ اس کے بعد حقائق اسے اس کے خلاف نظر آتے ہیں جیسا کہ وہ واقع میں ہیں، ورنہ پھر وہی تجلی الٰہی میں تکرار لازم آنے گی ظاہر ہے کہ اس تکرار کا غلط ہونا ثابت ہو چکا ہے، اور ارباب معرفت نیز ان رواقی حکیموں نے اس کا انکار کیا ہے، جو قائل ہیں کہ اشیاء کا اعیان اور واقع میں وجود صرف یہ ہے کہ یہ اشیاء حق کے اشیائے معلومہ سے ہیں، بلکہ خود حق سے ہیں۔ الغرض ان اشیاء کا معلوم حق ہونا ہی ان کا خارج واعیان میں موجود ہونا ہے، اور ان اشیاء کے متعلق حق تعالی کے عالم ہونے کے یہ معنی ہیں کہ ان اشیا کا فیضان حق سے اس کے وجودی نور کے ذریعے سے ہوا، الحاصل، عالم قدس کے اتصال کی وجہ سے عارف کو حقائق کی صورتوں کا جو علم بھی ہوتا ہے، (تو یہ حقائق کی صورتوں کے ذریعے سے نہیں ہوتا) بلکہ خارج میں حقائق جس طرح واقع ہیں خود وہی عارف کے سامنے ہوتے ہیں، نہ کہ ان کی شبیہ، یا مثال، یہ حال تو ان ارباب کمال کا ہے، جنھیں حق کے ساتھ اتصال میسر ہوتا ہے، لیکن جو بیچارے ناقص اور زیر حجاب ہیں وہ اشیاء کے آئینے میں حق کو دیکھتے ہیں، اور جیسا اس کو دیکھتے ہیں ویسا ہی اسے خیال کرتے ہیں، پس یہ لوگ حق کو اپنی اعتقادی صورت کے ذریعے سے پہچانتے ہیں، پھر قیامت کے دن جب حق تعالی اس صورت کے ساتھ ظاہر ہو گا جو ان کی اعتقادی صورت کے غیر ہو گی، تو وہ اس کے حق ہونے کا انکار

کرے گا، اس سے پناہ مانگے گا لوگوں کے عقائد میں اختلافات جو پیدا ہوئے، اس کا منشاء یہی ہے، کہ وہ مختلف اشیاء میں حق کو دیکھتے ہیں اسی کی طرف حق تعالیٰ کے قول۔

انا عند ظن عبدی لی | میں اپنے بندے کے اس خیال کے پاس رہتا ہوں جو میرے متعلق وہ خیال کرتا ہے۔

میں اشارہ کیا گیا ہے، الغرض الٰہی تجلیات میں سے ہر شخص اسی تجلی کو قبول کرلیتا ہے جو اس کے مناسب حال ہوتی ہے، اور اس کی فطرت جس سے ابا کرتی ہے، اس کا وہ انکار کر بیٹھتا ہے، لیکن جو سالک کہ واصل بحق ہوچکا ہے وہ حق تعالیٰ کو تمام مخلوقات کی نسبتوں سے مجرد اور پاک کرکے مشاہدہ کرتا ہے، پھر اس کا ظرف چونکہ تنگ ہوتا ہے، اس میں مخلوقات کی گنجائش باقی نہیں رہتی، اس لئے جس طرح حق میں فانی ہونے سے پہلے مخلوقات کی وجہ سے وہ حق سے محروم و محجوب تھا اور اس کے ظرف وجود کے تنگ دامانی کا یہ لازمی نتیجہ ہے، اسی طرح اب جب دوسرا حال اس پر طاری ہوتا ہے، تو اس وقت چونکہ ہر شے سے فانی ہوجاتا ہے، اس لئے، الٰہی مراتب، اور اسمائی و ذاتی تجلیات، سے بے خبر ہوجاتا ہے،

لیکن جو کامل ہوتا ہے، اور حق کو تمام مظاہر اور اس کی تجلی گاہوں میں پہچانتا اور دیکھتا ہے، اور اجمال سے مد دلے کر تفصیلات کی سیر کرتا ہے، تو ایسا آدمی حق تعالیٰ کا اسماء و صفات کے رخ سے بھی مشاہدہ کرتا ہے، پس یہ خلق کو حق ہی سے دیکھتا ہے، اور حقائق کی اس سرزمین کی سیر کرتا ہے جو اپنے رب کے نور سے جگمگاتی رہتی ہے، اس مقام پر اشیاء کا جو سے علم ہوتا ہے، اس کا سبب مبداء اشیاء کا علم ہوتا ہے، وہی مبداء اشیا جس نے اشیاء کی ہستیوں کو ظاہر کیا اور ان کے اعیان ثابتہ کو نمو عطا کیا، اس وقت اس پر یہ بات صادق آتی ہے کہ وہ اشیاء کو حق تعالیٰ کے اس وجہ کریم کے آئینے میں دیکھتا ہے، جو آسمان وزمین کے غیب اور پوشیدہ امور کا مالک ہے، پس معلوم ہوا کہ جس طرح ایک حیثیت سے اشیاء ذات حق کے آئینے ہیں، اسی طرح حق تعالیٰ اشیاء کے حقائق کا آئینہ ہے، لیکن ہر ایک کے آئینہ ہونے کی حیثیت دوسرے سے جداگانہ ہے، تقریر اس کی یہ ہے کہ ذات حق کے سوا جتنے آئینے ہیں، مثلاً ممکنات کی ماہیتیں کہ حقیقت وجود کا ظہور انھی سے ہوتا ہے یا ان کلی خیالی قوتوں کے آئینے جنھیں عالم مثال

کے مظاہر کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے، یا ان جزئی خیالی قوتوں کے آئینے جو خیالی صورتوں کے بھی مظاہر ہیں، نیز جلیدی آبی بلوری آہنی وغیرہ وہ تمام صورتیں جن میں ہر ایک صورتوں کے مظاہر ہیں جو دیکھی سنی چکھی سونگھی چھوئی جاتی ہیں، یعنے ان چاروں قسم کے محسوسات کے جو مظاہر ہیں، الغرض ان سب کے آئینہ ہونے کی حیثیت اور نوعیت یہ ہوتی ہے، کہ جن کیفیات اور صورتوں کے یہ مظاہر ہوتے ہیں، ان سے ان کی ذات کو بحیثیت ان کی خود اپنی ذات کے جب خالی فرض کر لیا جاتا ہے، اس وقت وہ ذات حق کے آئینے بنتے ہیں. اگرچہ خود وہ کیفیات اور صورتیں جن کے یہ مظاہر ہیں، وہ ان اشیاء کے وجود کے مظاہر ہوتی ہیں لیکن ان اشیاء کے آئینہ ہونے کی حیثیت چونکہ بجنسہ ان کی ذات اور وجود کی حیثیت نہیں ہوتی کیونکہ ان میں ہر ایک کی ذات کسی نہ کسی وجودی قید کے ساتھ مقید ہوتی ہے، اس لئے آئینہ ہونا ان پر ہر اعتبار سے صادق نہیں آتا، اگرچہ ہر اعتبار سے اس کا کاذب اور غلط ہونا بھی صحیح نہیں ہے، ٹھیک اس کی مثال ایسی ہے کہ تم جب آئینے کی خاص ذات کو پیش نظر رکھ کر اس حیثیت سے دیکھنا شروع کرو کہ یہ لوہے سے بنا ہوا ہے یا شیشے سے، ظاہر ہے کہ اس وقت تمھاری نظر سے وہ صورت اوجھل ہو جائے گی جو آئینے میں نظر آتی تھی، اور اس وقت آئینہ اس صورت کا مظہر باقی نہ رہا کہ وہ مقید اور محدود ہے لیکن جب اس سے قطع نظر کر لیا جائے کہ وہ لوہے کا یا شیشے کا ہے یعنی خود اس آئینے کی ذات کو استقلالی نظر سے نہ دیکھا جائے بلکہ اس کے ارتباطی و تعلقی ہونے کی حیثیت پیش نظر ہو، یقیناً اب وہ صورت جو تمھارے روبرو ہے نظر آنے گی، لیکن آئینے کی یہ خصوصیت کہ وہ لوہے کا یا شیشے کا ہے (اگرچہ واقع میں اس وقت بھی اس کی یہ خصوصیت باقی رہتی ہے) مگر اس کی طرف دیکھنے والے کی توجہ باقی نہیں رہتی یہی وجہ ہے کہ آئینے میں جو صورت نظر آتی ہے، وہ بجنسہ وہ شخص نہیں ہوتی، جو آئینے میں دیکھا جا رہا ہے گویا آئینے کی یہی خصوصیت اس شخص کے حقیقی وجود کی راہ میں حائل ہو جاتی ہے، اور آئینے میں جتنی زیادہ خصوصیت بڑھتی چلی جائے گی، اسی حد تک اس کی حجابی حیثیت بھی بڑھتی جائے گی، اسی لئے آئینے میں جو چیزیں نظر آتی ہیں وہ چھوٹے بڑے سیدھے ٹیڑھے نمایاں اور مخفی ہونے میں باہم آئینوں کی مختلف خصوصیتوں کی وجہ سے مختلف ہوتی ہیں

مثلاً آئینے کے کوزہ پشت، یا گہرے یا زیادہ صیقل شدہ ہونے یا میلے ہونے کی وجہ سے ان میں نظر آنے والی صورتوں کے حالات مختلف ہوتے ہیں، اگرچہ جس وقت آئینے کے ذریعے سے صورت ہی کا دیکھنا مقصود ہوتا ہے، اس وقت آئینے کی یہ خصوصیتیں پیش نظر نہیں ہوتیں پس جو حال آئینے کا ہے، یہی حال تمام امکانی آئینوں کا ہے لیکن خود حق تعالیٰ چونکہ اس کی ذات صرف فیاض ہے، اور اسی سے اشیاء کی صورتوں کا بھی فیضان ہوتا ہے، اور اسی کی وجہ سے ان اشیاء کا تعقل بھی ہوتا ہے، اس لئے حق تعالیٰ کی ذات ایک ایسا مظہر بن جاتی ہے، جس کے ذریعے سے تمام اشیاء کا ظہور ان حالات اور کیفیات کے ساتھ ہوتا ہے، جو واقع میں ان کے لئے ثابت ہیں، اس مسئلے کے سمجھنے کے لئے حسب ذیل بیان کو غور سے سننا چاہیے،

یہ واقعہ ہے، کہ حق تعالیٰ کی ذات خود اپنی ذات کی حیثیت سے بغیر اس کے کہ اس کے ساتھ کسی قسم کی کسی بیرونی حیثیت کا اضافہ ہو، وہ تمام اشیاء کی مبدء اور سرچشمہ ہے، پس جس طرح ذات حق اشیاء کی مبداء ہے، اسی طرح حق تعالیٰ کی ذات کا مشاہدہ بھی اشیاء کا مشاہدہ ہے، کیونکہ علت تامہ کا کامل علم معلول کے علم کو ناگزیر بنا دیتا ہے، پھر جس طرح حق تعالیٰ کی ذات کا مشاہدہ بجز خود ذات حق کے مشاہدے کے نہ ہوتا ہے نہ ہو سکتا ہے بلکہ حق تعالیٰ کی ذات اور اس کی ذات کا شہود یہ دونوں باتیں دراصل ایک ہی ہیں ان دونوں پہلوؤں اور حیثیتوں میں کوئی اختلاف نہیں ہے اور ذات حق کے یہی دونوں پہلو مخلوقات کے وجود کے بھی، اور ان کے مشاہدے کی بھی علت ہے، اسی طرح مخلوقات کی ذاتوں کے مشاہدے کی شکل بھی ان کے وجود کے سوا اور کسی ذریعے سے قابل تصور نہیں ہو سکتی، کیونکہ دونوں علتیں جب دراصل ایک ہی ہیں، تو معلولوں کا بھی بغیر کسی تعدد کے ایک ہونا ضروری ہے پس اشیاء کا وجود جس طرح وہ واقع میں ہے، حق تعالیٰ کے وجود کے توابع و آثار میں سے ہے، اسی طرح اشیاء کا تعقل اور ان کا مشاہدہ جس طرح وہ واقع میں ہیں حق تعالیٰ کے تعقل اور مشاہدے کے تابع ہے الغرض ثابت ہوا کہ حق تعالیٰ کی ذات خود اپنی ذات کی حیثیت سے ایک ایسا آئینہ ہے، جس میں کلی اور جزئی اشیاء، ٹھیک اسی رنگ میں جس میں وہ واقع میں ہیں اس طرح نظر آتی ہیں کہ اس میں کسی غلطی اور جھوٹ اور آلائش شریک نہیں ہے، لیکن ممکنات کے آئینہ ہونے کی جو حیثیت ہے

اس کا حال یہ نہیں ہے،

ایک نتیجہ

گزشتۂ بالا تقریر سے یہ بات واضح ہوئی کہ کسی شے کے ادراک و علم کی صورت اس کے سوا اور کچھ نہیں ہے، کہ اس کے خالق اور آفریدگار کا علم حاصل کیا جائے اسی کے علم سے اشیاء کا بھی علم حاصل ہوسکتا ہے اس مسئلے کا ذکر پہلے بھی ہوچکا ہے، یعنے بتایا گیا ہے، کہ ہر شے کے وجود کا صرف ایک ہی پیرایہ ہے، جو ایک ہی جہت اور راہ سے حاصل ہوتا ہے، کیونکہ شے واحد کے دہرانے اور تکرار کا ممنوع ہونا معلوم ہوچکا ہے دوسرے لفظوں میں یوں کہو کہ حق کی تجلی دہرا نہیں سکتی، اور اسی سے یہ معلوم ہوا کہ حکماء جو یہ کہتے ہیں کہ اشیاء کے یقینی علم کا ذریعہ اس کے سوا اور کچھ نہیں ہے، کہ ان کے اسباب کا علم حاصل کیا جائے ان کا یہ قول کتنا درست وصحیح ہے، چاہیے کہ اس مقام کی تم خوب تحقیق کرو اگر تم آگے بڑھنا چاہتے ہو،

تعاقب

فلسفۂ عامہ کے مباحث میں یہ بات گوش زد ہوئی ہوگی کہ کسی مخصوص ومعین علت کا علم معلول معین کے علم کو ناگزیر کردیتا ہے، لیکن کسی مخصوص ومعین معلول کے علم سے خاص علت و سبب کا نہیں، بلکہ صرف مطلق سبب وعلت کا علم حاصل ہوتا ہے، اس نظریے کی بنیاد دراصل وہ بات نہیں ہے، جس کا ذکر عام اور مشہور کتابوں میں پایا جاتا ہے یعنی یہ بات کہ خاص علت تو خاص معلول کو چاہتی ہے، لیکن کسی خاص معلول کیلئے صرف مطلق علت کی ضرورت ہے وہ کسی مخصوص علت کو نہیں چاہتا، میں یہ کہتا ہوں کہ یہ ایک ایسا دعوی ہے، جس کی نہ کوئی دلیل ہے نہ برہان بلکہ اس کا راز جیسا کہ میں نے پہلے بھی بتایا ہے، یہ ہے کہ معلول دراصل صرف علت کے مختلف تعینات میں سے کوئی خاص تعین اور اس کے مختلف تجلیات کے مختلف مراتب میں سے کسی خاص مرتبے سے عبارت ہے، پس ظاہر ہے کہ علت کی حقیقت سے جو واقف ہوگا، وہ اس کی مختلف شانوں اور مختلف اطوار وحالات سے ضرور واقف ہوجائیگا بخلاف اس کے معلول سے واقف ہونیوالا کہ اس لئے تو علت کے اس خاص پیرایے ہی کو جانتا ہے، اس کی مثال اس شخص کی ہے، جو ایسے چند آئینے جن میں باہم چھوٹے

بڑے ٹیڑھے سیدھے اکبرے گہرے ہونے میں اختلاف ہو، ان میں سے کسی ایک ہی آئینے میں کسی آدمی کے چہرے کو دیکھے شیخ جلیل محی الدین الاعرابی نے اس مقصد کی بالغ تحقیق فرمائی ہے، اپنی کتاب فصوص الحکم میں دو فص شیثی" کے ذیل میں جہاں انھوں نے عطیات کو ذاتی واسمائی اقسام میں تقسیم فرمایا ہے۔ حسب ذیل تقریر فرمائی ہے،

ذات کی تجلی ہمیشہ اس کی استعداد کے مطابق والی صورت میں ہوتی ہے، جس پر ذات تجلی کرنا چاہتی ہے، اس کے سوا اور کوئی دوسری شکل تجلی کی نہیں ہوتی، یہی وجہ ہے کہ جس پر ذات کی تجلی ہوتی ہے، وہ بجز اپنی اس صورت کے جو حق کے آئینے میں نمایاں ہوئی ہے، اور کسی چیز کو نہیں دیکھتا اس شخص نے صرف اسی صورت کو دیکھا حق کو نہیں دیکھا اور نہ دیکھ سکتا ہے، اگرچہ وہ یہ بھی جانتا ہے کہ اپنی صورت کو وہ حق کی ذات ہی میں دیکھ رہا ہے جیسے آئینے میں جن صورتوں کو کوئی دیکھتا ہے، وہ یہ بھی جانتا ہے کہ اپنی صورت یا اور صورتوں کو آئینے کے سوا اور کسی ذریعے سے نہیں دیکھ رہا ہے۔

شیخ اس کے بعد فرماتے ہیں،

تم نے جب اس کے مزے کو چکھ لیا تو سمجھو کہ جس مقصد سے بالاتر کوئی مقصد کسی مخلوق کے لئے نہیں ہے، اس مقصد کا مزہ تم کو مل گیا، اب اس سے آگے بڑھنے کی خواہش فضول ہے، بے کار۔ اس سے بھی آگے نکلنے کی کوشش میں اپنے کو نہ تھکاؤ، اس سے آگے درجوں تک ترقی پانے کے لیے جو سعی کرے گا، اس کی سعی لاحاصل ہوگی، اس درجے سے اوپر "وہ" نہیں ہے، (جسے تم ڈھونڈھتے ہو) اس کے بعد تو صرف نیستی محض کا مرتبہ ہے، الغرض تمھیں اپنے تئیں دیکھنے کا تو "وہ" آئینہ ہے، اور اس کے اسماء کی دید اور ان اسماء کے احکام کے ظہور کے تم آئینہ ہو، اور یہ اسماء بھی خود اس کی ذات کے سوا اور کچھ نہیں ہیں"

ایک اور ذیلی بحث	میری اس تقریر سے تم پر یہ بات بھی واضح ہو گئی ہوگی، کہ حق تعالیٰ

کی معرفت ہیں، باہم انسانوں میں جو اختلاف ہے، اور اس اختلاف کی وجہ سے آدمی
مختلف مذاہب کا جو پابند نظر آتا ہے در اصل اس اختلاف کا مرجع حق کی تجلیات کے
مشاہدے میں جو اختلاف ہے، اسی کی طرف راجع ہوتا ہے ایک دوسرے کی جو تردید
اور انکار کرتا ہے، اس کا منشا بھی یہی ہے، کہ بعضوں پر بعض مقامات و مواطن کے
حالات غالب ہو جاتے ہیں، جو دوسروں پر طاری نہیں ہوتے ان میں بعض ان
تجلیات سے اوجھل ہوتے ہیں، جن کا انکشاف دوسروں پر ہوتا ہے، مثلاً
حق تعالیٰ جب اپنی سلبی و منفی صفات کے ساتھ ان عقول کے سامنے تجلی فرماتا ہے
جو مادی آلودگیوں سے پاک ہو چکے ہیں تو ان کی عقلیں اسی کو قبول کر لیتی ہیں، اور
ذات حق کو تشبیہ و نقص کی تمام آلودگیوں سے منزہ و پاک ثابت کرنے میں زور لگاتی ہیں
جسمانی لوازم، تعدد و تکثر سے اس کی ذات کو وہ بلند شمار کرنے پر اصرار کرتی ہیں، یہ
حال ان کا ہے، جو تنزیہ و تسبیح کرنے والے عقول کے طبقے میں داخل ہیں جیسا کہ بعض
حکماء اس گروہ میں شامل ہیں لیکن جو قوتیں مادی آلودگیوں سے ابھی پاک نہیں ہوئی
ہیں، مثلاً وہم خیال اور نفوس منطبعہ (یعنی افلاک کے نفوس) کا جو حال ہے، اسی طرح جو
لوگ انھی آلودہ اداکی قوتوں کے مرتبے میں اس وجہ سے ہیں کہ اکثر و بیشتر ان پر
انھی قوتوں کا تسلط رہتا ہے، جیسا کہ اکثر ظاہریوں اور ارباب تشبیہ کا حال ہے، کہ ان
بیچاروں کی ذہنی حالت ہی ایسی ہوتی ہے کہ وہ حق اول کو تشبیہ، اور جسمانی لوازم کے
بغیر تصور ہی نہیں کر سکتے، حق تعالیٰ جب اپنے ثبوتی صفات کے ساتھ تجلی فرماتا ہے
تو قلوب، اور نفوس ناطقہ اس لئے اس کو قبول کر لیتے ہیں، کہ خود نفوس ناطقہ
اجسام کے ساتھ متعلق ہونے کی وجہ سے ان امور میں داخل ہیں جن کا تعلق عالم
تشبیہ سے ہے، اگرچہ خود اپنی جوہر ذات کی بنیاد پر وہ مادے سے پاک اور منزہ ہیں لیکن
ان ثبوتی صفات کا انکار وہ عقول کرتے ہیں جو صرف مجرد ہیں اور مادے سے
ان کو کسی قسم کا تعلق نہیں ہے، اور یہ ان کی اس سرشت اور فطرت کا نتیجہ ہے جس
کی وجہ سے وہ حق تعالیٰ کو جسمانی لوازم سے دور ثابت کرنے میں قدرۃً مجبور ہیں۔
الغرض عقلی نفسی وہمی ہر نشاءات و طبقے کی ہستیاں جو الٰہی تجلیات کی مختلف
صورتیں ہیں، وہ اسی بات کو قبول کر لیتی ہیں، جو ان کے حالات کے مناسب ہوتی ہے

اور اس کا انکار کرتی ہیں، جو اس کی مخالف اور اس کے فطری رنگ کے مطابق نہیں ہوتی، اور یہ سب اس لئے ہوتا ہے کہ ہر شخص حق کا مشاہدہ اپنے خاص وجود ہی کے واسطے سے کرتا ہے اور بجز اپنی خاص ہویّت کے اور اس کی معرفت کی کوئی دوسری راہ نہیں ہوتی، اس پر حق تعالیٰ کے متعلق بس اسی قدر ظاہر ہوتا ہے جتنی اس کی مخصوص ذات کے آئینے میں حق کی تجلی ہوتی ہے،

اسی لئے جتنی قوتیں بھی ہیں، ہر ایک حق تعالیٰ سے خود اپنی ذات ہی کی وجہ سے حجاب میں ہیں اپنی ذات سے افضل ان کو کوئی دوسرا نظر نہیں آتا، مثلاً ملائکہ نے آدم کے متعلق اسی مسئلے میں جھگڑا کیا، یا عقل اور وہم میں جو کش مکش ہوتی رہتی ہے، وہ اسی کا نتیجہ ہے، کہ ہر ایک دوسرے پر غلبہ پانے کا مدعی ہے، اور دوسرے کے آگے جھکنے کے لئے تیار نہیں، عقل دعویٰ کرتی ہے کہ اپنی نظری قوت کے ذریعے سے وہ حقائق کے علم کا احاطہ کرتی ہے، حالانکہ واقعہ یہ نہیں ہے کیونکہ اپنی فکری قوت کے ذریعے سے وہ صرف ذہنی مفہومات اور ہویّات کے لوازم کا ادراک کر سکتی ہے، لیکن ان ہویّات کے جو خارجی حقائق ہیں اس کی یافت سے وہ عاجز ہے انتہائی پرواز اس سلسلے میں اس کی یہ ہے کہ جب تک فکر ونظر کے مقام میں وہ ہو، خارجی حقائق کے متعلق صرف اتنا اجمالی علم رکھتی ہے کہ اس کا کوئی ایسا رب ہے، جو نقائص اور کونی صفات سے پاک ہے، لیکن بایں ہمہ حق کے مشاہدے اور اس کی تجلیات ذاتیہ، تفصیلی ظہورات، اور تمام عوالم میں اسی کا نور نافذ وساری ہے، ان سب سے وہ محروم ہے،

یہی حال وہم کا بھی ہے کہ عقل کے مقابلے میں اپنے قہر وغلبے کا مدعی ہے، اور ایسی تمام باتوں کے متعلق جو اس کی رسائی کے دائرے سے خارج ہیں، عقل کو جھٹلاتا ہے، اور اس کی وجہ یہ ہے کہ وہم صرف جزئی معانی کا ادراک کر سکتا ہے، اسی لئے جن امور کا تعلق جزئیات سے نہیں بلکہ کلیات سے ہے ان کا ماننا وہم کے لئے دشوار ہوتا ہے، الغرض ہر قوت میں ایک شیطانی عنصر شریک ہے اسی طرح بجز انسان کامل کے ہر فرد انسانی میں بھی شرک خفی یا جلی کا کچھ نہ کچھ حصہ ضرور پایا جاتا ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ کے تمام اسماء میں سے کسی نہ کسی اسم سے ہر شخص دور ہوتا ہے، اور

اسی لئے وہ حق تعالیٰ کی عبادت تمام اسماء کے ساتھ نہیں کرتا، جیسا کہ خود قرآن میں حق تعالیٰ نے اس کی طرف حسب ذیل آئت میں اشارہ بھی فرمایا ہے۔

و منهم من يعبد الله على حرف فان اصابه خير اطمئنان به و ان اصابته فتنة انقلب على وجهه	ان میں کچھ لوگ ہیں، جو اللہ کو ایک کنارے پر کھڑے ہو کر پوجتے ہیں، اگر ان کو بھلائی پہنچی تو اس کے ساتھ وہ مطمئن رہتے ہیں، اور اگر کہیں کوئی آزمائش پہنچی تو اپنے رخ پہ پلٹ پڑتے ہیں،

لیکن کامل انسان وہی ہوتا ہے، جو حق کو قبول کرتا ہے، اور حق تعالیٰ کی ہر تجلی کے متعلق وہ حق ہی کی روشنی میں راہ پاتا ہے، وہ خدا کو اس کے تمام اسماء کے ساتھ پوجتا ہے، وہی در اصل حقیقی عبد اللہ ہوتا ہے، یہی وجہ ہے کہ نوع انسانی کے کامل ترین فرد اسی نام سے موسوم ہوئے (یعنی صرف آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو قرآن میں حق تعالیٰ کی طرف سے عبد اللہ کا خطاب وانه لما قام عبد الله کادوا یکونون علیه لبدا کی آئت میں عطا فرمایا گیا ہے آپ کے سوا اسم ذات اللہ کی طرف عبد کی نسبت سے کوئی سرفراز نہیں ہوا، حضرت مسیح علیہ السلام نے خود اپنے کو عبد اللہ کہا لیکن حق تعالیٰ نے ان کو اس نام سے موسوم نہیں فرمایا، خود اپنا کوئی خطاب تجویز کرنا اور سرکاری خطاب میں جو فرق ہے وہ ظاہر ہے اور اس کے بھی اندرونی اسباب ہیں جن کی تفصیل اپنے مقام پہ کی گئی ہے مترجم ۱۲) بہر حال کامل انسان اس خطاب سے مخاطب اس لئے کیا گیا کہ صرف اسی کی نظر حق اول کا مشاہدہ تمام امری اور خلقی مظاہر میں اس طرح کرتی ہے، جس میں کثرت نہ ذات کے اعتبار سے خلل انداز ہوتی ہے اور نہ تجلی کے اعتبار سے، جیسا کہ گزر چکا کہ حق تعالیٰ کی تجلی ایک واحد حقیقت ہے، اور تعدد و تکثر محض اس کی ان مختلف شانوں اور حیثیتوں سے پیدا ہوتا ہے، جن کی تعبیر ماہیات اور اعیان ثابتہ سے کی جاتی ہے جو اپنی ذات کے اعتبار سے نہ کسی قسم کا وجود رکھتے ہیں اور نہ ان میں کسی کی تاثیری جعل اور بناوٹ کو دخل ہوتا ہے، بلکہ ان کو ان وجودوں کے ساتھ جو نور احدی کے سائے و ظلال ہیں اور وجود قیومی کی جو پھوہاریں ہیں، ان کے ساتھ

ایک خاص قسم کا اتحاد ہوتا ہے، اسی بنیاد پر پھر ان کے متعلق احکام ثابت ہوتے ہیں اور ان پر وجودوں کو محمول کیا جاتا ہے۔

الحاصل جو نفوس کامل ہوتے ہیں، انھیں حقائق کا علم اس طرح ہوتا ہے، جس میں کسی شک اور ریب کی گنجائش باقی نہیں رہتی یہی رحمٰن کے وہ بندے ہوتے ہیں، جو حقائق کی زمین پہ ہلکے پھلکے چلتے ہیں اور جب جہال ان کو خطاب کرتے ہیں تو وہ اس کے جواب میں "سلام" کہتے ہیں، جاہلوں کا یہ گروہ وہ ہے جن کی عقلیں کمزور ہوتی ہیں اور ہر مقام کے الٰہی تجلیات کے ادراک سے اسی لئے قاصر ہوتی ہیں۔

باقی سرکشوں کا طبقہ، سو وہ تو اللہ کے شعائر (یعنے جن کے دیکھنے سے حق تعالیٰ کا شعور پیدا ہوتا ہو) کا احترام نہیں کرتا، یہی لوگ بُعد اور دوری کے دوزخ میں دراصل پڑے ہوئے ہیں اور حقائق و الٰہی انوار کے ادراک سے محروم ہو کر نامرادی کی گھاٹیوں میں سرٹکرا رہے ہیں وجہ یہ ہوتی ہے کہ جو کچھ خود ان کی ذات علم عطا کرتی ہے، اس کے سوا اور کسی چیز کے ماننے کے لئے یہ تیار نہیں ہیں، انھی کے متعلق (قرآن مجید) میں کہا گیا ہے۔

انکم وما تعبدون حصب جھنم	یقیناً تم اور جن کو تم پوجتے ہو، دوزخ کے ایندھن ہیں۔

یعنی حق کے تجلیات اور اس کی فیض بخشیوں کے نظارے سے محروم ہونیکی وجہ سے جہنم میں یہ گرفتار ہیں، اور یہ اس لئے ہوتا ہے کہ وجودوں کا وہ سلسلہ جو دراصل بجنسہ حق تعالیٰ کے فیوض اور اس کی تجلیات کے مختلف رنگ ہیں، ان میں اور ماہیتوں کے ان لوازم میں جو بجائے خود مستقل امور اور مستقل اصنام (بت) ہیں، یہ لوگ خلط مبحث اور اشتباہ میں مبتلا ہیں، اسی لئے یہ انھی ماہیتوں کے لوازم کو پوجتے ہیں انھی کی طرف وجود کو بھی منسوب کرتے ہیں اور وجود کے تحتانی درجوں میں ایجاد کو بھی اسی کی طرف عائد کرتے ہیں، مگر حق تعالیٰ کو تجلیات کے تمام مرتبوں میں اور تمام اسماء کے ساتھ نہیں پوجتے، کیونکہ انھیں اس کی خبر بھی نہیں ہے کہ ہر شے میں حق تعالیٰ ہی تجلی فرما ہے، لیکن باوجود اس کے ہر شے سے وہ علٰحدہ اور جدا بھی ہے

پاک ہے اس کی ذات ہر قسم کی بیہودگیوں اور بیحیایوں سے، لیکن اسی کے ساتھ پاک ہے اس کی ذات اس عیب سے کہ اس کے ملک میں بجز اس کے ارادے کے اور کسی کا ارادہ کارفرما ہو، اس کی حکومت میں نہیں نافذ ہوتی ہے، لیکن صرف وہی بات جو وہ چاہتا ہے۔

ایک مسئلے کا اجمالی تذکرہ

اے حق کی راہ کے راہ گیر! وحدت و کثرت کا تماشا باہمہ و بے ہمہ تو کس طرح کر رہا ہے دیکھ! اگر تو صرف "وحدت" کے پہلو پر نظر جائے گا، تو تو صرف حق کے ساتھ تنہا رہ جائے گا کیونکہ ایسی صورت میں وہ کثرت جو خلقت کے لئے لازم ہے وہ مرتفع ہو جائے گی اور اگر تو فقط کثرت ہی پر نظر جائے گا، تو اس وقت تو مخلوقات کے ساتھ تنہا رہ جائیگا لیکن اگر تو وحدت کو کثرت میں روپوش پائیگا اور کثرت کو وحدت میں گم شدہ محسوس کرے گا تو اب تو نے دونوں کمانوں کو سمیٹ لیا، اور دونوں "بھلائیوں" "حسنیین" کے میدان کو تو نے جیت لیا ستائش صرف اسی اللہ کے لئے ہے جو عظمت اور بڑائی والا ہے، اور تمام اسماء حسنیٰ صرف اسی کے لئے ہیں۔

فصل

یہ بات کہ واجب الوجود کی ذات یکتا ہے، اور وہ ایسی تام و کامل حقیقت ہے، جس سے کوئی شے دنیا کی اشیاء میں سے باہر نہیں ہے، اسی دعوے کی ایک دلیل ایک اور طریقے سے اس فصل میں بیان کی جائے گی۔

معلوم ہونا چاہئے کہ واجب الوجود کی حقیقت بالکل بسیط ہے، ایسی بسیط کہ بساطت کا کوئی مرتبہ اس کے اوپر نہیں ہے، اور جس کی حقیقت ایسی بسیط ہو، وہی تمام اشیاء کا کل ہے، اور وہی سب کچھ ہے، اس سے باہر کوئی چیز نہیں ہو سکتی، اس ملازمہ کے برہان کی اجمالی تقریر یہ ہے، کہ اگر اس کی حقیقت کی ہویت سے کوئی چیز خارج ہو گی تو ایسی صورت میں اس کی ذات خود اپنی ذات کی حیثیت سے اس خارج شدہ شے کی نفی اور سلب کی مصداق ہو گی، کیونکہ اگر یہ صادق نہ ہو گا، تو اس نفی کی نفی اور اس سلب کا سلب اس کی ذات پر صادق آئے گا اس لئے کہ دو نقیضوں میں سے کسی ایک کا صادق آنا ضروری ہے، دونوں

سے گریز تو ناممکن ہے، اب ظاہر ہے، کہ کسی کی نفی کی نفی اس شے کے ثبوت کی ہم معنے ہے، پس جب شے کی نفی کی گئی تھی لازم آتا ہے کہ وہ اس بسیط حقیقت سے مسلوب و منفی نہیں بلکہ اس کو ثابت ہے، حالانکہ فرض یہ کیا گیا تھا وہ اس سے مسلوب ہے، ھف (یعنے یہ خلاف مفروض ہے) اور اگر اس بسیط حقیقت پر اس خارج شدہ شے کی نفی صادق آئے گی، تو ماننا پڑے گا کہ اس بسیط حقیقت کا قوام دو باتوں سے بنا ہوا ایک تو شے کی حقیقت ہے اور دوسری شے کی لاحقیقت ہے، گویا اس بسیط میں ترکیب پیدا ہو گئی خواہ یہ ترکیب محض عقل کی ذہنی تحلیل کا نتیجہ ہی کیوں نہ ہو، حالانکہ ہم نے اس حقیقت کو بسیط فرض کیا تھا ھف (یعنے یہ بھی خلاف مفروض ہے) یہ تو اس برہان کی اجمالی تقریر تھی، تفصیلی طور پر اس کو یوں سمجھو، مثلاً ہم جب بولتے ہیں کہ انسان گھوڑا نہیں ہے، تو ظاہر ہے کہ اس وقت انسان سے گھوڑے پن کی نفی ناگزیر ہے، اور اسی کے ساتھ یہ بات ضروری ہے کہ گھوڑے پن کی نفی کی یہ حیثیت اس حیثیت سے قطعاً جدا ہے، جس حیثیت سے انسانیت اس کے لئے ثابت ہو رہی ہے کیونکہ جس حیثیت سے وہ انسان ہے، اس کے اعتبار سے وہ صرف انسان ہی ہے، انسان کے سوا اس وقت وہ کچھ نہیں ہے، بحیثیت انسان ہونے کے وہ قطعاً لافرس (ناگھوڑا) نہیں ہے ورنہ چاہئے کہ انسان کے لفظ سے جو بات سمجھ میں آتی ہے، وہی بات بجنسہ لافرس (ناگھوڑا) کے لفظ سے بھی سمجھ میں آئے، اور یہ کہ انسانیت کے تصور سے چاہئے کہ لافرسیت (ناگھوڑا پنی) کا تصور بھی ہو، حالانکہ واقعہ یہ نہیں ہے، کیونکہ بسا اوقات ہم انسان کی حقیقت کا تصور کرتے ہیں اور اس وقت لافرسیت (نہ گھوڑا ہونے) کے مفہوم و معنے سے قطعاً تغافل ہوتے ہیں، اگرچہ واقع کے اعتبار سے انسان پر لافرس ہونا (نہ گھوڑا ہونا) ضرور صادق آتا ہے، لیکن انسان کا بحیثیت انسان ہونے کے جو مفہوم ہے، اس کو لافرس (نہ گھوڑا ہونے) کے صدق میں قطعاً دخل نہیں ہے اس لئے کہ بحیثیت انسان ہونے کے انسان بجز انسان ہونے کے اور کچھ نہیں ہے، اور یہی حال تمام ماہیتوں کا ہے کہ بحیثیت اس

خاص ماہیت ہونے کے وہ صرف وہی ماہیت ہوتی ہے، اس کے سوا وہ اور کچھ نہیں ہوتی اگرچہ نقیض کے دو پہلوؤں میں سے کسی ایک پہلو سے وہ واقع میں خالی نہیں ہوتی خواہ اس کو دنیا کی کسی شے کے اعتبار سے تصور کیا جائے۔

الغرض انسان خود اپنی ذات کے حساب سے یا گھوڑا ہوگا یا گھوڑا نہ ہوگا، اسی طرح گھوڑا بھی آسمان ہوگا، یا آسمان نہ ہوگا، یونہی آسمان بھی یا انسان ہوگا، یا انسان کا غیر ہوگا، یہی حال تمام معین و خاص اشیاء کا ہے، یعنے جو چیز اس کی غیر اور اس کے سوا ہے اگر اس کا ثبوت اس شے کے لئے صحیح نہ ہوگا تو لامحالہ اس غیر کا سلب اور اس کی نفی اس پر صادق آئے گی، پس واقع کے رو سے مثلاً انسان پر یہ صادق آتا ہے کہ وہ گھوڑا نہیں ہے، اور اس بنیاد پر انسان کی حقیقت دو حیثیتوں سے مرکب قرار پائے گی، یعنی ایک حیثیت انسانیت کی اور دوسری حیثیت لافرسیت (نا گھوڑا پنی) کی، اور صرف ایک اسی فرسیت کی نفی کی حیثیت سے نہیں، بلکہ تمام اشیاء کی نفی کی حیثیت سے وہ مرکب ہوگی، مطلب یہ ہے ہر ایسی چیز جس کے منفی مفہوم کو کسی شے پر محمول کیا جائے گا تو اس منفی مفہوم کی جو چیز مصداق قرار پائے گی اس سے حقیقت کا مرکب ہونا لابدی و ناگزیر ہے، کیونکہ ایسی صورت میں تم بآسانی یہ کرسکتے ہو، اور تمھارے لئے یہ بالکل جائز ہے، کہ اس شے کی صورت کا ذہن میں تصور کرو، اور جس منفی مفہوم کو تم نے اس پر محمول کیا ہے، خواہ یہ حمل مواطاۃ کی قسم کا ہو، یا اشتقاقی قسم کا، اس محمول کا بھی تصور کرو، پھر باہم ان دونوں کو ایک دوسرے کے سامنے لاؤ اس کے بعد اس محمول کو اس شے سے سلب کرو کیونکہ شے جس کی وجہ سے وہ شی قرار پاتی ہے، یہ بات یقیناً اس مفہوم کے مغائر ہوتی ہے جس کے متعلق کہا جائے کہ شے وہ نہیں ہے مثلاً زید کاتب نہیں ہے، جب تم یہ بولتے ہو، تو اس وقت زید کی صورت بحیثیت زید کی صورت ہونے کے یقیناً کاتب نہ ہونے کے مفہوم سے ایک علحدہ امر ہے، اگر ایسا ہوتا تو اس کے معنے یہ ہوں گے، کہ زید بحیثیت زید ہونے کے صرف عدم محض اور نیستی مطلق ہے پس ضروری ہوا کہ وہ زید کاتب نہیں ہے" اس قضیے کے موضوع (زید) کو دو باتوں سے مرکب مانا جائے، ایک تو زید کی صورت اور دوسری وہ عدمی و منفی

مفہوم جس کی وجہ سے کتابت کی صفت کی زید سے نفی کی گئی ہے، یعنی یہ کہ اس میں کتابت کی قوت نہیں ہے یا استعداد و صلاحیت نہیں ہے، یا کوئی اور نقص یا کوتاہی ہے لیکن مطلق فعلیت وہیں ہو سکتی ہے، جہاں صلاحیت اور قوت و استعداد نہ ہو، کمال محض بھی وہیں ہو سکتا ہے، جس میں استعداد و صلاحیت کی جہت نہ ہو اور خالص وجوب، اور تمام ہستی صرف وہیں ہو سکتی ہے، جہاں امکان یا نقص یا توقع نہ ہو، تو وجود مطلق چونکہ وہی ہوتا ہے، جس میں عدم کا شائبہ اور نیستی کی بو بھی راہ پا نہیں سکتی، البتہ اگر کوئی وجود ایسا ہے، جو فعلیت اور قوت کمال و نقص سے مرکب ہے خواہ یہ ترکیب محض عقل کی ذہنی تحلیل کی بدولت کیوں نہ حاصل ہوتی ہو، تو اس میں عدم و نیستی کی کدورت و آلائش ضرور پائی جائے گی۔

لیکن واجب الوجود، کا وجود چونکہ ہر قسم کی مادی و انقلابی آلودگیوں سے مجرد و پاک ہے بغیر کثرت و امکان کی کسی قسم کی آمیزش کے وہ بالذات خود قائم ہے، اس لئے اس سے کسی شے کی نفی نہیں کی جا سکتی، البتہ تمام نفیوں اور ہر قسم کے سلوب و اعدام، نقائص و امکانات کا جو سلب ہے یہی ایک سلب ہے جو اس کی طرف منسوب ہو سکتا ہے، کیونکہ اعدام و نقائص و امکانات وغیرہ یہ سب کے سب عدمی امور ہیں اور عدم کی نفی دراصل وجود کے حصول کے مرادف ہے، پس ثابت ہوا کہ حق تعالیٰ کی ذات کل چیزوں کے لئے سب کچھ وہی ہے، وہی تمام کل شیٔ ہے، ہر ناقص کا وہی کمال ہے، ہر کوتاہی کی تکمیل وہی ہے، ہر آفت اور ہر عیب، اور ہر شکستگی کا جبار اور جوڑ نے والا پورا کرنے والا وہی ہے پس جو چیزیں اس سے مسلوب ہیں، اور جن چیزوں کا سلب اس کی طرف منسوب کیا جاتا ہے وہ اشیاء ہی کے نقائص اور انھی کی کوتاہیاں ہیں، انھی کی یہ سب برائیاں اور انھی کے یہ سب شرور ہیں، کیونکہ ذات حق تو تمام بھلائیوں اور تمام خیرات کی خیریت کا سرچشمہ ہے، تمام وجودوں اور ہستیوں کا کمال اور تمام ہے، ہر شے کا حقدار خود اس شے سے زیادہ اسی کی ذات ہے اشیاء کے لئے جسقدر خود اپنی ذات ثابت ہوتی ہے، حق تعالیٰ اس سے زیادہ استوار و محکم طریقے سے اس کے لئے ثابت ہے اسی کی طرف حق تعالیٰ نے اپنے اس قول میں اشارہ فرمایا ہے۔

وما رمیت اذ رمیت ولکن اللہ رمیٰ	اور نہیں پھینکا تم نے جب تم نے پھینکا لیکن اللہ نے پھینکا۔
اسی کی طرف	
ھو معکم اینما کنتم	وہ تمھارے ساتھ ہے جہاں کہیں تم ہو،
اور	
ھو الاول والآخر والظاھر والباطن وھو بکل شیٍٔ علیم	وہی پہلا ہے، وہی پچھلا ہے، وہ کھلا ہے وہی ڈھکا ہے اور وہی ہر شے کا دانا اور جاننے والا ہے۔

میں ایما، فرمایا گیا ہے،

فصل جیسا کہ پہلے بھی ذکر ہو چکا ہے کہ امکان اگرچہ وجود سے مقدم ہوتا ہے اسی طرح زمانی طور پر قوت اور صلاحیت کو شے کی فعلیت اور بالفعل موجود ہونے پر تقدم حاصل ہوتا ہے، اس فصل میں یہ بیان کیا جائے گا کہ باوجود اس کے ان دونوں (یعنی امکان اور قوت) کا شمار وجود شے کے ذاتی اسباب میں نہیں کیا جاتا اس دعوے کو چند وجوہ ثابت کیا جائیگا، ہر ایک کو اب ہم ترتیب کے ساتھ بیان کرتے ہیں،

پہلی وجہ تو یہ ہے کہ امکان جیسا کہ بیان کیا جا چکا ہے، ایک امر عدمی ہے اور ظاہر ہے کہ عدمی امور سبب بننے کی صلاحیت نہیں رکھتے، تو وہ کسی دوسرے پر اثر انداز ہو سکتے ہیں، پس معلوم ہوا کہ امکان نہ سبب ہی بن سکتا ہے اور نہ سبب کا جزء بن سکتا ہے، وجہ اس کی یہ ہے کہ شے کا سبب اسی کو کہتے ہیں جس سے شے کا ثبوت مستفاد ہو، اور ثبوت جس سے مستفاد ہو گا ضرور ہے کہ اسے کسی قسم کا خود تعین اور ایسی خصوصیت حاصل ہو، جس کی وجہ سے کم از کم اس میں یہ امتیاز پیدا ہو، کہ وہ اسی شے کا سبب ہے اس کے سوا کا نہیں، ورنہ سبب ہونا اس کا اور سبب نہ ہونا اس کا یہ دونوں باتیں برابر ہو جائینگی، اور جب اس کی ذات میں تعین اور خصوصیت پیدا ہو گئی تو اب اس کا ثابت ہونا ناگزیر ہے اس لئے کہ ہر وہ چیز جس میں کسی قسم کی خصوصیت اور تعین جاگزیں ہو جاتی ہے اس کا ثابت ہونا بھی

ضروری ہو جاتا ہے، حاصل یہ نکلا کہ ہر وہ چیز جو سبب ہوگی، وہ ضرور ثابت بھی ہوگی، اور اس کا منطقی عکس نقیض یہ ہوگا کہ جو چیز ثابت نہیں ہے وہ سبب بھی نہیں ہے" اسی بیان سے یہ بات بھی واضح ہوگئی، کہ امکان اور قوت سبب کا جزو بھی نہیں ہو سکتا، اس لئے کہ سبب کا جز، بھی بالآخر سبب ہی ہوتا ہے، کیونکہ سبب کا جزو سبب کا سبب ہوتا ہے، پس وہی بات جو سبب میں کہی گئی وہی یہاں بھی جاری ہوگی،

الغرض امکان کا اعتبار کیا جائے یا نہ کیا جائے دونوں باتیں سبب ہونے کے لحاظ سے مساوی ہیں یعنے اس کا اعتبار کرو جب بھی وہ سبب بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا، اور نہ کرو، تو اس کا نہ سبب ہونا اور ظاہر تر ہے، بہرکیف امکان کا حال وہی ہے، جو ان غیر متناہی اعدام و سلوب کا ہے جن کا ہر اس شے کے ساتھ اعتبار کرنا لازمی ہے جو کسی پر تاثیری عمل کرتی ہیں یعنے تمام موثرات میں ان کے ماسوا کے سلب و عدم کا اعتبار کیا جاسکتا ہے، لیکن ان موثرات کی تاثیر بخشی میں ان کو دخل نہیں ہوتا۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ ممکنات کے امکانوں کے متعلق سوال پیدا ہوتا ہے کہ باہم ایک ممکن کا امکان دوسرے ممکن کے امکان سے جدا اور مبائن ہوتا ہے، ان کی یہ جدائی اور مبائنت آیا صرف عددی اور شخصی رنگ کی ہوتی ہے، یا ان کی ماہیت ہی ایک دوسرے سے مختلف ہوتی ہے، اگر صرف عددی و شخصی مبائنت ہے تو ایسی صورت میں یہ محال ہوگا کہ کسی شے کا امکان کسی چیز کے وجود کی علت قرار پائے اس لئے کہ ایسی ماہیت اور طبیعت جو بجائے خود واحد ہو، اس کے افراد ان احکام اور آثار میں مساوی ہوتے ہیں جو اس طبیعت اور ماہیت کے بعض افراد کو بالذات ثابت ہوں، پس معلوم ہوا کہ اثر بخشی اور تاثیر کو بعض امکانوں کی طرف منسوب کرنا اور بعض کی طرف نہ منسوب کرنا اس کی ترجیح کی کوئی وجہ نہ ہوگی، اس لئے ضروری ہوگا کہ جو معلول جس امکان سے صادر ہوا، وہ امکانوں کے تمام افراد سے صادر ہو مثلاً فاعل کے وجود کے امکان کو اگر فلک کے وجود کی علت قرار دی جائے، تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ ہر موجود کے امکان سے فلک صادر ہو، اور پھر افلاک کی تعداد

محدود نہ رہے گی، بلکہ ہر فلک سے فلک غیر متناہی طور پر صادر ہوتا چلا جائے گا، رہی دوسری شق (یعنے امکانوں کا باہم حقیقت و ماہیت کی رو سے مختلف ہونا) تو یہ بھی غلط ہے کیونکہ امکان ظاہر ہے کہ وجوب کا مقابل ہے اور وجوب ایک واحد معنے کی تعبیر ہے، قاعدہ ہے کہ واحد کا نقیض واحد ہی ہوتا ہے، نیز امکان کی یہ جائز تقسیم ہے یعنے اس کی ایک قسم جوہر کا امکان ہے دوسری عرض کا امکان پھر جوہری امکان کی تقسیم جسم کے امکان اور غیر جسم کے امکان کی طرف ہو سکتی ہے، اور یہ بھی قاعدہ ہے کہ تقسیم کے مورد کو مشترک ہونا چاہئے، پھر یہ بات بھی ہے کہ امکان کے جتنے افراد ہیں سب سے سمجھ میں ایک ہی بات آتی ہے، ان میں اختلاف جو کچھ بھی پیدا ہوتا ہے وہ محض ان بیرونی امور کا نتیجہ ہوتا ہے جو خود امکان کے مفہوم سے خارج ہوتے ہیں، اس کا بھی یہی مقتضا ہے کہ امکان کو نوعی ماہیت مانا جائے ایسی نوعی ماہیت جس کے افراد میں اختلاف صرف خارجی امور سے پیدا ہوتا ہے یہ بھی تو سوچنا چاہئے کہ امکان صرف ایک عدمی امر ہے، جیسا کہ پہلے بتایا جا چکا ہے اور ظاہر ہے کہ اعدام میں باہمی امتیاز ذاتی حیثیت سے پیدا نہیں ہو سکتا پس برہان قاطع سے یہ ثابت ہوا کہ کسی شے کے وجود میں امکان کبھی موثر نہیں ہو سکتا، یعنے نہ اس موضوع اور موصوف کے وجود پر اثر انداز ہو سکتا ہے جس سے اس کا تعلق ہو، اور نہ کسی اور شے کے وجود پر۔

ایک اور دلیل اسی دعوے کی یہ ہے کہ کسی شے میں اگر امکان موثر ہوگا تو دیکھنا چاہئے کہ اسکی اس تاثیر میں خود اس کا موضوع اور موصوف بھی شریک ہے یا نہیں، اگر شریک نہیں ہے، تو اس کا محال ہونا اسلئے بدیہی ہے کہ بجائے خود دلیل سے یہ کلیہ ثابت ہو چکا ہے کہ اپنے فعل میں جو چیز کسی شے سے بے نیاز اور مستغنی ہوگی، وہ اپنی ذات میں بھی اس شے سے بے نیاز ہوگی، تو گویا امکان اپنے تاثیری فعل میں جب اپنے موضوع کا دست نگر نہ ہوگا تو پھر اپنی ذات میں وہ اس موضوع کا محتاج کس طرح رہ سکتا ہے، جس کے معنے یہ ہوئے کہ امکان اب ایک ایسا جوہر ہوگیا، جو مفارق اور مادے سے پاک ہے ہف (یہ خلاف مفروض ہے) اور اگر امکان کی تاثیر فرمائی میں اس کا موضوع بھی شریک ہے، تو اس کا حاصل یہ ہوا کہ

امکان موثر کا جزو ہے اور قاعدہ ہے کہ موثر کا جزو اس کی تاثیری کام میں یقیناً اثر انداز ہوتا ہے، اب جزو کی اس تاثیری جہت میں اس کا موضوع شریک ہے یا نہیں یہ سوال اٹھے گا، اگر نہیں ہے، تو اس کا محال ہونا ثابت ہو چکا، اگر ہے، تو ثابت ہوا کہ امکان اس موثر کی تاثیری کام میں بھی جزو کی حیثیت سے شریک ہے یونہی یہ بات لا انتہاہی سلسلے تک بڑھتی چلی جائے گی جو محال ہے اس لئے کہ یہ تسلسل ان علتوں میں پیدا ہوتا ہے، جو مرتب بھی ہیں، اور اکٹھی بھی ہیں، اس پر تم اعتراض کرو کہ پھر حکماء یہ کس طرح کہتے ہیں کہ فلک کے صادر ہونے کا مبدء اور سبب عقل اول کا امکان ہے، اور یہ کہ عقول کے امکانات تمام فلکی اجسام کے مبادی ہیں یہی وہ مقام ہے، جہاں فلاسفہ کے دشمنوں کو میدان ہاتھ آیا حتی کہ ان میں بعضوں نے تو یہاں تک کہہ دیا۔

> اس سے یہ معلوم ہوا کہ عقل اول کے امکان کو فلک اعلیٰ کی علت ٹھیرانا اور اسی عقل اول کے وجوب کو عقل ثانی کی علت قرار دینا، یہ صرف دیوانوں کی بڑ اور ایسا ہذیان ہے جس کی توقع عوام سے بھی نہیں کیجاتی چہ جائیکہ ان لوگوں سے جو تحقیق کے مدعی ہیں"

میں کہتا ہوں کہ کسی شے میں امکان کی اثر اندازی کا دعوی کبھی جو کیا جاتا ہے، تو اس کا مطلب تقریباً وہی ہوتا ہے، جو اس قول کا ہے کہ علت کا عدم معلول کے عدم کی علت ہوتا ہے، ظاہر ہے کہ اس قول کا مقصد جس طرح یہ نہیں ہے کہ عدم واقع میں اثر انداز ہوتا ہے، بلکہ مقصود یہ ہوتا ہے کہ جب علت معدوم ہو جاتی ہے تو پھر معلول بھی نہیں پایا جاتا، اسی طرح فلک کا سبب جو یہ لوگ عقل اول کے امکان کو قرار دیتے ہیں، تو اس کا مآل یہ ہے کہ عقل اول کا وجود چونکہ امکانی نقص سے موصوف ہوتا ہے، اس لئے جو چیز بھی اس سے صادر ہوتی ہے، وہ ناقص وجود والی ہی شے ہوتی ہے، مثلاً جسم، ورنہ درحقیقت وجود کا سبب وجود ہی ہوتا ہے اور عدم کا سبب عدم ہوتا ہے مگر عدم کے سبب ہونے کا وہی مطلب ہے جو میں نے عرض کیا، پس کسی وجودی امر کا اگر کوئی عدمی امر سبب ہو بھی تو بالذات سبب نہیں ہوتا بلکہ وہی ذیلی اور عرضی رنگ کا سبب وہ ہو سکتا ہے، اور یہی بات

محدود نہ رہے گی، بلکہ ہر فلک سے فلک غیر متناہی طور پر صادر ہوتا چلا جائے گا، رہی دوسری شق (یعنے امکانوں کا باہم حقیقت و ماہیت کی رو سے مختلف ہونا) تو یہ بھی غلط ہے کیونکہ امکان ظاہر ہے کہ وجوب کا مقابل ہے اور وجوب ایک واحد معنے کی تعبیر ہے، قاعدہ ہے کہ واحد کا نقیض واحد ہی ہوتا ہے، نیز امکان کی یہ جائز تقسیم ہے یعنے اس کی ایک قسم جوہر کا امکان ہے دوسری عرض کا امکان، پھر جوہری امکان کی تقسیم جسم کے امکان اور غیر جسم کے امکان کی طرف ہو سکتی ہے اور یہ بھی قاعدہ ہے کہ تقسیم کے مورد کو مشترک ہونا چاہئے، پھر یہ بات بھی ہے کہ امکان کے جتنے افراد ہیں سب سے سمجھ میں ایک ہی بات آتی ہے، ان میں اختلاف جو کچھ بھی پیدا ہوتا ہے وہ محض ان بیرونی امور کا نتیجہ ہوتا ہے جو خود امکان کے مفہوم سے خارج ہوتے ہیں، اس کا بھی یہی مقتضا ہے کہ امکان کو نوعی ماہیت مانا جائے ایسی نوعی ماہیت جس کے افراد میں اختلاف صرف خارجی امور سے پیدا ہوتا ہے یہ بھی تو سوچنا چاہئے کہ امکان صرف ایک عدمی امر ہے، جیسا کہ پہلے بتایا جا چکا ہے اور ظاہر ہے کہ اعدام میں باہمی امتیاز ذاتی حیثیت سے پیدا نہیں ہو سکتا پس براہان قاطع سے یہ ثابت ہوا کہ کسی شے کے وجود میں امکان کبھی موثر نہیں ہو سکتا، یعنے نہ اس موضوع اور موصوف کے وجود پر اثر انداز ہو سکتا ہے جس سے اس کا تعلق ہو، اور نہ کسی اور شے کے وجود پر

ایک اور دلیل اسی دعوے کی یہ ہے کہ کسی شے میں اگر امکان موثر ہوگا تو دیکھنا چاہئے کہ اسکی اس تاثیر میں خود اس کا موضوع اور موصوف بھی شریک ہے یا نہیں، اگر شریک نہیں ہے، تو اس کا محال ہونا اسلیئے بدیہی ہے کہ بجائے خود دلیل سے یہ کلیہ ثابت ہو چکا ہے کہ اپنے فعل میں جو چیز کسی شے سے بے نیاز اور مستغنی ہوگی، وہ اپنی ذات میں بھی اس شے سے بے نیاز ہوگی، تو گویا امکان اپنے تاثیری فعل میں جب اپنے موضوع کا دست نگر نہ ہوگا تو پھر اپنی ذات میں وہ اس موضوع کا محتاج کس طرح رہ سکتا ہے، جس کے معنے یہ ہوئے کہ امکان اب ایک ایسا جوہر ہوگیا، جو مفارق اور مادے سے پاک ہے ہمف (یہ خلاف مفروض ہے) اور اگر امکان کی تاثیر فرمائی میں اس کا موضوع بھی شریک ہے، تو اس کا حاصل یہ ہوا کہ

امکان موثر کا جزو ہے اور قاعدہ ہے کہ موثر کا جزء اس کی تاثیری کام میں یقیناً اثر انداز ہوتا ہے، اب جزو کی اس تاثیری جہت میں اس کا موضوع شریک ہے یا نہیں یہ سوال اٹھے گا، اگر نہیں ہے، تو اس کا محال ہونا ثابت ہو چکا، اگر ہے، تو ثابت ہوا کہ امکان اس موثر کی تاثیری کام میں بھی جزء کی حیثیت سے شریک ہے یوں بھی یہ بات لامتناہی سلسلے تک بڑھتی چلی جائے گی جو محال ہے اس لئے کہ یہ تسلسل ان علتوں میں پیدا ہوتا ہے، جو مرتب بھی ہیں اور اکٹھی بھی ہیں، اس پر تم اعتراض کرو کہ پھر حکماء یہ کس طرح کہتے ہیں کہ فلک کے صادر ہونے کا مبدء اور سبب عقل اول کا امکان ہے، اور یہ کہ عقول کے امکانات تمام فلکی اجسام کے مبادی ہیں یہی وہ مقام ہے، جہاں فلاسفہ کے دشمنوں کو میدان ہاتھ آیا حتی کہ ان میں بعضوں نے تو یہاں تک کہہ دیا۔

> اس سے یہ معلوم ہوا کہ عقل اول کے امکان کو فلک اعلیٰ کی علت ٹھیرانا اور اسی عقل اول کے وجوب کو عقل ثانی کی علت قرار دینا، یہ صرف دیوانوں کی بڑ اور ایسا ہذیان ہے جس کی توقع عوام سے بھی نہیں کیجاتی چہ جائیکہ ان لوگوں سے جو تحقیق کے مدعی ہیں"

میں کہتا ہوں کہ کسی شے میں امکان کی اثر اندازی کا دعویٰ کبھی جو کیا جاتا ہے، تو اس کا مطلب تقریباً وہی ہوتا ہے، جو اس قول کا ہے کہ علت کا عدم معلول کے عدم کی علت ہوتا ہے، ظاہر ہے کہ اس قول کا مقصد جس طرح یہ نہیں ہے کہ عدم واقع میں اثر انداز ہوتا ہے، بلکہ مقصود یہ ہوتا ہے کہ جب علت معدوم ہو جاتی ہے تو پھر معلول بھی نہیں پایا جاتا، اسی طرح فلک کا سبب جو یہ لوگ عقل اول کے امکان کو قرار دیتے ہیں، تو اس کا مآل یہ ہے کہ عقل اول کا وجود چونکہ امکانی نقص سے موصوف ہوتا ہے، اس لئے جو چیز بھی اس سے صادر ہوتی ہے، وہ ناقص وجود والی ہی شے ہوتی ہے، مثلاً جسم، ورنہ درحقیقت وجود کا سبب وجود ہی ہوتا ہے اور عدم کا سبب عدم ہوتا ہے مگر عدم کے سبب ہونے کا وہی مطلب ہے جو میں نے عرض کیا، پس کسی وجودی امر کا اگر کوئی عدمی امر سبب ہو بھی تو بالذات سبب نہیں ہوتا بلکہ وہی ذیلی اور عرضی رنگ کا سبب وہ ہو سکتا ہے، اور یہی بات

ماہیت کے عام امکان اور استعدادی امکانوں میں پائی جاتی ہے، یعنے اشیاء کے وجود پر یہ اثر انداز نہیں ہوتے، خواہ یہ چیزیں ابداعی ہوں، یا کائناتی ہوں، یعنے مادّے سے پیدا ہونے والی ہوں یا بغیر مادّے کے ان کی آفرینش ہوئی ہو، ثانی الذکر کا نام اصطلاحاً اشیاء ابداعی ہے بہرحال اس دعوے کا پہلا جزو یعنے عام امکان کا اشیاء کے وجود پر اثر نہیں پڑتا اس دعوے کی دلیل گزر چکی ہے، باقی دوسری بات یعنے امکان استعدادی یا استعدادی قوتوں کے متعلق میرا یہ دعویٰ کہ وجود پر وہ بھی اثر انداز نہیں ہوسکتیں، تو اس کی وجہ یہ ہے کہ یہاں سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ وجود پر ان کی اثر اندازی کا کیا مطلب ہے، اگر یہ غرض ہے، کہ جسمانی مادّے کی شرکت کے بغیر یہ وجود پر اثر انداز ہوتی ہیں تو ظاہر ہے کہ اس کا دوسرا مطلب یہی ہوا کہ اپنے تاثیری کاروبار میں یہ استعدادی قوتیں مادّے سے بے نیاز ہوتی ہیں۔ اور اگر اس کو مان لیا جائے تو پھر اس کے بعد یہ ماننا پڑے گا کہ خود ان قوتوں کا وجود ہی سرے سے مجرد عن المادّہ اور مادے سے پاک ہے، کیونکہ یہ بات پہلے بھی گزر چکی ہے کہ جو چیز اپنے فاعل اور موثر ہونے میں کسی شے سے مستغنی و بے نیاز ہے، وہ اپنے وجود میں بھی اس شے سے بے نیاز ہوگی، اس لئے کہ موجود ہونا، تو موجود کرنے کی صفت کا جزء ہے، ظاہر ہے کہ یہ خلاف مفروض ہے پس یہ احتمال تو غلط ٹھیرا، اب رہی یہ صورت کہ مادے کو بھی ان قوتوں کی تاثیری عمل میں دخیل فرض کیا جائے مگر حال یہ ہے کہ مادے کی ذات صرف قبول و تاثر، انفعال کی سرچشمہ ہوتی ہے، تاثیر یا دوسرے کو وجود عطا کرنا اس سے اس کو کیا مناسبت ہے، اور یہ بھی ممکن ہے کہ ایک ہی شے سے کسی چیز کو وجوب کی بھی نسبت ہو اور امکان کی بھی، پس معلوم ہوا کہ مادہ نہ تو خود فاعل ہوسکتا ہے، اور نہ کسی فاعلی و تاثیری قوت کا شریک کار ہوسکتا ہے یہ دونوں باتیں اس کے لئے محال ہیں، اور ثابت ہوا کہ مطلقاً جسمانی قوتوں کے لئے یہ ناممکن ہے کہ وجود پر وہ اثر انداز ہوں، اور جب عام جسمانی قوتوں کا یہ حال ہے تو استعدادی قوتوں کا تاثیر بخشی میں کیا حصہ ہوسکتا ہے، باقی جو عام طور پر ماہیت کے امکان کے متعلق یہ کہہ دیتے ہیں کہ ماہیت کے وجود کا یہی سبب ہوتا ہے، تو اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ وجوب اور امتناع

یہ دونوں ایسے صفات ہیں جن کی وجہ سے شے اس دائرے سے نکل جاتی ہے، کہ کسی فاعل اور موثر کی تاثیری عمل کو وہ قبول کرے، بخلاف امکان کے کہ اس کی وجہ سے شے تاثیری عمل کے قبول کرنے سے خارج نہیں ہوتی، امکان اس عمل میں مانع نہیں آتا، خلاصہ یہ ہے کہ فاعلیت اور تاثیر کی رکاوٹوں، اور موانع کا زوال بھی امکان کا مرجع و مآل ہے، گویا ماہیت میں وجود اور عدم کے قبول کرنے کی جو صلاحیت ہوتی ہے، اس صلاحیت کی تصحیح امکان کرتا ہے، اور وہ جو یہ کہا جاتا ہے، کہ شے (مثلاً بچہ) کے وجود کے اسباب (انڈے) کی وہ مختلف استعدادیں اور صلاحیتیں ہیں، جن میں بعض استعدادوں کو (بچے) کا امکان قریب اور بعض کو بعید امکان قرار دیا جاتا ہے، تو اس کا مطلب یہ ہے کہ استعدادی دائروں میں دراصل ایسی صورتیں مسلسل پیدا ہوتی رہتی ہیں جو باہم ایک دوسرے کی ضد ہوتی ہیں اور ایک صورت دوسری صورت کی بگاڑنے والی ہوتی ہے، پھر مادہ جب ان متضاد صورتوں میں سے کسی ایک صورت کو جس وقت قبول کر لیتا ہے، تو اس وقت دوسری صورت کے وجود سے انکار کرتا ہے، اور مادے کا یہ انکار بعض صورتوں کے زمانے میں زیادہ قوی ہوتا ہے، اور بعضوں کے وقت میں کمزور ہوتا ہے، مثلاً پانی کی صورت سے جب مادہ متصف ہوتا ہے، تو اس وقت ناری صورت کے قبول کرنے سے وہ بہت بعید ہو جاتا ہے لیکن ہوائی صورت سے جس وقت مادہ موصوف ہوتا ہے تو ناری صورت کے قبول کرنے کے قریب ہو جاتا ہے پھر ہوائی صورت کے وقت وہ جتنا زیادہ گرم ہوگا، ناری صورت سے اس کی مناسبت اسی درجے قریب تر ہوتی جائے گی، پھر جب اس کی حالت ایسی ہو جائے کہ آگ اور ہوا دونوں صورتوں کی جانب اس کو مساوی نسبت ہو، تو اس وقت مادے میں دونوں ہی کا امکان پیدا ہو جائے گا، پھر اگر گرمی اس کی بڑھتی چلی جائے اور اتنی بڑھ جائے کہ ہوا کی جو عام گرمی ہوتی ہے اس سے اس کا درجہ آگے نکل گیا، تو اس وقت ناری صورت کے قبول کرنے کا زور اس میں بڑھ جائے گا یعنے عام ہوائی صورت سے بھی زیادہ اور یہی وہ وقت ہوتا ہے جب ناری صورت کو مادہ قبول کر لیتا ہے، اور آتش ناب یا خالص نار ہو جاتا ہے اور ظاہر ہے کہ یہ بات

امکان استعدادی ہی کا نتیجہ ہے، جس سے شے کے مانع و مخالف، اور ضد کا زوال ہوتا رہتا ہے، پھر کبھی تو بالکلیہ تمام موانع کا زوال ہو جاتا ہے، اور یہ اس امکان استعدادی کے وقت ہوتا ہے، جس کی تعبیر قوت قریبہ اور قریبی صلاحیت و استعداد سے کی جاتی ہے، اور کبھی بعض موانع کا زوال ہوتا ہے، اور یہ بعید استعدادوں اور قوتوں کے وقت ہوتا ہے، آخر اسی مزاج کو دیکھو کہ دراصل اس کا شمار ان وجودی کیفیتوں میں ہے، جن کا ادراک چھو کر کیا جاتا ہے، یعنے ملموسات کے ذیل کی چیز ہے، مگر باوجود اس کے حیوانی و نباتی و جمادی صورتوں کے وجود کی اسے استعداد قرار دیتے ہیں، یعنے ان صورتوں کا امکان مزاج کو کہتے ہیں وجہ اس کی یہ ہے کہ ہر صورت جب تک اپنی خالص ذاتی کیفیت کے ساتھ ہوتی ہے، تو اس خالص کیفیت کی وجہ سے باہم صورتوں میں جو تضاد و تخالف ہوتا ہے، یہی تخالف و تضاد دوسری کمالی صورت کے قبول کرنے میں مانع ہوتی ہے، لیکن جوں جوں اس ذاتی کیفیت کی خالص حالت میں تغیر پیدا ہوتا جاتا ہے، اسی نسبت سے مخالفت اور تضاد کا زور بھی ٹوٹتا جاتا ہے، اور مادے میں دوسرے کمال کے قبول کرنے کی صلاحیت بڑھتی جاتی ہے، پھر آخری اور انتہائی کمال کی صلاحیت اور استعداد اس میں مکمل ہو جاتی ہے اور یہ اس وقت ہوتا ہے، جب مادے سے تمام، باہم مخالف و متضاد صورتوں کا ازالہ ہو جائے تو اس وقت مادہ اسی کمال کو قبول کر لیتا ہے، جیسے اس فلکی مادے نے قبول کیا ہے، جو ہر قسم کی متضاد ہیئتوں اور صورتوں سے پاک ہوتا ہے، مطلب یہ ہے کہ ایسی صورت میں مادہ نفس ناطقہ کو قبول کر لیتا ہے اور یہ اس لئے ہوتا ہے کہ مبداء اعلیٰ (حق تعالیٰ) ظاہر ہے کہ وہ تو ازلاً و ابداً دائماً فیاض ہیں ادھر مادے میں جو مانع تھا اس کا ازالہ ہو گیا، لامحالہ وبے بندش اب نفس ناطقہ کو قبول ہی کر لینا چاہیئے۔

خلاصہ یہ ہے کہ قریب ہوں، یا بعید تمام امکانات سے دراصل مادے کی صفت جو قبول کرنے کی ہے، اس کی تصحیح ہوتی ہے، آخر اس قبول کرنے کی جو صفت ہے اس کا ظہور تو اسی وقت ہوتا ہے، جس وقت موانع کا ارتفاع اور اضداد کا ازالہ ہو جائے۔

الحاصل یہ بات پایۂ ثبوت کو پہنچ گئی، کہ امکانات ہوں، یا قوئی، اسی طرح اعدام اور نیستیاں ان میں سے کسی کا بھی اشیاء کے وجود پر کسی قسم کا کوئی تاثیری عمل نہیں ہوتا ہے، بلکہ ان کی حیثیت معدات یعنے مادے ہیں جو قبول کرنیکی صلاحیت ہے، اس کی استعداد اور قابلیت ان سے پیدا ہوتی ہے جیسا کہ تم پہلے بھی جان چکے ہو، کہ ہماری اس دنیا میں جو چیز بھی پیدا ہوتی ہے، ضرور ہے کہ وہ عدم اور نیستی کے بعد ہو، اور اسباب سے چیزوں کے بنانے کا جو تعلق ہے، اس کا مطلب فقط اس قدر ہے، کہ پہلی صورت سے مادے کا تخلیہ اس لئے کرا دیا جاتا ہے تاکہ پچھلی لاحق ہونے والی صورت کو وہ قبول کرلے، یہی حال ان امور کا ہے جن کی ذات اور حقیقت تدریجی ہوتی ہے جیسے زمانہ اور حرکت یا جو چیزیں ان کے ذیل کی ہوں، ان کے لئے یہ ضرور ہے کہ کسی فرد کی پیدائش اس وقت تک نہیں ہو سکتی جب تک اس فرد یا جزو کا ازالہ نہ ہو جائے جو ان سے پہلے بالفعل موجود ہو چکا ہے، یہی حکم ان متصلات اور مقداری و تعلیمی امور کا ہے جن کے اجزا قار ہوتے ہیں، یعنے ان کا ایک جزء دوسرے جزء کے ساتھ جمع ہوتا ہے، ان سب میں بھی یہی قاعدہ ہے کہ کسی جگہ یا مکان میں ان کے کسی جزء یا فرد کا حضور اور تحقق، جس وقت ہوگا، لازمی طور پر اس جگہ سے دوسرے جزء یا فرد کا ازالہ ناگزیر ہو جاتا ہے، اور یہ اس کا نتیجہ ہے، کہ استیعاب اور تکمیل کے قبول کرنے کی ان کے وجود میں صلاحیت نہیں ہوتی۔

فصل وضع یعنے وہ نسبت قرب و بعد وغیرہ کی جو دو جسمانی چیزوں میں ہوتی ہے، اس کی شرکت کے بغیر کسی قسم کی جسمانی قوت اپنا وہ عمل اور اپنا وہ فعل ظاہر نہیں کر سکتی، جو اس سے سرزد ہوتا ہے، اس فصل میں اسی دعوے کو ثابت کیا جائیگا، کیونکہ بجائے خود یہ بات پایۂ ثبوت کو پہنچ چکی ہے کہ اپنے وجود میں جو شے کسی چیز کی محتاج ہوتی ہے، وہ اپنے عمل اور فعل میں بھی اس چیز کی ضرور محتاج ہوتی ہے، کسی فعل اور عمل کے صدور کی قریبی قوت میں تو یہ بات بیّن طور پر ثابت شدہ ہے اور یہ اس لئے ہے کہ مادے کا وجود ظاہر ہے کہ وضعی وجود ہے، اور یہی حال ہر اس چیز کا ہے جس کا وجود مادے سے تقوم پذیر ہوتا ہو، یعنے ان مادی امور کا وجود اسی طرز کا

ہوتا ہے جس طرز کا وجود ہر وضع والی چیز کا ہوتا ہے، خواہ اس کے وجود کا وضعی ہونا بالذات نہیں بلکہ تبعی وطفیلی طور ہی پر کیوں نہ ہو، الحاصل اس قسم کی چیزوں کی فاعلیت میں وضع کی دخل اندازی ضروری ہے، یعنے ان کا عمل اسی ڈھب کا ہوگا، جو وضعی امور کے عمل کا طریقہ ہوتا ہے، خواہ یہ بات تبعی طور پر کیوں نہ ہو، پس معلوم ہوا کہ جب جسمانی فاعل کو کسی شے سے وضع کا تعلق نہ ہوگا، اس پر جسمانی فاعل عمل بھی نہیں کرسکتا، (ابھی تک میں جو کچھ کہنا چاہتا ہوں وہ واضح نہیں ہوا ہے، تم اگر اس مطلب کو زیادہ واضح لفظوں میں سمجھنا چاہتے ہو تو ہم اس کی پھیر تقریر کرتے ہیں، میرا دعویٰ یہ ہے کہ ہر وہ قوت جس سے کسی اثر کا ظہور ہوتا ہو، یا اس سے کوئی فعل صادر ہوتا ہو، ایسی قوت دو حال سے خالی نہیں ہوسکتی، اس قوت کا تاثیری عمل کسی خاص محل کے ساتھ مخصوص ہوگا، یعنے اس خاص محل کے سوا کسی دوسرے محل پر اس کا تاثیری عمل اس وقت تک ظاہر نہیں ہوسکتا، جب تک کہ اس خاص محل پر اس عمل کا ظہور نہ ہولے حتیٰ کہ جو چیز اس محل سے جس درجے قریب ہوگی، اسی قدر اس قوت کے تاثیری عمل کے قبول کرنے کا وہ زیادہ مستحق اور اس کے لئے زیادہ تیار ہوگا، یا ایسا نہ ہوگا، یعنے کسی محل پر اس کا تاثیری عمل اس پر موقوف نہ ہو کہ پہلے اس کا اثر اس خاص محل پر مرتب ہوچکا ہو، ان دونوں باتوں کو مثال سے یوں سمجھو کہ مثلاً آتشی قوت کے تاثیری عمل کی حالت پہلی قسم کی مثال ہے کہ اس کا اثر جس محل پر مرتب ہوتا ہے اس محل سے جو نزدیک تر ہوگا، وہ اس کی تاثیر کا زیادہ مستحق ہوگا، بہ نسبت اس کے جو اس سے دور ہے، یقیناً جو چیز اس محل کے قریب ہوگی گرمی اس تک پہلے ہی پہنچے گی، اور نسبتاً وہ تیز اور سخت بھی ہوگی بہرحال جس قوت کی ایسی کیفیت ہوگی اس کے متعلق ہم قطعاً جانتے ہیں، کہ اس خاص جسم سے اسے کسی نہ کسی کا تعلق ضرور ہے، خواہ یہ تعلق اس لئے ہو، کہ یہ قوت خود اپنی ذات کے اعتبار سے اس جسم کی محتاج ہو، جیسا کہ آتشی قوت کا حال ہے، یا خود تو اس قوت کی ذات اس محل کی محتاج نہیں ہے، لیکن اپنے عمل اور فعل میں وہ قوت کی محتاج ہے، جیسا کہ نفوس ناطقہ

کا حال ہے، پس معلوم ہوا کہ اس قسم کی قوت وضع ہی کی شرکت سے اپنے تاثیری عمل کو ظاہر کر سکتی ہے۔

مگر ایسی قوت جس کے تاثیری عمل کے لئے صرف یہ ضروری ہو کہ اس قوت سے اس عمل کا ظہور اور صدور ممکن ہے، بس اتنا امکان ہی کافی ہو اور اس کا صدور کسی خاص محل کے ساتھ مخصوص نہ ہو، یعنے اجسام میں سے جو جسم مثلاً قریب ہوگا، اس میں تو اس کے عمل کا ظہور ہوگا اور بعید میں نہ ہوگا، ایسا نہ ہو تو یاد رکھنا چاہئے کہ ایسی قوت کا تعلق مادی امور میں سے کسی امر کے ساتھ نہیں ہو سکتا، نہ تو یہ تعلق تاثیری عمل کے حساب سے ہو سکتا ہے، اور نہ خود براہ راست وہ قوت مادہ کی محتاج ہو سکتی ہے بلکہ ہر اعتبار سے وہ اجسام سے قطعاً بے نیاز ہوگی، یعنے اس کا تعلق ان عقلی ہستیوں سے ہوگا، جو مادے سے پاک ہیں جنھیں اصطلاحاً مفارقات عقلیہ کہتے ہیں۔

گزشتہ بالا تحقیق سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ جسمانی قوتوں کے لئے یہ ناممکن ہے کہ مجردات (یعنی مادے سے جو ہستیاں پاک ہیں) ان پر وہ اثر انداز ہوں، نہ ان کی ذات پر ان قوتوں کا اثر پڑ سکتا ہے، نہ صفات پر، اس لئے کہ جن امور کے لئے نہ حیز ہو، اور نہ ان کے لئے وضع ہو، ظاہر ہے کہ وہاں قرب وبعد، دوری و نزدیکی کا سوال ہی کب پیدا ہوتا ہے، اور جب یہ بات ثابت ہو گئی، تو اسی سے یہ مسئلہ بھی ثابت ہو گیا کہ جسمانی قوتوں کا تاثیری عمل ہیولیٰ اور اس صورت کے وجود پر بھی مرتب نہیں ہو سکتا، جس سے ہیولیٰ تقوم پذیر ہوتا ہے، جس کا دوسرا مطلب یہ ہوا کہ سرے سے تمام اجسام پر جسمانی قوتیں اثر انداز نہیں ہو سکتیں اور نہ ان کے تاثیری عمل کا تعلق اجسام سے ہو سکتا ہے۔

یہاں کوئی یہ اعتراض نہ کر بیٹھے کہ مجردات پر جس طرح جسمانی امور کا اثر اسلئے نہیں پڑ سکتا کہ مجردات کو جسمانی امور سے وضع کی نسبت حاصل نہیں ہے، اسی طرح پھر یہ بھی ضروری قرار دیا جائے کہ جسمانی امور بھی مجردات سے متاثر نہیں ہو سکتے اس لئے کہ ان کو بھی تو مجردات سے وضع کی نسبت نہیں حاصل ہے، جس کا دوسرا مطلب یہی ہوا کہ جتنے اجسام واجرام ہیں ان کو مفارقات (یعنے مادے سے

مجرد ہونے والی ہستیوں) کی طرف منسوب نہ کیا جائے، ہم اس اعتراض کے جواب میں یہ کہتے ہیں کہ کسی شے میں مجردات کے تاثیری عمل کے لئے صرف اتنا کافی ہے کہ بجائے خود جو اثر مجردات سے صادر ہونے والا ہے وہ ممکن ہو، اثر کا امکان ذاتی جس وقت بھی ثابت ہو جائے گا، اسی وقت مجردات سے اس اثر کا افاضہ ہو جائے گا، خواہ اب یہ اثر وضع کی صفت رکھتا ہو یا نہ رکھتا ہو، بخلاف جسمانی قوتوں کے کہ صرف ان کے اثر کا ممکن ہونا، اس کے صدور کے لئے کافی نہیں ہے، بلکہ اسی کے ساتھ یہ شرط بھی ضروری ہے کہ اثر کے محل کو جسمانی قوت کے محل سے کسی خاص قسم کی وضعی نسبت بھی حاصل ہو، ظاہر ہے کہ جو شے مادے سے مفارق اور پاک ہوگی، اس کے ساتھ اس نسبت کا پیدا ہونا محال ہے، رہا کسی جوہر مفارق سے مادہ پر کوئی صورت یا کوئی کمال جب فائض ہوتا ہے، تو اس وقت یہاں براہ راست مادہ ہی متاثر و منفعل ہوتا ہے، نہ کہ متاثر اور غیر متاثر کے درمیان جو چیز واقع ہوتی ہے وہ متاثر ہوتی ہے، لیکن وہاں مادہ فاعل واثر انداز نہیں ہوتا بلکہ وہی درمیانی چیز ہوتی ہے اور ان دونوں باتوں میں بڑا فرق ہے، اس پر اگر پلٹ کر تم یہ کہو کہ کیا ان حکما، کا یہ عقیدہ نہیں ہے کہ بدن کی پیدائش نفس (جان) کی پیدائش کی علت اور سبب ہے حالانکہ نفس کو یہ مجردات میں شمار کرتے ہیں، ظاہر ہے کہ بدن کو بھی نفس کے ساتھ کوئی وضعی نسبت حاصل نہیں ہے، میں کہتا ہوں عنقریب تمہیں بتایا جائے گا کہ نفس کی پیدائش بدن کے ساتھ کس طرح ہوتی ہے، وہیں یہ بات کھولی جائے گی کہ نفس کی پیدائش کی علت مفارق ہی امر ہے، بدن صرف نفس کے امکان کا حامل ہوتا ہے، جیسا کہ عنقریب اس کا بیان آگے آتا ہے، خلاصہ یہ ہے کہ معلول (نفس) کا فیضان علت (مفارق) سے جو ہوتا ہے، اس فیضان کے لئے بدن کی حیثیت صرف شرط کی ہے، یہ قطعاً غلط ہے کہ بدن نفس پر تاثیری عمل کرتا ہے بلکہ جس محل میں بھی کسی چیز کا حلول ہوتا ہے، اس کی یہی کیفیت ہوتی ہے، بلکہ محل میں جو قوت بھی پائی جاتی ہے، ان میں کوئی بھی اپنے محل پر اثر انداز نہیں ہوتی، بلکہ محل جن امور کو قبول کرتا ہے، ان کے اعتبار سے اس کی حیثیت شرط

کی ہوتی ہے، بہت جلد اس مسئلے کی طرف ہم رجوع کریں گے اصل اس کی یہ ہے کہ حال و محل کو جب ایک کو دوسرے کے اعتبار سے تصور کیا جائے تو ان میں باہم وضعی نسبت پیدا ہی نہیں ہوتی؛

فصل

صرف وجود علت اور معلول دونوں چیزوں کے بننے کی صلاحیت رکھتا ہے

اس فصل میں اسی دعوے کو ثابت کیا جائے گا، پہلی بات یعنے وجود علت بننے کی صلاحیت رکھتا ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ وجود کے سوا جو چیز بھی ہوگی، خود اس کی ذات کو جب وجود سے قطع نظر کرکے تصور کیا جائے تو ظاہر ہے کہ اس وقت وہ ایک ایسی چیز بن کر رہ جائے گی، جس سے وجود اور عدم دونوں کو مساوی نسبت ہوگی، الغرض شے خود اپنی ذات کے حساب سے موجود نہیں ہو سکتی اور اسی لئے اس شے کی ذات خود اپنی ذات کی حیثیت کسی شے کے وجود کی علت قطعاً نہیں ہو سکتی، یعنے نہ خود اپنی ذات کے وجود کی اور نہ کسی دوسری شے کے وجود کی وہ علت بن سکتی ہے، پس معلوم ہوا کہ ہر وہ چیز جو کسی شے کی علت ہوگی، یہاں علت کا وجود معلول کے وجود پر تاثیری عمل کرتا ہے ان تمام امور کا خلاصہ یہ نکلا، کہ تاثیر بخشی اور موثریت کی صلاحیت وجود ہی میں ہوتی ہے اب اگر وجود کو ماہیت سے جدا کرکے مجرد رنگ میں فرض کیا جائے تو تاثیر فرمائی کا وہ زیادہ حقدار ہوگا، کیونکہ ماہیت کا سرمایہ اور اس کی پونجی امکان اور حاجت کے سوا اور کیا ہے، اور تم یہ جان چکے ہو، کہ عدمی امور کسی شے پر بھی تاثیری عمل نہیں کر سکتے، گویا جس طرح مادی قوت کو مادے سے اگر مجرد اور جدا فرض کیا جائے۔ تو تاثیر بخشی میں اس کا درجہ اور زیادہ بلند ہو جاتا ہے اس لئے کہ تجریدی حالت میں یہ قوت نقص، اور نیستی کی آلودگیوں سے پاک ہوگی، اگویا یہی حال وجود کا بھی ہوگا، جب ماہیت سے اس کو مجرد فرض کیا جائے، اگرچہ یہ مسئلہ کہ مادی قوت مادے سے مجرد ہونے کے بعد تاثیر بخشی میں زیادہ طاقتور ہو جاتی ہے، یہ ایک الگ مسئلہ ہے، (یہاں بطور تمثیل کے اس کا ذکر کیا گیا) بہرحال اس وقت ہمارے سامنے وجود ہے، اور اس کے متعلق یہ کہنا ہے کہ مطلقاً علت اور

اور سبب بننے کی صلاحیت وجود ہی میں ہوتی ہے۔ باقی امام رازی نے یہاں جو اس شبہے کا اظہار کیا ہے، جس کی تقریر وہ ان لفظوں میں کرتے ہیں۔

مختلف وجودوں میں جو باہمی امتیاز پیدا ہوا ہے، سوال یہ ہے کہ انکی یہ جدائی صرف عددی اور شخصی رنگ کی ہے، یا ماہیت اور حقیقت کے رو سے یہ باہم مختلف ہیں، اگر پہلی صورت مانی جائے گی، تو کسی شے کے وجود کا دوسری شے کے وجود کی علت ہونا محال قرار پائے گا، اس لئے کہ ایک ہی طبیعت اور ماہیت کے افراد کو باہم ایک دوسرے پر کسی قسم کی برتری حاصل نہیں ہو سکتی، کیونکہ اپنی ذات کے حساب سے سب ایک دوسرے کے ہمدوش و ہم رتبہ ہیں،

اور دوسری شق بھی محال ہے اس لئے کہ وجود کی تقسیم جوہر اور عرض کے وجود کی شکل میں کی جاتی ہے، پھر جوہر کے وجود کو جسم اور غیر جسم کے وجود کی طرف تقسیم کرتے ہیں اسی طرح عرض کے وجود کو بھی، عرضی اجناس کے وجودوں کی طرف منقسم کرتے ہیں ظاہر ہے کہ کہ تقسیم کا بدیہی قانون ہے کہ اس کے مورد کو ایک ہی حقیقت ہونا چاہئے۔

نیز وجود کا مفہوم بالکل بدیہی ہے، اور اسی بدیہی مفہوم کو ہم تمام وجودوں میں بطور قدر مشترک کے بداہۃً مشترک پاتے ہیں، ان کے افراد میں جو اختلافات محسوس ہوتے ہیں وہ یقیناً وجود کے مفہوم سے خارج ہوتے ہیں، یعنے وجود کے مفہوم میں وہ داخل نہیں ہیں، بلکہ اس سے وہ خارج ہیں،

علاوہ اس کے اگر ان مختلف وجودوں کو ماہیت و حقیقت کے اعتبار سے مختلف تسلیم کیا جائے گا تو پھر ان کو جنس و فصل سے مرکب بھی ماننا پڑے گا، جس کا نتیجہ یہ ہوگا معلول اول کے وجود کو بھی مرکب ماننا پڑے گا، اور اس بنیاد پر یہ لازم آئے گا کہ علت واحدہ (ایک علت سے) ایک سے زیادہ معلول صادر ہوں جو ان حکماء کے نزدیک ناممکن ہے،

میں کہتا ہوں کہ اس قسم کی سست اور پھسپھسے افکار کی تردید کے لئے وہی اصول

کافی ہیں جن کا پہلے ذکر آچکا ہے میرا مطلب یہ ہے کہ یہ بات پہلے بیان ہو چکی ہے کہ وجود کی حقیقت در اصل ایک بسیط واحد حقیقت ہے لیکن باوجود واحد ہونے کے شدید وضعیف مقدم و موخر ہونے کے اعتبار سے یہ ایک تشکیکی حقیقت ہے، اور امام رازی کے شبہے کے ازالہ کے لئے صرف اتنی بات بالکل کافی ہے اس لئے اب ہم دعوے کے دوسرے جزء کی طرف متوجہ ہوتے ہیں، یعنی ہمارا یہ دعویٰ کہ معلول ہونے کی صلاحیت بھی وجود ہی رکھتا ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ خود ماہیتیں بجائے خود مجعول و مخلوق ہونے کی صلاحیت نہیں رکھتیں، اور جب وہ اس کی صالح نہیں ہیں، تو اب مجعول و مخلوق یا تو خود وجود ہوگا، یا وجود کے ساتھ ماہیت کا اتصاف، یہ مجعول قرار پائیگا، لیکن معلوم ہو چکا ہے کہ یہ اتصاف ماہیت کے ان مراتب میں ہے جو بعد کو ماہیت کے ساتھ لاحق ہوتے ہیں، اب ظاہر ہے کہ ماہیت کے مراتب کا تحقق اس پر موقوف ہے کہ پہلے ماہیت کا وہ وجود متحقق ہولے جس کے ساتھ وہ متصف ہوتی ہے، اور اس اتصاف کی جو حقیقت ہے ہم اسے بھی بیان کر آئے ہیں، پس ثابت ہوا کہ بالذات معلول وجود کے سوا اور کوئی دوسری چیز نہیں ہو سکتی، امام رازی نے یہاں بھی ایک اعتراض کیا ہے جس کی تقریر یہ ہے

وجود ظاہر ہے کہ ایک ماہیت واحدہ ہے اب اگر یہ مانا جائے کہ علت اور سبب کا تاثیری عمل وجود ہی پر ہوتا ہے تو یہ ماننا پڑے گا کہ ہر معلول کے علت ہونے کی اس علت میں صلاحیت ہے جس سے وہ معلول صادر ہوا تفصیل اس اجمال کی یہ ہے کہ پانی نہ گرم رہنے کے بعد جب گرم ہو جاتا ہے، تو ظاہر ہے کہ پانی کی یہ گرمی منجملہ ماہیتوں کے ایک ماہیت ہے، اب مبادی مفارقہ (عقلی عالم کی ہستیوں) سے جو وجود اسکی حقیقت پر فائض ہوگا، سوال اس کے متعلق یہ ہے کہ وجود کا یہ فیضان آیا کسی شرط پر موقوف ہوگا یا نہ ہوگا، اگر کسی شرط پر یہ فیضان موقوف نہیں ہے، تو پھر لازم آئیگا کہ اس گرمی کا وجود دوامی وجاودانی ہو جائے اس لئے کہ ماہیت قبول کرنے کے لئے آمادہ ہے، اور فاعل تو ظاہر ہی ہے کہ ابدی فیاض ہے لازماً اس فیض کو چاہئے کہ دوامی ہو جائے۔ اور اگر یہ فیضان کسی شرط پر موقوف ہے تو سوال یہ ہے کہ اس شرط پر کونسی چیز موقوف ہے خود گرمی کی ماہیت

موقوف ہے یا گرمی کا وجود، گرمی کے وجود کا موقوف ہونا تو محال ہے اسلئے کہ پانی کے ساتھ اتصال یہ تو ٹھنڈک کی شرط ہے رہا ٹھنڈک کا وجود سو وہ تو گرمی کے وجود کے مساوی ہے، تو چاہئے کہ ٹھنڈک کے وجود کے ساتھ اتصال بھی گرمی کے وجود کے لئے شرط بن جائے اُس لئے کہ جو چیز کسی شے کی شرط ہوگی یقیناً وہ اس شے کے مماثل امور کی بھی شرط ہوگی، اور اگر ان امور کو مان لیا جائے تو لازم آتا ہے کہ پانی کے اتصال اور چھونے کے وقت گرمی کا محسوس ہونا ضروری ہو، اس لئے کہ ماہیت قابل ہے، فاعل فیاض ہے شرط حاصل ہے، پھر معلول کا اس کے بعد حاصل ہونا ناگزیر ہے۔ اور اس کا مطلب یہ بھی ہوا کہ ایک چیز دنیا میں جب پائی جائے تو اسی کے ساتھ ہر چیز پائی جائے، گویا اس بنیاد پر دنیا کے جتنے حوادث ہیں اور عالم کی پیداوار ہے، ان میں کسی کو کسی خاص شرط اور سبب کے ساتھ کوئی خصوصیت باقی نہیں رہ جاتی، ظاہر ہے کہ یہ ساری باتیں غلط اور باطل ہیں، حس اور مشاہدہ اس کی تکذیب کرتا ہے رہی دوسری شق یعنے شرط پر ماہیت ہی کو موقوف قرار دیا جائے، تو اس سے ہمارا مدعا ثابت ہوتا ہے اس لئے کہ جب خود ماہیت ہی کسی شرط پر موقوف ہوگی تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ اپنے سوا کسی غیر پر وہ موقوف ہے اور یہ قاعدہ ہے کہ جو غیر پر موقوف ہوگا ضرور ہے کہ کسی سبب اور علت کو وہ مستدعی ہوگا، اور بالآخر بات اس پر آکر ختم ہوگی، کہ ماہیت کی انتہا واجب الوجود پر ہوگی، بس اس بنا پر معلوم ہوا کہ مخلوق اور مجعول خود ماہیت ہی ہوتی ہے، نہ کہ صرف اپنے وجود کے مخلوق و مجعول ہونے سے ماہیت ہی مجعول ہو جاتی ہے"

میں کہتا ہوں کہ امام رازی کے اس بیان کی تردید تم کو پہلے بھی بتایا جا چکا ہے، یعنی اس ساری تقریر کی بنیاد اس غلط مفروضے پر قائم ہے کہ "وجود" ایک ایسی واحد ماہیت ہے جس کا اطلاق اپنے تمام افراد پر تواطؤ اور مساوات کے ساتھ ہوتا ہے، دوسرے لفظوں میں یوں کہو کہ وجود کلی مشکک نہیں بلکہ کلی متواطی ہے، حالانکہ

ثابت ہو چکا کہ یہ غلط ہے) نیز امام کے قول کو اگر تسلیم کر لیا جائے تو اس سے یہ بھی لازم آتا ہے کہ دنیا کی کسی شے میں بھی حق تعالیٰ کے وجود کو کسی قسم کا تاثیری دخل نہیں ہے اس لئے کہ بر بنائے قول امام حق تعالیٰ کا وجود ظاہر ہے کہ ممکنات کے وجود کے مساوی ہے جس کی وہ بار بار تصریح کرتے چلے آئے ہیں، اور جب ایسا ہے تو پھر یہ ماننا پڑیگا کہ حق تعالیٰ کے وجود سے جو چیز صادر ہوگی وہ غیر حق کے وجود سے بھی صادر ہو سکتی ہے، گویا کسی شے میں تاثیری عمل کرنے کے لئے خدا کے وجود کو کوئی خصوصیت حاصل نہیں ہے، حالانکہ مسلمہ یہ ہے کہ کسی شے پر وہی چیز اثر انداز ہو سکتی ہے، جسے تاثیری حیثیت سے خاص قسم کی خصوصیت حاصل ہو، ورنہ اس کا وجود اس کے عدم کے برابر ہو جائے گا، اور یہ قاعدہ ہے کہ کسی شے کے حصول میں اگر کسی چیز کا وجود اور عدم دونوں برابر ہوں، وہ اس شے کی علت کبھی نہیں بن سکتی، سب کا حاصل یہ ہوا کہ حق تعالیٰ کا وجود اس کے بعد کسی شے کا بھی سبب باقی نہیں رہتا، ذات حق اس سے پاک اور بلند و برتر ہے۔

امام رازی نے اس کے بعد یہ اور اضافہ کیا ہے کہ مثلاً سیاہی کے وجود کو ایک تو اس نقطۂ نظر سے تصور کیا جائے کہ وہ صرف سیاہی کا وجود ہے، اور اسی سیاہی کے وجود کا ایک اور اعتبار یہ بھی ہے، کہ سیاہی کی ماہیت کا وجود سے موصوف ہونا، اس لحاظ سے اس کا اعتبار کیا جائے، بیان کیا گیا تھا کہ ان دونوں اعتباروں میں بڑا فرق ہے، کہا گیا تھا کہ پہلے اعتبار کے رو سے وجود کی جانب کسی قسم کے احتیاج کو منسوب کرنا ناجائز ہے، بلکہ جب شے کی ماہیت کو وجود کی طرف منسوب کیا جاتا ہے، تب اس میں امکان کی جہت پیدا ہوتی ہے، پھر اس امکان کی وجہ سے اب اس کو احتیاج کی صفت عارض ہوتی ہے پس معلوم ہوا کہ در اصل ماہیت ہی اپنے وجود اور پائے جانے میں محتاج ہوتی ہے، لیکن خود وجود یہ کبھی محتاج نہیں ہوتا باقی یہ جو کہا گیا ہے کہ ماہیتیں معلول نہیں ہوتیں، تو اس کی تاویل کا ذکر ہم پہلے کر چکے ہیں، امام کا قول ختم ہوا۔

میں کہتا ہوں کہ خود یہ فاضل (امام رازی) اور جو اس طبقے کے لوگ ہیں وہ یہ کہتے ہیں کہ معلول کے لئے بذات خود یہ ضروری ہے کہ قبل تاثیر خود اس کی کوئی

ہویت ہو، اور اس کو اپنی ذات کے سوا چاہیئے کہ حاجت عارض ہو، اس کے بعد پھر علت سے اس معلول کے وجود کا افادہ ہوتا ہے، یعنے اس کی علت اپنے معلول کو وجود عطا کرتی ہے، وہ کہتے ہیں کہ خود وجود میں بحیثیت وجود کے یہ باتیں نہیں پائی جا سکتیں، بلکہ ماہیت ان صفات سے موصوف ہوتی ہے، کیونکہ وجود کے ساتھ ماہیت کو ذہنی تحلیل کے بعد وہی نسبت حاصل ہوتی ہے جو قابل اور مقبول، مادہ اور صورت میں ہوتی ہے، اسی بنیاد پر ان لوگوں نے یہ فیصلہ کیا ہے کہ وجود نہیں بلکہ وجود کے ساتھ ماہیت کا موصوف ہونا یہی دراصل علت کا اثر ہوتا ہے،

افسوس ہے کہ یہ لوگ اتنا بھی نہیں سمجھتے کہ اگر وجود نہ ہوگا تو ماہیت بیچاری کہاں سے کس طرح پیدا ہو جائے گی، تا اینکہ پہلے وہ امکان سے متصف ہو، پھر حاجت کی صفت اس میں پیدا ہو، پھر وجوب کے ساتھ موصوف ہو، اور آخر میں وجود کے ساتھ متصف ہو، ان امور سے موصوف ہونے کی جو واقعی شکل ہے، ہم اسے بیان کر چکے ہیں، پھر دوبارہ ذکر کی ضرورت نہیں اسی کے ساتھ تم یہ بھی جان چکے ہو، کہ افتقار و احتیاج کی صفت خود وجودوں کی اپنی اپنی ذات میں کس طرح پائی جاتی ہے، اور یہ کہ خالق اور جاعل کی جانب وجود ماہیت سے بھی زیادہ کس طرح محتاج ہے، اسی سلسلے میں تم وجود کی جو ایک صفت "حدوث ذاتی" ہے اس کا مطلب بھی سمجھ چکے ہو، اور اس سے پہلے جو یہ بیان کیا گیا ہے کہ ماہیتیں نہ مخلوق ہوتی ہیں اور نہ مجعول، تو اس کا مطلب یہ بتایا گیا تھا کہ مجعول و مخلوق ہونا یہ ماہیت کا مفہوم نہیں ہے، یہ اسی قسم کی بات ہے، جیسا کہ ماہیت کی بحث میں کہا جاتا ہے کہ جب ماہیت کو خود اس کی اپنی صرف ذات کی حیثیت سے تصور کیا جاتا ہے، تو اس وقت ماہیت کو اس کے عوارض ثابت نہیں ہوتے، مقصد یہ ہوتا ہے کہ عوارض اس خاص حیثیت سے اس کو ثابت نہیں ہوتے، یہ مطلب کبھی نہیں ہوتا کہ واقع میں بھی یہ عوارض ماہیت کو ثابت نہیں ہوتے، خلاصہ یہ ہے کہ ماہیت مخلوق اور مجعول بھی ہوتی ہے بایں معنے کہ مخلوق و مجعول ہونا اس کے لئے ثابت ہے، اور ماہیت مخلوق و مجعول نہیں ہے بایں معنے کہ مخلوق و مجعول ہونا یہ بات بجنسہ اس کی اپنی ذات نہیں ہے، امام نے جس امر کی طرف "تاویل" کے لفظ سے اشارہ کیا تھا اس کا

مطلب یہی ہے، مگر جو طریقہ ہمارا ہے اس کی بنیاد پر تم سمجھ سکتے ہو کہ ان دونوں باتوں میں سے پہلی بات کا مآل وہی ہے جو دوسری کا ہے، جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں۔

فصل

کسی فعل کے لئے یہ شرط غیر ضروری ہے کہ پہلے اس کا عدم ہو (یعنی نہ ہونے کے بعد ہر فعل کا ہونا ضروری نہیں ہے) اس فصل میں اسی مسئلے کی تشریح کی جائے گی، یہ بحث ایک حیثیت سے گزشتہ فصل کی بحث سے مشابہ ہے، اگرچہ مناسب یہ تھا کہ اس کا ذکر علت ومعلول کے مباحث میں کیا جاتا، لیکن ایک اعتبار سے "تقدم وتاخر" کی بحث سے بھی اس کو مناسبت ہے بہر حال جدلیوں اور جھگڑالو لوگوں نے چونکہ اس مسئلے کے متعلق انتہائی تعصب سے کام لیا ہے اس لئے ضرورت ہے کہ ہم بھی ذرا سنبھل کر پوری قوت کے ساتھ اس کو پھیلا کر بیان کریں اور اسی لئے دعوے کے ثبوت میں متعدد دلیلیں پیش کی جاتی ہیں۔

پہلی دلیل یہ ہے کہ سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ عالم آیا ہمیشہ سے ممکن الوجود ہے یا اس کا امکان دوامی نہیں ہے دوسری شق باطل ہے، اس لئے کہ اگر اس کا امکان دائمی نہ ہوگا تو اس کو ممتنع بالذات ماننا پڑے گا کیونکہ اس کا واجب الوجود ہونا تو محال ہے، اور قاعدہ ہے کہ جو چیز ممتنع بالذات ہوتی ہے، وہ پھر کبھی ممکن نہیں ہو سکتی، کیونکہ اگر کوئی ممتنع بالذات ممکن الوجود ہو جائے گا تو سوال یہ ہے کہ خود اس کی ذات بحیثیت اپنی ذات کے ممکن الوجود ہوتی ہے، تو اس وقت لازم آتا ہے کہ پھر ازلاً وابداً وہ ممکن ہی ہو، یا کسی خارجی امر کی وجہ سے وہ ممکن الوجود ہوا ہے، اب سوال اس خارجی امر کے متعلق ہوگا کہ اس کی ہویت وشخصیت بھی کیا دوامی ہے؟ اگر ایسا ہے تو پھر امکان بھی دوامی ہوگا، یا اس کی ہویت دائمی نہیں ہے تو پھر اس میں بھی وہی بات جاری ہوگی، جو پہلی صورت میں جاری ہوئی تھی،

علاوہ اس کے اس ممتنع بالذات کا ازلی امتناع اگر خود اس کی اپنی ذات کا بحیثیت اپنی ذات کے اقتضاء ہے تو پھر اس امتناع کا ازالہ وارتفاع محال ہوگا اس لئے کہ ماہیتوں کے لوازم کا ازالہ وارتفاع محال ہے، اور اگر خود اس کی اپنی ذات کا اقتضاء یہ امتناع نہیں ہے تو لامحالہ کسی ایسے امر کا اقتضاء ہوگا، جو اس سے جدا ہو گا اب

اس امر کے متعلق سوال ہے کہ وہ کیا ازلی اور واجب الثبوت ہے؟ اگر ایسا ہوگا، تو پھر اس کے اثر کا ازالہ محال ہوگا، اور اگر اس کا ثبوت ازلی و واجب نہیں ہے تو پھر جو کلام پہلے کے متعلق تھا وہ اس کے ساتھ متعلق ہو جائے گا، تا اینکہ بالآخر بات اس ذات پر آکر ختم ہو جائے گی، جو بالذات واجب ہے اور پھر اس کا ازالہ محال ہو جائیگا اس پر اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ اس امتناع کو واجب الوجود کی طرف منسوب کر دیا جائے، لیکن اس طور پر کہ واجب کا تاثیری عمل کسی شرط پر موقوف ہو ایسی صورت میں شرط کے ازالہ سے تاثیر کا بھی ازالہ ہو جائے گا، میں اس کے جواب میں کہتا ہوں کہ خود یہ شرط کیا ہے اگر واجب بالذات تو اس کا ارتفاع محال ہے، اور جب اس کا ارتفاع محال ہوگا، تو امتناع کا ازالہ بھی نا ممکن ہوگا اور شرط اگر واجب نہیں ہے تو بات پھر پلٹ پڑے گی، تسلسل تو محال ہے، لامحالہ اس کو کسی ایسے موجود پر ختم کرنا پڑے گا، جو خود اپنی ذات سے واجب الوجود ہو۔

خلاصہ یہ ہے کہ ازل میں ممکنات کے متعلق یہ دعوٰی کرنا کہ ان کا وجود اس اس وقت ممتنع اور محال تھا اور بعد کو ممکن ہوا، محض غلط ہے۔

اس مقام پر ایک دشواری پیش آتی ہے کہ کسی حادث نوزائیدہ ہستی کے متعلق اگر یہ سوچا جائے کہ وہ عدم کے بعد پیدا ہوئی ہے یعنے عدم کے بعد پیدا ہونے کا اس کے ساتھ اعتبار کیا جائے، تو اس شرط کے ساتھ یہ ناممکن ہے کہ اب اس کے متعلق یہ کہا جائے کہ اس کے وجود کو بجائے دوسرے وقتوں کے کسی خاص وقت کے ساتھ خصوصیت حاصل ہے تم نے جن دلائل کا ذکر کیا ہے اس کا اقتضا یہی ہے، پس معلوم ہوا کہ اس کا امکان دوامی طور پر ہمیشہ ثابت رہتا ہے لیکن اس کے امکان کے دوام سے یہ لازم نہیں آتا کہ حادث ہونے سے وہ خارج ہے، کیونکہ جب اس کو اس اعتبار کے ساتھ تصور کیا جائے کہ وہ عدم کے بعد ہے، تو اس وقت ظاہر ہے کہ عدم کے بعد ہونا یہ چیز اس کے ایک ذاتی جزء کی حیثیت میں ہوگی، کیونکہ شے کی جو چیز ذاتی ہوتی ہے اس شے سے اس کا ازالہ نہیں ہو سکتا، اور حادث کو بحیثیت حادث کے جب تصور کیا جائے اور اس حادث کے حدوث و پیدائش کے دوام امکان سے جب یہ لازم نہیں آتا کہ وہ حادث ہونے سے

خارج ہو جائے، تو اس سے وہ دلیل ہی غلط ہو جاتی ہے جو پیش کی گئی، ہم کہتے ہیں کہ ہماری گفتگو اس شے کے متعلق نہیں ہے، جس کی ہویت ہی بجنسہ تجدد اور حدوث و نوزائیدگی ہو، بلکہ یہاں کلام اس ماہیت کے متعلق ہے، جسے حدوث کی صفت عارض ہوتی ہے، اس لئے کہ دنیا میں بہت سی چیزیں، مثلاً حرکت زمانہ وغیرہ ایسی ہیں، جن کے متعلق دوامی ہونا محال ہے، ان کا حدوث تو ضروری ہے، اور موثر و موجد کی جانب ان کو احتیاج ان کے امکان ہی کی وجہ سے ہوتا ہے، لیکن ان کے امکان کی نوعیت کیا ہے؟ اسی خاص طرز کا وجود، کیونکہ دائمی وجود تو ان کے لئے محال ہے، پس انکے امکان کے معنے بجز اس کے اور کچھ نہیں ہوتے کہ ان کے حدوث کا امکان ثابت ہے، اور شے کے ممکن ہونے کے معنے صرف یہ ہیں کہ مطلق وجود اور ہونا ان کے لئے جائز ہے، نہ کہ ہر قسم کے وجود کا جواز ممکن کے لئے ہوتا ہے، مثلاً جوہر کے لئے عرض کا وجود محال ہے یا مثلاً سیاہی کے لئے سفیدی کا وجود محال ہے، اسی طرح حرکت یا جو اس طرز کی چیزیں ہیں ان کے لئے بقائی وجود محال ہے، دوسری دلیل کی تقریر یہ ہے کہ عدم سابق کا محتاج کون ہوتا ہے؟ خود فعل کا وجود اس کا محتاج ہوتا ہے یا اس عدم سابق کا محتاج فاعل کی وہ تاثیر ہوتی ہے جو اس فعل سے متعلق ہوتی ہے پہلی شق محال ہے اس لئے کہ اگر فعل اپنے وجود میں عدم کا محتاج ہوگا، تو یقیناً وہ عدم اس فعل کے ساتھ متصل اور متقارن ہوگا، اور عدم کا متصل ہونا یہ فعل کے منافی ہے، اور جو چیز فعل کی منافی ہوگی محال ہے کہ وہی منافی اس فعل کے وجود کے لئے شرط بھی ہو اسی طرح دوسری شق بھی اس لئے محال ہے کہ اثر کا وجود ظاہر ہے کہ اس کے عدم کے منافی کو اگر متقارن اور متصل فرض کیا جائے گا تو اسی کے ساتھ اس کا منافی ہونا بھی تو ضروری ہوگا، اور شے کا منافی خود اس شے کی شرط کسی طرح نہیں ہو سکتا پس معلوم ہوا کہ نہ تو فعل ہی اپنے موجود ہونے میں اس کا محتاج ہے کہ اس سے پہلے اس کا عدم ہو، اور نہ فاعل اپنی تاثیر بخشی میں اس کا محتاج ہے۔

تیسری دلیل اسی دعوے کی یہ ہے کہ حوادث کے متعلق یہ پوچھا جاتا ہے کہ جس وقت وہ موجود ہو کر قیام حاصل کرتے ہیں، تو اپنے قیام و بقاء کے اس زمانے میں آیا وہ موثر اور فاعل کے محتاج ہوتے ہیں یا نہیں، بر تقدیر اول ناگزیر ہے کہ

اپنے امکان کی وجہ سے وہ ازلاً وابداً موثر و فاعل کے محتاج ہوں اور بر تقدیر ثانی یعنے
اپنے قیام و بقاء کے زمانے میں موثر کی جانب انھیں احتیاج باقی نہ رہے، تو ان کے
اس حال کی وجہ یا تو یہ ہوگی، کہ اس زمانے میں ان کا وجود امکان کے دائرے سے
خارج ہو جاتا ہے یا باوجود اس عدم احتیاج کے امکان کی صفت بھی ان میں باقی
ہوگی، بہر حال یہی دو صورتیں ممکن ہیں، ان میں پہلی صورت یعنے امکان کے دائرے
سے ان کا خارج ہونا یہ تو قطعاً محال ہے اس لئے کہ جو چیز بالذات ممکن ہوتی ہے
ناممکن ہے کہ وہ منقلب ہو کر واجب بالذات بن جائے، علاوہ اس کے سوال یہ
ہے کہ ممکنات میں امکان کی صفت اگر ان کی ذات کا اقتضاء ہوتا ہے، تو دوامی
طور پر ان کے وجود کو ممکن ہونا چاہیئے، اور اگر یہ امکان ان کی ذات کا اقتضا نہیں ہے
بلکہ کسی بیرونی اور منفصل امر کی راہ سے یہ صفت ان کو لاحق ہوتی ہے، تو اس
صورت میں ممکن کے لئے امکان کی صفت کا ثبوت بھی ممکن قرار پائے گا، لازمی
طور پر اب اس امکان کا امکان بھی کسی امر منفصل کا نتیجہ ہوگا، اسی طرح اس
امکان کے امکان کے لئے ایک تیسرا امکان ہوگا، اور بات یوں دراز ہوتی
جائے گی تا اینکہ غیر محدود بیرونی و منفصل امکانات کا ایک سلسلہ یہاں پیدا ہو جائیگا
پس معلوم ہوا کہ پہلی شق یعنے اپنے قیام و بقاء کے زمانے میں بھی ممکن ممکن ہی
رہتا ہے، جس کا مطلب یہ ہوا کہ ممکن اپنے بقاء کے وقت میں بھی سبب کا محتاج
ہوتا ہے، کیونکہ حاجت کی جہت تو امکان ہی کی وجہ سے پیدا ہوتی ہے، اس
پر اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ وجود کے دائرے میں جب کوئی چیز داخل ہو جاتی
ہے تو اس وقت (وجود اور عدم سے اس کا تعلق مساوی نہیں)، بلکہ وجود کے ساتھ
زیادہ راجح و اولیٰ ہو جاتا ہے، میں اس کے جواب میں کہتا ہوں وجود کے ساتھ
اس موجود ممکن کا تعلق جو اولیٰ اور راجح ہو جاتا ہے، یہ اولویت آیا وجود کے لوازم
میں ہے یا لوازم وجود میں نہیں ہے، پہلی شق محال کو مستلزم ہے، اس لئے کہ
جس وقت وجود کا تحقق ہو جاتا ہے معاً اسی کے ساتھ اس کو وجود کے ساتھ اولویت
کی نسبت قائم ہو جاتی ہے، اور جب عدم کے اعتبار سے وجود اس کے لئے اولیٰ
وارجح ہو گیا تو یقیناً وہ فاعل اور موثر سے ایسی صورت میں بے نیاز ہو جائے گا،

لیکن ممکن بغیر فاعل اور موثر کے موجود بھی نہیں ہو سکتا، اور جب فاعل کے بے ضرورت ہونے کی وجہ سے اس ممکن کا فاعل باقی نہ رہا تو نتیجہ یہ ہوا کہ ممکن معدوم ہو جائے گویا اس کا وجود اس کے عدم کا سبب بن جائیگا۔ اس کا ناممکن ہونا بدیہی ہے، رہی دوسری شق یعنے وجود کے ساتھ اولویت کی یہ نسبت لوازم وجود میں نہ ہو، بلکہ اس کا شمار ان عوارض میں ہو، جو اپنے معروض و موصوف کے ساتھ ہمیشہ نہیں رہتے بلکہ ان سے جدا بھی ہو جاتے ہیں جنھیں عوارض مفارقہ کہتے ہیں، تو یہ تجویز بھی محال ہے، اس لئے کہ اولویت کی یہ نسبت ایسی صورت میں یعنے عوارض مفارقہ ہونے کی صورت میں ظاہر ہے کہ کسی سبب کی محتاج ہو گی اور اب واقعے کی شکل یہ ہو گی، کہ جو ممکن موجود ہو چکا ہے اس کی ذات اولویت کی محتاج ہو گی، اور اولویت اپنے سبب کی محتاج ہو گی، نتیجہ یہ نکلے گا کہ سبب سے یہ ممکن موجود بے نیاز و غنی باقی نہ رہا (حالانکہ فرض یہی کیا گیا تھا)۔

چوتھی دلیل کی تقریر یہ ہے کہ معلول جو علت اور سبب کا محتاج ہوتا ہے سوال یہ ہے کہ اس احتیاج و افتقار کی وجہ کیا ہوتی ہے، آیا یہ احتیاج اسلئے ہوتا ہے کہ معلول بالفعل موجود ہو چکا ہے، یا چونکہ پہلے وہ معلول معدوم تھا اس لئے علت کی حاجت اسے ہوتی ہے، یا اس احتیاج کی وجہ یہ ہوتی ہے کہ معلول چونکہ عدم یعنے نہ ہونے کے بعد پایا جاتا ہے، عدم کے متعلق یہ کہنا کہ علت کا مقتضا یہی ہے اس کا ناممکن ہونا تو ظاہر ہی ہے کیونکہ عدم تو صرف نیستی اور نفی محض کا نام ہے بھلا اس کو علت کی حاجت کیا ہو گی، اسی طرح یہ بات کہ معلول کا وجود چونکہ عدم کے بعد ہوتا ہے، یعنے پہلے نہ تھا اور پھر ہوا، معلول کی یہ خصوصیت بھی احتیاج کی وجہ نہیں ہو سکتی اس لئے کہ عدم کے بعد ہونا ظاہر ہے کہ یہ وجود کی ایسی صفت اور کیفیت ہے جو وجود کے یافت اور حصول کے بعد اسے لازمی طور پر عارض ہوتی ہے، اس لئے کہ خود وجود کا حصول اگرچہ جواز اور امکان کے رنگ میں ہوتا ہے، لیکن عدم کے بعد اس وجود کا حصول یہ ممکن کے وجود کی ایسی صفت ہے جس کا ثبوت اس کے لئے واجب اور ضروری ہوتا ہے، کیونکہ اس کیفیت و صفت کے سوا کسی اور طریقے سے اس کا واقع ہونا ناممکن ہے، اور یہ ہو سکتا ہے کہ ایک چیز بذات خود

ایسی ہو، کہ اس کا واقع ہونا واجب وضروری نہیں بلکہ جائز وممکن ہو، لیکن وقوع پذیر ہونے کے بعد کسی امر کا ثبوت وعروض اس کے لئے واجب وضروری ہو یہی چار کا عدد ہے جس کا وجود ظاہر ہے کہ ممکن ہے، لیکن اس کا جفت ہونا یہ ایسی صفت ہے جس کا ثبوت اس کے لئے واجب ہے اور اس ثبوت کے لئے کسی سبب وعلت کی ضرورت نہیں، اسی طرح حادث کا وجود تو ممکن ہو، لیکن اس کے وجود کا عدم کے بعد ہونا یہ بات اس کے لئے ضروری ہو اور قاعدہ ہے کہ جو چیز واجب وضروری ہوتی ہے، وہ فاعل اور موثر سے بے نیاز وغنی ہوتی ہے پس ثابت ہوا کہ علت کا محتاج دراصل صرف وجود ہی ہوتا ہے،

پانچویں دلیل کی تقریر یہ ہے کہ واجب تعالیٰ کے لئے ظاہر ہے کہ کچھ صفات اور لوازم ہیں، خواہ ان صفات ولوازم کی نوعیت اضافی وسلبی ہی کیوں نہ ہو جیسا کہ عام فلاسفہ کا خیال ہے، یا ان صفات کو وجودی حقیقت قرار دیا جائے جیسا کہ اکثر متکلمین کا عقیدہ ہے، یا انھیں احوال واعیان سمجھا جائے جیسا کہ معتزلہ اور صوفیوں کا مسلک ہے، بہر حال ذات حق کے یہ صفات ولوازم ظاہر ہے کہ واجب نہیں ہوسکتے، اس لئے واجب کا ایک سے زیادہ ہونا ناممکن ہے، پس خود اپنی ذات کی حیثیت سے تو یہ صفات ولوازم ممکن الثبوت ہوں گے، اور اس نقطۂ نظر سے کہ یہ واجب اول تعالیٰ کے صفات ہیں اس حیثیت سے ان کا ثبوت بھی واجب وضروری ہوگا، ان تمام امور کا حاصل یہ ہوا کہ اس سے یہ بات پایۂ ثبوت کو پہنچ گئی کہ کسی چیز پر تاثیری عمل مرتب ہونے کے لئے یہ ضروری نہیں ہے کہ وہ یہ چیز عدم کے بعد ہو، (یعنے پہلے نہ ہو اور بعد کو پھر تاثیری عمل کے ذریعے سے موجود ہو جائے آخر صفات ولوازم حق کے متعلق کون کہہ سکتا ہے کہ کسی وقت وہ نہ تھے اور بعد کو موجود ہوئے ہیں) اس پر اگر یہ اعتراض کیا جائے صفات ولوازم حق کا شمار افعال کے ذیل میں نہیں کیا جاتا اور ہماری گفتگو کا تعلق افعال سے ہے، یعنے افعال کا وجود ہمیشہ عدم کے بعد ہوتا ہے،

میں اس کے جواب میں کہتا ہوں کہ مان لیا جاتا ہے کہ جس کے وجود کے پہلے اس کا عدم نہ ہو، اس کو فعل نہیں کہتے ہیں لیکن ہماری گزشتہ بالا تقریر سے

اتنا تو معلوم ہوا کہ ایسی چیز جس کا ثبوت خود اس کی اپنی ذات کے رو سے واجب نہیں بلکہ ممکن ہے، ایسی چیز بھی ایسے فاعل اور موثر کی طرف منسوب ہو سکتی ہے جس کا ثبوت اور وجود اثر کے ساتھ ساتھ رہتا ہے (یعنی صفات حق جو حق تعالیٰ کا اثر ہے دونوں ایک دوسرے سے کسی زمانے میں جدا نہیں ہو سکتے) اور جب اس بات کو عقل جائز تصور کرتی ہے بلکہ قبول کرتی ہے، تو پھر دوسرے مقامات میں اسی واقعہ کا انکار کیوں کیا جاتا ہے اور اس کے محال وممتنع ہونے کا دعویٰ کیوں کیا جاتا ہے، زیادہ سے زیادہ یہ منکر شخص جو کچھ بھی کہہ سکتا ہے وہ یہ ہے کہ اس قسم کے اثر پر لفظ فعل کے اطلاق سے گریز کرے، لیکن ایسے اہم مسائل کے سلسلے میں محض لفظی اور اصطلاحی امتیازات کے دامن میں پناہ لینے سے کوئی خاص علمی فائدہ حاصل نہیں ہو سکتا۔ چھٹی دلیل کی تقریر یہ ہے کہ ماہیتوں کے لوازم ظاہر ہے کہ ان ماہیتوں کے معلول ہوتے ہیں لیکن با ایں ہمہ ماہیتوں سے ان کا وجود متاخر نہیں ہوتا، یعنی یہ نہیں ہوتا کہ لوازم کا وجود ان ماہیتوں کے وجود کے بعد دوسرے زمانے میں پایا جائے، اور صرف ماہیتوں کے لوازم ہی کا یہ حال نہیں ہے، بلکہ وجود کے جو لوازم ہوتے ہیں، وہ بھی تو ماہیتوں سے جدا نہیں ہو سکتے، آخر غور کرنا چاہیئے کہ کیا کوئی یہ سوچ سکتا ہے کہ چار کا عدد تو ہو، اور زوجیت (جفت ہونا) جو اس کے لوازم میں ہے، وہ اس کے ساتھ نہ ہو، یا مثلث کے ساتھ دو زاویوں والے،، ہونے کی صفت نہ پائی جائے یا آگ کے ساتھ گرم ہونے کی صفت نہ پائی جائے بلکہ ہم تو کچھ اور آگے بڑھ کر یہ دعویٰ کرتے ہیں کہ اسباب وعلل ہمیشہ اپنے مسببات اور معلولوں کے ساتھ ساتھ ہوتے ہیں مثلاً جلنے کی صفت ہمیشہ جلانے کے ساتھ ہوگی اور دکھ درد ہمیشہ مزاج کے بگاڑ، یا نظام جسمانی کے اندر اعضا، باہم جس طرح ایک دوسرے سے متصل ہوتے ہیں اس اتصال میں جب کوئی گڑبڑ پیدا ہوتی ہے اپنے قدرتی مقام سے عضو کا کوئی حصہ ہٹ جاتا ہے تو معًا اس تفرق اتصال کے ساتھ بےچینی محسوس ہوتی ہے، اور سچ تو یہ ہے کہ یہاں ایک بات تو ایسی ہے جس میں یہ لوگ کسی طرح جھگڑ نہیں سکتے، کیونکہ جو بات فرض کی گئی ہے، اس سے یہ بہت زیادہ قریب ہے، مقصد یہ ہے کہ علم کو عالمیت (عالم ہونے)، قدرت کو قادریت

(قادر ہونے کی) یہ علت مانتے ہیں، ظاہر ہے کہ یہاں علت اپنے معلول اور موثر اپنے اثر کے ساتھ ساتھ اس طرح پایا جاتا ہے، کہ آثار کسی طرح اپنے اپنے موثر سے پیچھے نہیں ہوسکتے، پس معلوم ہوا کہ اثر و موثر میں اگر اتصال و مقارنت کی جہت پائی جائے اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ ایسے آثار اپنے موثرات کی طرف نہ منسوب ہوسکتے ہیں اور نہ ان کے محتاج ہوسکتے ہیں۔

ساتویں دلیل کی تقریر یہ ہے کہ شئے کے جب اس حال کا اعتبار کیا جائے جسے اس کے وجود کا حال کہتے ہیں تو اس وقت اس حیثیت سے کہ اس کا وجود ہے شئے واجب الوجود ہوتی ہے، اور جب شئے کے اس حال کا اعتبار کیا جائے جسے اس کے عدم کا حال کہتے ہیں، تو اس وقت بحیثیت معدوم ہونے کے بھی شئے واجب العدم ہوتی ہے یعنے اس وقت اس کا عدم ہی اس کے لئے ضروری ہوتا ہے اور یہ ذاتی ضرورت کی ایک قسم ہے، جس کا اصطلاحی نام منطق میں "ضرورۃ بشرط المحمول" ہے یعنے محمول کے زمانے میں یہ ضرورت اس کیلئے ثابت ہوتی ہے، اور ظاہر ہے کہ انھی دو حالتوں (وجود و عدم) کے طاری ہونیکا نام حدوث ہے، اب ہم اس شئے کی ماہیت کو اس حال کے زیر اثر تصور کرتے ہیں تو ظاہر ہے کہ ماہیت ہر دو صفت (وجود و عدم) کے اعتبار سے واجب ہی قرار پاتی ہے حال (وجود میں واجب الوجود، حال عدم میں واجب العدم) اور قاعدہ ہے کہ وجوب کی صفت جس چیز میں پائی جائے گی ایسی چیز پھر کسی سبب اور علت کی طرف مستند و منسوب نہیں ہوسکتی، پس معلوم ہوا کہ حدوث کی صفت بحیثیت صفت حدوث کے احتیاج و افتقار سے مانع ہے، اسی لئے یہ کہا جاتا ہے کہ جب تک ماہیت کو خود اس کی اپنی نفس ذات کی حیثیت سے اعتبار نہ کیا جائے گا، وجوب کا ازالہ وارتفاع اس سے نہیں ہوسکتا، یعنے وجود کے زمانے میں وجود کا وجوب، اور عدم کے زمانے میں عدم کا وجوب اس پر مسلط رہے گا، خلاصہ یہ ہے کہ فاعل اور موثر کی محتاج ماہیت خود اپنی آپ ذات کے رو سے ہوتی ہے (نہ کہ وجودی و عدمی حال کے اعتبار سے) اور حدوث کی صفت سے تو احتیاج و افتقار کی راہ میں رکاوٹ ہی پیدا ہوتی ہے، پس ثابت ہوا کہ فاعل کی حاجت ماہیت کو

جس وجہ سے ہوتی ہے وہ حدوث کی نہیں بلکہ امکان کی صفت ہے اور جب حدوث علت احتیاج نہیں ہے تو پھر یہ دعویٰ کہ ہر حادث کے لیے ایک ایسا زمانہ درکار ہے جس میں اس کا عدم ہو یعنی وہ نہ ہو صحیح نہیں ہے اس لیے کہ حدوث تو سرے سے احتیاج ہی کی جڑ کاٹتا ہے پھر وہ اسی احتیاج کی شرط کس طرح ہو سکتا ہے۔

آٹھویں دلیل کی تقریر یہ ہے کہ موثر اور فاعل کے ساتھ جب اثر اور مفعول پایا جاتا ہے تو ان دونوں میں جو حاجت کا رشتہ تھا وہ اب باقی نہیں رہتا اگرچہ اس سے پہلے دونوں میں یہی رشتہ رہتا ہے، اگر ساتھ ہونے کی صورت میں بھی حاجت باقی رہے گی تو یہ حاجت کسی اور موثر کا مطالبہ کرے گی، بہر حال حاجت کا حال تو یہی ہے کہ معیت کی صورت میں وہ باقی نہیں رہتی لیکن حدوث کی صفت کا حال یہ ہے کہ موثر کے ساتھ بھی وہ اسی طرح موجود رہتی ہے جس طرح وہ اس وقت ہوتی ہے جب موثر نہ تھا، اب اگر موثر کی طرف ماہیتوں کا احتیاج صفت حدوث کا نتیجہ قرار دیا جائے تو اس سے مذکورۂ بالا محال لازم آتا ہے یعنے موثر کے باوجود دوسرے موثر کی حاجت لیکن امکان کو اگر احتیاج کی علت قرار دیا جائے تو ظاہر ہے موثر کے ساتھ امکان کی صفت باقی نہیں رہتی اس لیے کہ موثر کے ساتھ تو ماہیت کا وجود واقع میں واجب، اور ضروری ہو جاتا ہے (یعنے ممکن باقی نہیں رہتا) پس معلوم ہوا کہ موثر کی حاجت امکان ہی کی وجہ سے پیدا ہوئی ہے نہ کہ اس کے سوا کسی اور صفت کا یہ نتیجہ ہے!

یہ تھے وہ آٹھ براہین اور دلائل جن سے یہ دعویٰ ثابت کیا جاتا ہے کہ امکانی حقائق سبب اور علت کے جو محتاج ہوتے ہیں ان کا یہ احتیاج صفت امکان ہی کا نتیجہ ہے، یہ تو ماہیتوں کا حال ہے باقی معلول وجودوں کا جو سلسلہ ہے، تو ان کا احتیاجی وافتقاری رشتہ جو جاعل اور خالق سے ہوتا ہے وہ محض ان کی اپنی ذات کا اقتضاء ہے، یہ بات ان میں کسی خارجی عارض کی طرف سے نہیں پیدا ہوتی، اگرچہ دلائل کا اقتضاء تو یہی ہے، کہ نو پیدا حادث افعال کی

پیدائش کے لیے ضروری نہیں ہے کہ ہمیشہ وہ عدم کے بعد ہو لیکن با ایں ہمہ ہم نے اس پر برہان پیش کیا ہے کہ عالم اور جو کچھ بھی اُس کے اندر ہے سب کے سب زمانی حادث ہیں، یعنی ان کی پیدائش اس طور پر ہوئی ہے کہ ایک زمانے میں کچھ نہ تھا اور پھر یہ حادث اور پیدا ہوئے ہیں ہی حال ان تمام چیزوں کا ہے جو عالم میں پیدا ہوتی اور اس سے تعلق رکھتی ہیں جیسا کہ عنقریب ہم انشاء اللہ تعالیٰ اس کا تفصیلی تذکرہ کریں گے۔

اس قاعدے سے جنھیں اختلاف ہے، ان کے دلائل بہت بودے اور کمزور ہیں، ہم انھیں درج کرتے ہیں، پہلی دلیل یہ ہے، کہ جو چیز حاصل شدہ ہے، پھر اس کو حاصل کرنا محال ہے، اس لیے ضروری ہے کہ شئے کے وجود سے پہلے اس کی حاجت پائی جائے، دوسری دلیل یہ ہے کہ اگر ایسے دو موجود فرض کریں، جو قدیم ہوں، تو ان میں سے پہلا دوسرے کا محتاج ہو یا دوسرا پہلے کا محتاج ہو، ان دونوں باتوں میں کسی کو کسی پر ترجیح حاصل نہیں ہو سکتی، کیونکہ کسی کو کسی کے مقابلے میں کسی قسم کا امتیاز حاصل نہیں ہے تیسری دلیل یہ ہے کہ بجائے خود یہ بات ثابت ہو چکی ہے، کہ عالم کا موجد اور پیدا کرنے والا صاحب اختیار و ارادہ فاعل ہے، ظاہر ہے، قصد، اور ارادہ، رجحان، ان امور کا تعلق ان ہی چیزوں سے ہو سکتا ہے جو حادث اور نوزائیدہ ہوں، آخر ہم خود اپنے اندر یہ محسوس کرتے ہیں کہ جو چیز ہو چکی ہے، پھر اس کے بنانے اور پیدا کرنے کی طرف ہمارا ارادہ متوجہ نہیں ہو سکتا، چوتھی دلیل یہ ہے، کہ مکان کا قاعدہ ہے، کہ موجود ہونے کے بعد پھر اس کو معمار کی حاجت نہیں رہتی، یا جب حروف لکھے جا چکے ہوں تو اس کے بعد ان کو لکھنے والے کی ضرورت نہیں ہوتی، ان دلیلوں میں سے ہر ایک کا جواب یہ ہے، پہلی دلیل کے جواب میں ایک نقض بھی پیش کیا جائے گا، اور پھر اصل مغالطے کو حل کیا جائے گا، نقض کے لیے تو ہم یہ کہتے ہیں کہ آخر قادر ہونا (قادریت) قدرت کا اور سیاہ ہونا (اسودیت) سواد (سیاہی) کا کس طرح محتاج ہے، جو جواب اس کا دیا جائے گا، وہی جواب وہاں ہم دیں گے باقی مغالطے کا

صحیح حل یہ ہے کہ حاصل شدہ شئے کا حاصل کرنا بیشک محال ہے، لیکن اسی صورت میں جب اس حاصل شدہ امر کو پھر کسی جدید تحصیلی عمل کے ذریعے سے حاصل کرنے کی کوشش کی جائے، مگر وہی تحصیلی عمل جس سے وہ شئے یافت اور حصول سے موصوف ہوتی ہے؛ اسی تحصیلی عمل کے ذریعے سے اس کا حاصل کرنا قطعاً ناجائز نہیں ہے؛ بلکہ ایسا ہونا تو ضروری ہے؛ اس کے سوا اور دوسری صورت اس شئے کے حصول و یافت کی اور کیا ہو گی بہرحال ظاہر ہے کہ جو چیز موجود ہو چکی ہے پھر اسی کو دوبارہ وجود بخشنا یہ تو محال ہے لیکن یہاں یہ صورت ہے کب؟ ما سوا اس کے اس دلیل میں جس امر کا ذکر کیا گیا ہے یہ پھر اپنے دعوے ہی کو دہرا دینے کے ہم معنے ہے؛ دوسری دلیل کا جواب یہ ہے کہ کسی شئے کا سبب اور علت ہونا اس پر مبنی نہیں ہے کہ وہ شئے قدیم ہے، اگر ایسا ہوتا تو اس وقت بلاشبہہ یہ کہا جا سکتا تھا کہ تاثیر بخشی میں ایک قدیم کو دوسرے قدیم پر کیوں ترجیح دی جائے ٹھیک اس کی مثال معلول کی ہے؛ کہ کسی شئے کا معلول ہونا اس پر مبنی نہیں ہے کہ وہ حادث اور نو پیدا ہو؛ کہ اس وقت پھر معلول ہونے میں ایک حادث کو دوسرے حادث پر کوئی فوقیت حاصل نہیں ہو سکتی، اگر یہ بات ہوتی، تب یہ کہہ سکتے تھے کہ کنجی کی حرکت کی علت ہاتھ کی حرکت کو قرار دینا، اس کو کوئی فوقیت اس پر حاصل نہیں ہے اگر اس کی الٹی صورت فرض کی جائے یعنے ہاتھ کے حرکت کی علت کنجی کی حرکت ٹھیرائی جائے، پس واقعہ یہ ہے کہ علت کا علت ہونا (قدامت پر) نہیں، بلکہ اس کی بنیاد اس خاص خصوصیت پر مبنی ہوتی ہے جو علت کی ذات اور حقیقت میں پائی جاتی ہے یعنے خود علت اپنی آپ ذات کے اعتبار سے تقدم اور علت ہونے کی صفت کو چاہتی ہے، جیسے روشنی پر آفتاب کی ذات متقدم ہونے کی صفت کو چاہتی ہے یعنے روشنی آفتاب سے نکلتی ہے نہ کہ آفتاب روشنی سے باقی وہ شبہہ کہ دو چیزوں میں جب لزوم کا علاقہ ہو، تو ان میں سے کسی ایک کے معدوم و مرتفع ہونے سے دوسرے کا معدوم ہونا ضروری ہوتا ہے! اس لیے علت ہونے میں ان میں سے

کسی کو کسی پر ترجیح نہیں ہو سکتی تو اس شبہہ کے ازالے کے جو وجوہ ہیں ان کا ذکر پہلے آچکا ہے؛

تیسری دلیل کا جواب یہ ہے کہ کسی چیز کی تکوین اور پیدائش کی ابتدا کے لیے، قصد و ارادہ اور اندرونی رجحان سے ابتدا کی ضرورت ہوتی ہے، اسی طرح پیدائش و تکوین کے استمرار اور بقا کے لیے قصد و ارادہ اور اندرونی رجحان کے ابتدا و آغاز کی نہیں، بلکہ ان کے بھی بقا و استمرار ہی کی ضرورت ہے؛ پس اگر قصد و ارادہ مسلسل باقی رہیں اور ان کے تعلقات بھی اسی طرح باقی رہیں تو اس وقت ایسا ہونا ممکن ہے اور اس کے محال ہونے کا دعویٰ کرنا یہ تو پھر دعوے ہی کو دلیل کی شکل عطا کرنا ہے؛

رہی چوتھی دلیل سو اس کا جواب یہ ہے کہ مثالوں میں جن فاعلی قوتوں کو پیش کیا گیا ہے: ان سب کا تعلق ان حرکتوں سے ہے، جن کے ذریعہ سے اجسام ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل ہوتے ہیں، باقی شکلوں، اور ہیئتوں کے قیام و بقا کی یہ فاعلی قوتیں علت نہیں ہیں بلکہ ان کی قریب اور بعید علتیں دوسری چیزیں ہیں، جن کا ذکر ہم اپنے مقام پر کریں گے؛

فصل

تمام نوزائیدہ اور زمانی حادث چیزوں کی پیدائش ایک نہ ختم ہونے والی دوری حرکت کی محتاج ہوتی ہے، اس فصل میں اسی دعوے کو ثابت کیا جائے گا؛

پہلے یہ بات معلوم ہونی چاہیے کہ کسی شیئے کی علت تامہ (کامل سبب) کے متعلق یہ ناممکن ہے کہ اس شیئے پر اسے زمانی تقدم حاصل ہو، یعنے شیئے کے وجود سے پہلے اس کی علت تامہ کا وجود ماسبق زمانے میں نہیں ہو سکتا، اور جس طرح یہ ناممکن ہے، اسی طرح یہ بھی محال ہے کہ شیئے سے علت تامہ متاخر ہو یعنے اس شے کے معدوم ہو جانے کے بعد بھی علت تامہ بعد والے زمانے میں موجود نہیں ہو سکتی، اس کے بعد اب جاننا چاہیے، کہ حوادث اور نوزائیدہ و نو پیدا امور کے ان اسباب کے لیے بھی حادث اور نو پیدا ہونا ضروری ہے؛ جو ان امور کے قریبی اسباب ہوں کیونکہ یہ قریبی اسباب بھی

اگر قدیم ہوں گے، تو ان کے قدیم ہونے کی وجہ سے خود ان امور کا بھی قدیم ہونا ناگزیر ہو جائے گا، کیونکہ ایسا سبب جو اپنے معلول کے عدم اور رہنے کے بعد بھی موجود رہ سکتا ہے، ایسے سبب کے وجود کے وقت بھی اس معلول کا وجود بھی ذاتی امکان رکھنے والے ممکن کی حیثیت حاصل کرے گا، اس لیے کہ جس چیز کا وجود ذاتی طور پہ ناممکن اور محال ہو گا، وہ کسی کی معلول نہیں بن سکتی بہر حال جب معلول کا وجود اس علت کے وجود کے وقت ممکن رہے گا، تو اب اگر ایسا معلول موجود ہو جائے، تو ضروری ہے، کہ اپنے موجود ہونے میں علاوہ اس علت کے کسی اور زائد امر کا محتاج ہو گا، کیونکہ جب یہ فرض کیا گیا ہے کہ یہ ایسی علت اور سبب ہے، جس کے پائے جانے کے زمانے میں معلول معدوم بھی ہو سکتا ہے، پھر اس عدم کے بعد وہ موجود ہوا ہے، الغرض معلول کے وجود اور عدم دونوں کے ساتھ اس علت کو مساوی نسبت حاصل ہے، اور قاعدہ ہے کہ جب کسی شئے کو کسی سے اس قسم کی امکانی نسبت ہو گی، تو اس شئے کے (دو پہلوؤں یعنے وجود و عدم) میں سے ایک پہلو کسی ضمیمے اور امر زائد کا محتاج ہو گا پھر یہی گفتگو ضمیمے میں بھی ہو گی، تا اینکہ بالاخر بات اس چیز پر جا کر ختم ہو گی، جو معلول کی ماہیت کو امکان کے دائرے سے باہر نکال لائے، اب جا کر اس معلول کا وجود بجائے امکان کے مثلاً وجوب حاصل کرے گا، ذاتی برتری اور اولویت کی نفی جس باب میں کی گئی ہے، وہاں اس قانون کی پوری تفصیل سے تم واقف ہو چکے ہو، پس ثابت ہوا کہ حوادث اور نوزائیدہ امور کے خود سبب قریب کا، یا اس سبب قریب کے جز کا حادث ہونا ضروری ہے، اور جو بات اس پہلے حادثہ کے متعلق کی گئی، بجنسہ اب یہ گفتگو اس دوسرے حادث یعنے سبب قریب یا اس کے جز کے متعلق پیدا ہوتی ہے، یہ گفتگو یوں ہی آگے بڑھتے ہوئے یا تسلسل کی راہ پر جا پڑے گی، یا کسی ایسے نقطے پر ہمیں اٹکنا پڑے گا جسکی ماہیت اور حقیقت ہی خود حدوث اور نوزائیدگی ہو، یعنے ایسی چیز جس کی ذات ہی تجدد اور نو بہ نو طرز کی پیدائش ہو، مثلاً جو حال حرکت

کا ہے، یا اس چیز کا ہے جس میں حرکت دوسرے کے ذریعے سے نہیں بلکہ خود اس کی اپنی ذات سے پیدا ہوتی ہو، یعنے متحرک بنفسہ ہو، جیسا کہ ان طبائع اور فطرتوں کا حال ہے جو بذات خود تجدد پذیر ہوتی ہیں، لیکن ایسی طبیعتیں جن کے وجود کا سلسلہ ٹوٹ جانے والا ہو، یعنے ان کے وجود سے پہلے کوئی ایسا زمانہ نکلتا ہو، اور ایسی حرکت واقع ہوتی ہو، جس میں وہ نہ ہوں؛ یعنے اس وقت اس کا عدم ہو، اس قسم کی طبیعتیں ہمیشہ ایک ایسی طبیعت کے بعد وقوع پذیر ہوتی ہیں؛ جو ان کے زمانے کی محافظ ہوتی ہے اور زمانے کی اس محافظ طبیعت کے دو رخ ہوتے ہیں، ایک رخ تو اس کا وہ عقلی رخ ہوتا ہے، جو حق تعالیٰ کے اعتبار سے ان کے لیے ثابت ہوتا ہے یعنے باری تعالیٰ کے ازلی علم اور قضاء و قدر میں ان کی جو صورت ہوتی ہے، اس حساب سے اس نتیجے کا جو پہلو پیدا ہوتا ہے اس کی تعبیر اس کے عقلی رخ سے کی جاتی ہے؛ اور اس پہلو کا تعلق عالم سے نہیں ہوتا، اور نہ عالم میں اس کا شمار ہوتا ہے دوسرا رخ اس کا وہ ہے، جسے ہم اس کا کونی و قدری رخ کہتے ہیں، جس کے اعتبار سے ہر لحہ دہر یوم وہ نت نئی پیدائش کی صورت اختیار کرتی رہتی ہے، اس طبیعت کا یہ رخ حادث اور نو پیدا ہوتا ہے، مگر اس قانون سے ناواقف ہونے کی وجہ سے فلسفیوں نے تسلسل کی شق کو تسلیم کر لیا، اور اس کے تسلیم کرنے کے بعد وہ یہ تقریر کرنے لگے کہ تسلسل کے متعلق دو احتمال ہیں، ایک صورت تو یہ ہے کہ غیر متناہی اور لامحدود امور دفعۃً واحدۃً ایک زمانے میں موجود ہوں، اور دوسری صورت یہ ہے، کہ ان میں سے بعض پہلے پائے جائیں، اور بعض ان کے بعد موجود ہوں، (یعنے ایک زمانے میں سب موجود نہ ہوں) تسلسل کی پہلی صورت تو باطل ہے، جیسا کہ علت و معلول کی بحث میں اس کی تفصیل گزر چکی، پس دوسری صورت قابل تسلیم رہ جاتی ہے، اس کے بعد یہ لوگ کہتے ہیں، کہ یہ نو پیدا حوادث جن میں بعض کے بعد الگ الگ ہو کر پائے جاتے ہیں؛ ان کی بھی دو شکلیں ہیں، ان کے وجود آیا آنی ہیں، یعنے ایک آن اور لمحے سے زیادہ

موجود نہیں رہ سکتے، یا آنی نہیں، بلکہ ان کا وجود زمانی ہوگا (یعنے کچھ وقت تک موجود رہنے کے بعد معدوم ہوتے ہیں) پہلی صورت میں چونکہ لازم آتا ہے کہ آنوں کے وجود میں تسلسل پیدا ہو، مطلب یہ ہے کہ دو آنوں کے درمیان بغیر اس کے کہ کوئی زمانہ حائل ہو یکے بعد دیگرے صرف آن کے بعد آن ہی پیدا ہوتے چلے جائیں، جسے اصطلاحاً "تتالی آنات" کہتے ہیں اور بجائے خود چونکہ ثابت ہو چکا ہے کہ تتالی آنات محال ہے اس لیے یہ صورت تو فرض نہیں کی جا سکتی، اور بالفرض اگر "تتالی آنات" کے نظریے کو صحیح مان بھی لیا جائے جب بھی چونکہ ایک آن دوسرے آن سے الگ ہوتا ہے تو جو آن مقدم اور سابق ہوگا، اس کے لیے یہ ضروری نہیں ہے کہ پیچھے آنے والے لاحق آن پر اگر ختم ہو، پس آن سابق اس کی علت باقی نہ رہے گا، حالانکہ فرض کیا گیا تھا کہ سابق لاحق کی علت ہے، ہف (یعنے یہ خلاف مفروض ہے) اور آنی نہیں، بلکہ یہ امور زمانی ہوں، یعنے بجائے اس کے کہ ایک ہی آن میں وہ ختم ہو جائیں، ان کے وجود میں وسعت اور سیلان ہو، تو اسی کا نام حرکت ہے، اس مسئلے کی اصل تحقیق یہ ہے، کہ مادے میں جب کوئی ایسی صورت پیدا ہوتی ہے، جو اس میں پہلے نہ تھی، مثلاً منی کے مادے میں انسانی صورت جیسے پیدا ہو جاتی ہے، تو ایسے مقامات میں یہ ہوتا ہے کہ اس صورت کی جو علت ہوتی ہے اس کو اس مادے سے ایک ایسی نسبت حاصل ہو جاتی ہے، جو پہلے حاصل نہ تھی، اور اسی کے ساتھ ضروری ہے کہ اس مادے میں ایک ایسی حرکت پیدا ہو، جو اس صورت سے مادے کو، بجائے دوری کے قرب اور نزدیکی عطا کرے، جیسا کہ منی کی جو صلاحیت اور استعداد ہوتی ہے، اس کا حال ہے، ہم ان انقلابی حرکتوں کو محسوس کرتے ہیں جنھیں استحالات اور مادے کے تاثرات و انفعالات کہتے ہیں، جو اسی مادے کے ساتھ متصل ہوتے ہیں، اور ان ہی استحالاتی و انفعالاتی تاثرات کا یہ کرشمہ ہوتا ہے، کہ مادے کو صورت کے ساتھ جو دوری کی مناسبت تھی، بہ تدریج اس مناسبت کو وہ قریب سے قریب تے

کرتے جاتے ہیں، اور اسی طرح اس مادّے کو صورت کی علت سے بھی قربت و نزدیکی عطا کرتے جاتے ہیں، زیادہ صفائی کے ساتھ اس مقام کی تقریر یہ کی جاتی ہے کہ علت اور سبب کی حیثیت کبھی صلاحیت اور قابلیت و استعداد پیدا کرنے والے کی ہوتی ہے، جس کا اصطلاحی نام مُعِدّ (استعداد بخشنے والا) ہوتا ہے، اور کبھی اس کی حیثیت تاثیر بخشنے والے کی ہوتی ہے؛ اسی کو علت موثرہ کہتے ہیں، اس تقسیم کے بعد اب سمجھنا چاہیئے، کہ جو علت معدّ ہوتی ہے، اس کے لیے یہ جائز ہے کہ معلول پر مقدم ہو؛ یعنے معلول نہ ہو؛ اور معدّ کا وجود ہو؛ اس لیے کہ وہ معمول پر موثر اور اثر انداز نہیں ہوتی؛ بلکہ اس کا کام تو فقط یہ ہوتا ہے؛ کہ معلول کو اس صلاحیت کے قریب کرتا ہے، جس کی وجہ سے یہ ممکن ہو جائے کہ علت موثرہ سے وہ معلول صادر ہو؛ لیکن علت موثرہ کا حال اس سے مختلف ہے؛ یعنے اس کے لیے ناگزیر ہے کہ اپنے اثر کے ساتھ متصل اور اس کے ساتھ ہو؛ بہر حال علت معدہ کا مآل کار یہ ہے، کہ یہ ایک ایسی چیز کی تعبیر ہے؛ جس کے وجود میں تجدد پذیری ہو، اور جس کی حقیقت و ماہیت میں دونوں باتیں یعنے انقضاء (گزر جانا) وحصول (یافت) دونوں ایک دوسرے کے ساتھ اس طرح پیوستہ ہوں کہ اس نتیجے میں دوسرا حال اس وقت تک پیدا نہ ہو سکتا ہو، جب تک اس کی پہلی کیفیت کا ازالہ ہو جائے؛ طبعی حرکات کے سلسلے میں اس کی مثال وہ وزنی جسم ہو سکتا ہے، جو اوپر سے نیچے گرتا ہوا چلا آرہا ہے، ظاہر ہے، کہ حرکت کی اس مسافت میں جسم جس نقطے پر پہنچے گا، اسکی یہ پہنچ اس بات کی سبب بنجاتی ہے کہ اس نقطے سے آگے بڑھ کر دوسرے نقطے تک اس جسم کی رسائی ہو، اس مثال میں حرکت کی علت موثرہ تو جسم کا بھاری پن اور ثقل ہے، لیکن جب تک اس جسم کی رسائی پہلی حرکت کے ذریعے سے پہلے نقطے تک نہ ہوگی، دوسرے نقطے تک اس کا پہنچنا محال ہے، کیونکہ پہلے نقطے تک جسم جبتک نہ پہنچ لے گا، اس وقت تک ناممکن ہے کہ جسم کا یہ ثقل اور بوجھ اس کو اس نقطے سے ہٹا کر آگے بڑھائے؛ البتہ جب جسم حرکت کر کے پہلے نقطے تک پہنچ جائے گا: اس وقت بیشک یہ ممکن ہو گا کہ جسم کا ثقل

اسے آگے بڑھا دے۔ تو دیکھو! اسی ثقل اور وزن کے ذریعے سے دوسرے نقطے تک حرکت کرنا، اس جسم کے لیے محال تھا، جب تک کہ پہلے نقطے تک وہ نہ آلے، اور جس طرح یہ محال تھا اسی طرح دوسرے نقطے تک والی حرکت اپنی علت موثرہ یعنی ثقل سے بعید اور دور بھی تھی، لیکن جب اس کا صدور ممکن ہوگیا تو اپنی علت سے بھی یہ حرکت قریب ہوگئی ظاہر ہے، کہ بعد اور دوری کے بعد یہ قرب جو اس کو نصیب ہوا، وہ پہلے نقطے تک پہنچانے والی حرکت کا نتیجہ تھا، یہی اس مشہور فقرے کا مطلب ہے کہ "حرکت ہی معلولوں کو اپنے اسباب و علل سے قریب کرتی ہے" (یہ مثال تو طبعی حرکات کے سلسلے کی تھی) ارادی حرکات میں اس کی مثال یہ ہو سکتی ہے، کہ ایک شخص رات کی تاریکی میں اس چراغ کی روشنی میں چلنا چاہتا ہے، جو اس کے ہاتھ میں ہے، اب اس چراغ کی روشنی میں زمین کے جس حصے پر قدم رکھتا ہے، تو چراغ کی روشنی اس حصے پر زمین کے پڑے گی، جو پہلے حصے کے بعد ہے، پھر اس کو دیکھ کر وہ اب دوسرے حصے پر قدم رکھتا ہے، اور یوں ہی وہ چلا جاتا ہے، تو اب دیکھو! کہ راستے کے ہر حصے کی روشنی کی علت موثرہ ظاہر ہے، کہ چراغ کا نور ہے، لیکن راستے کی ہر حصے کی روشنی کی علت معدہ یعنے جو راستے کے ان مختلف حصوں کو روشنی سے قرب و بعد نزدیکی و دوری عطا کر رہی ہے وہ چلنے والے کی چال ہے، اسی طرح فرض کیجئے کہ جو حج کے لیے سفر کرتا ہے تو حج کا کلی ارادہ ان جزئی ارادوں کی پیدائش کا سبب ہوتا ہے، جو باہم ترتیب کے ساتھ یکے بعد دیگرے اس طرح پیدا ہوتے چلے جاتے ہیں کہ ان ارادوں میں سے ہر ایک دوسرے کی پیدائش کو قریب کرتا چلا جاتا ہے اس لیے کہ سفر حج کے اس راستے میں حاجی جس نقطے پر پہنچے گا اس کی یہ پہنچ اس بات کی ذریعہ بن جاتی ہے کہ دوسرا جزئی ارادہ اس کے بعد پیدا ہو، اور پیدا ہو کر مسافر کو اس حد سے متحرک کر کے دوسری حد میں پہنچا دے۔ جو پہلی حد سے متصل تھی، ان جزئی ارادوں میں جو ایک دوسرے کے پیچھے پیدا ہوتے چلے جاتے ہیں، ان میں تو اصلی موثر کلی ارادہ ہی ہوتا ہے، اور یہ جزئی ارادے

ان حرکات پر اثر انداز ہوتے چلے جاتے ہیں، جو یکے بعد دیگرے پیدا ہوتے چلے جاتے ہیں تو دیکھو کلی ارادہ اور قصد تو ان تمام مسلسل پیدا ہونے والے حرکات کے ساتھ جمع ہوتا ہے، (لیکن جزئی ارادے مسافر کو ایک حد میں پہنچا کر مٹتے چلے جاتے ہیں)

جب یہ باتیں تمھیں معلوم ہو چکیں تو اس سے تم نے سمجھ لیا ہوگا، کہ ایسے افراد اور امور جو تجدد پذیر ہوں یعنی ایک کے بعد ایک پیدا ہوتے چلے جاتے ہوں، ان کے تمام خصوصیات کے ساتھ علت مؤثرہ بہرحال باقی اور قائم رہتی ہے اور سب کے ساتھ اس کی ایک تاثیری حالت باقی رہتی ہے، علیت اور ایجاد کا سارا دار و مدار اسی تاثیری حالت کے قیام پر مبنی ہے باقی یہ خصوصی ہویتیں اور شخصیتیں، جو خود اپنی ذاتی اقتضا کے ساتھ آگے پیچھے مقدم و موخر ہوتی ہیں، یعنی اس تقدم و تاخر میں کسی دوسرے کی ساخت اور فعل کو کچھ دخل نہیں ہوتا، مطلب یہ ہے کہ یہ خود ان کی ذات کا اقتضا ہوتا ہے، اور جس کے ساتھ ان کی ذات کی تخلیق و تاثیر کا تعلق ہوتا ہے اسی سے ان کے صفات تقدم و تاخر کا بھی تعلق ہوتا ہے، لیکن اس کا یہ مقصد نہیں ہے، کہ ان کا خالق اور جاعل ان میں اس کو جو پہلے ہوتے ہیں، ان کو سابق بنا دیتا ہے اور جو پیچھے ہوتے ہیں انھیں لاحق بنا دیتا ہے، بلکہ خود ان کا بنانا ہی ان کا سابق و لاحق ہونا ہوتا ہے؛

گزشتہ بالا مثالوں میں بھاری جسم کے گرنے کی جو راہ تھی اس راہ کی مختلف منزلوں کی حیثیت گویا قالب کی ہے، اور اس قالب کی روح جسم کا ثقل اور وزن ہے؛ اسی طرح چراغ والی مثال میں زمین کے جس حصے میں روشنی ایک جگہ سے منتقل ہو کر دوسری جگہ اور دوسری سے تیسری جگہ آتی ہے اس زمین میں ان حدود کی حیثیت قالب اور ڈھانچے کی ہے، اور قالب کی روح چراغ کی روشنی ہے اور حج والی مثال میں جزئی ارادوں کی حیثیت ایک ایسے شخص کی ہے؛ جس کی روح کلی ارادہ ہے؛

اسی طرح اب ہم کہتے ہیں کہ تمام حادث اور نو زائیدہ حقائق و طبائع کے

افراد و جزئیات کا قدیم ازلی سبب تو وہی ذات ہے، جو ان کی تجدد پذیر،
نو بہ نو پیدا ہونے والی صورتوں کا عطا کرنے والا ہے لیکن ہر فرد میں اس کے
فیض کا ظہور اپنے خاص وقت کے ساتھ وابستہ، اور اس پر موقوف
ہے کہ اس کے مادے کی استعداد (صورت) سے قریب ہوتی جائے اور
صاحب فیض سے اس کے فیض کے قبول کرنے کے لیے بالکل تیار ہو جائے
نہ رہنے کے بعد پھر مادے میں ان ہی صلاحیتوں اور استعدادوں کی
پیدائش در اصل حرکتوں اور تغیرات سے پیدا ہوتی ہے، بلکہ مادے پر
یکے بعد دیگرے جو مختلف جزئی صورتیں طاری ہوتی اور زائل ہوتی رہتی
ہیں، سچ پوچھو تو مادے کی اس استعداد کے اصلی ذرائع بھی صورتیں
ہوتی ہیں یعنے ان ہی جزئی صورتوں اور ہیئتوں میں جو پہلے اور
سابق ہوتی ہیں، وہ پچھلی اور لاحق ہونے والی صورتوں کی استعداد
پیدا کرتی ہیں، ان تمام باتوں سے یہ نتیجہ پیدا ہوتا ہے، کہ اگر چیزوں میں
سے کوئی شے ایسی ہو، جو بغیر اس کے موجود نہ ہو سکتی ہو کہ جب تک
ایسے تجدد پذیر امور اس سے پہلے موجود نہ ہولیں، جو اس کے ساتھ مرتبط ہوں
تو یقین کرنا چاہیے کہ ایسی چیز اس سے کبھی بے نیاز نہیں ہو سکتی، کہ
اس کے لیے ایسے امور کو مانا جائے، جن میں ایک دوسرے کے بعد
پیدا اور ظاہر ہوتے ہوں، اور یہ کہ ان میں تجددی اتصال ہونے کے
ساتھ یہ بھی ہونا ضرور ہے، کہ ان امور میں سے کوئی امر ایسا نہ نکل سکے
جسے ہم اس سلسلے میں اوّل اور "سب سے پہلا" ٹھیرا سکیں (اور چونکہ
عالم میں پیدا ہونے والی چیزوں کا یہی حال ہے اس لیے) ضرور ہے کہ ہم
یہاں ایک ایسی چیز کے وجود کو تسلیم کریں، جس میں "تجدد و دوام" اس
طور پر ہو، کہ اس کا ہر جزء دوسرے کے ساتھ متصل ہو، تاکہ زمانے
میں انقطاع نہ ہو، یعنے زمانے کا ایک جزء دوسرے سے ٹوٹ نہ جائے
اور جب یہ ضروری ہے تو اسی کے ساتھ پھر اس کا ماننا بھی ناگزیر ہے
کہ یہاں کوئی ایسا جسم بھی پایا جائے، جس کی فطرت اور طبیعت میں

تجدد پذیری ہو جو انقطاع اور انتہا کو قبول نہ کرے اور اس میں
ایک ایسا پہلو پیدا ہو جو خدا کے نزدیک باقی رہے (یعنے وجود حق کے
حساب سے اس میں بقاء کی جہت نکلتی ہو) اب ظاہر ہے کہ تجدد
دوام کے قبول کرنے کی صلاحیت جوہری اجسام کے سلسلے میں اسی
جسم میں ہو سکتی ہے جو بسیط اور ابداعی ہو (یعنے بغیر مادے کے پیدا ہو)
اسی طرح جسمانی اعراض میں جو دوام اور ہمیشگی کو قبول کر سکتے ہیں،
وہ صرف دوری حرکت ہی ہو سکتی ہے: یعنے گردش اور چکر میں اس کی
صلاحیت ہے کہ وہ ختم نہ ہو، کیونکہ دوری حرکت کے سوا اور جو دوسرے
حرکات اور استحالات ہیں، وہ کسی نہ کسی ایسی حد اور نقطے پہ پہنچ کر ختم
ہو جاتی ہیں، جو دوسرے سے بالکل جدا ہوتا ہے،

اور یہ بات تمہیں آیندہ معلوم ہو گی کہ اس دوری حرکت کا
محرک اور فاعل وہی چیز ہو سکتی ہے جو جسمانی نہ ہو؛ اور عالم ربوبیت
کی جانب اس میں ایک ایسا دائمی شوق ہو، جس کی ابتدا بھی اللہ ہی سے
ہوتی ہے، اور اس کی آخری بازگشت بھی خدا ہی کی طرف ہوتی ہے،
بسم اللہ مجریہا و مرسٰہا (اللہ ہی کے نام سے روانہ ہوتی ہے اور اللہ ہی
کے نام پر لنگر انداز ہو گی) کی آسمانی کشتی کا سوار وہی ہے؛

مرحلۂ پنجم

قوت وفعل کی اصطلاح سے اس مرحلے میں بحث کی جائے گی، نیز اسی سے متعلق جو یہ قانون ہے کہ ہر متحرک کے لیے حرکت پیدا کرنے والی طاقت یعنے محرک کی ضرورت ہے اس کی بھی تفصیل کی جائے گی، ماسوا اس کے ان چند مسائل کی بھی تحقیق اسی مرحلے میں کی جائے گی یعنے حرکت پیدا کرنیوالی قوتوں کا محدود ہونا' قدرت کا ثبوت' اور نفس کی قوتوں میں سے ایک خاص قوت کا اثبات' اور اس مسئلے کی طرف بھی اشارہ کیا جائے گا کہ نفس مزاج کا نام نہیں ہے' اور یہ کہ جو چیزیں مادے سے پاک اور مجرد ہیں ان پر موت طاری نہیں ہوسکتی' اسی طرح اس قسم کے موجودات مجردہ کسی چیز کو حرکت کے ذریعے سے حاصل نہیں کرتے نیز یہ بھی بتایا جائے گا کہ جو چیز نیست سے ہست ہوتی ہے' اس کا حادث اور نو پیدا ہونا بھی ضروری ہے' اور یہ بھی ناگزیر ہے کہ اس کے وقوع پذیر ہونے سے پہلے کسی مادے میں اس کے ہونے کی صلاحیت واستعداد پائی جائے' یعنے مسبوق بالمادہ ہونا اس کا ضروری ہے' جس طرح اس قسم کی چیزوں کے وجود پر اس کے عدم اور نیستی کا مقدم ہونا لابدی ہے اسی ذیل میں ہم یہ بھی ثابت کریں گے کہ امکان وقوت علی (جوہر نہیں) بلکہ عرض ہے' ایک خاص مسئلہ جس کا ذکر اس

سلسلے میں کیا جائے گا یہ ہے کہ قوت تو فعل سے زماناً پہلے ہوتی ہے اور فعل کو قوت پر زماناً بھی تقدم حاصل ہوتا ہے؛ اور دوسرے مختلف وجوہ سے بھی فعل قوت سے مقدم ہوتا ہے، اسی ضمن میں یہ بھی ثابت کیا جائے گا کہ طبیعت ہمیشہ تجدد پذیر ہے، اور یہ کہ جوہر کے مقولے میں بھی حرکت واقع ہو سکتی ہے، ہم اسی مرحلے میں تمام اجسام کے حدوث اور نوزائیدگی کو بھی ثابت کریں گے اور یہ کہ سارا عالم حادث و نو پیدا ہے؛ نیز عقلی ہستیوں کے وجود اور زمانے کا ثبوت بھی اسی مرحلے میں پیش کیا جائے گا، اور بتایا جائے گا کہ زمانے کا فاعل اور زمانے کا قابل کون ہے کیا ہے، نیز یہ بھی ثابت کریں گے کہ حق تعالیٰ کے سوا زمانہ ہر شئے سے پہلے ہے، بہر حال، اس مرحلے میں جن امور کا ذکر کیا جائے گا یہ تو ان کی ایک اجمالی فہرست تھی اب ہم ہر ایک مسئلے کو مختلف فصلوں میں بیان کرتے ہیں؛

فصل

اس فصل میں قوت کی اصطلاح کی تشریح کی جائے گی، اور اس کے معانی بیان کئے جائیں گے، بات یہ ہے کہ اسمی و لفظی اشتراک کے طور پر اگرچہ قوت کے لفظ کا اطلاق مختلف معنوں پر ہوتا ہے، لیکن قرین قیاس یہ ہے کہ ابتداءً اس لفظ کا استعمال حیاتی ہستیوں یا حیوانوں کی اس صفت کے لیے کیا گیا، جو ضعف کی ضد ہے، یعنی ایسے مشکل اور دشوار کام جن کا تعلق حرکت سے ہو- اور با سانی ہر وقت جن کا بن پڑنا آسان نہ ہو، اس قسم کے افعال کا صدور جس صفت کی بنیاد پر حیوانوں سے ہوتا ہے اسی کی تعبیر قوت سے کی جاتی ہے گویا قدرت کے لفظ سے جس چیز کو ظاہر کیا جاتا ہے، یا جس صفت کی تعبیر قدرت کے لفظ سے کی جاتی ہے اسی صفت کی شدت اور زیادتی کا نام قوت ہے؛

اب یہ معلوم ہونا چاہیئے کہ قوت کے اس مصداق کے لیے دو چیزوں کا ہونا ضرور ہے، ایک تو اس کا مبدا اور دوسری بات وہ ہے جس کا قوت کے ساتھ ہونا لازمی ہے یعنے وہ اس کے لوازم میں سے مبدا اور مصدر

تو قوت کی قدرت کی صفت ہے؛ یعنے حیوان کی یہ حیثیت کہ جب وہ چاہے فعل اور کام اس سے صادر ہو، اور جب نہ چاہے اس فعل کا صدور اس سے نہ ہو، حیوان کے اس شان کی تعبیر قدرت سے کی جاتی ہے قدرت کی اس صفت کی ضد عجز و ناتوانی ہے، بہرحال یہ تو قوت کا مبدء ہوا، باقی جس بات کا قوت کے لیے ہونا لازمی ہے وہ یہ ہے کہ کسی شے سے بآسانی متاثر نہ ہونا، قوت کے لوازم میں ہے، اور یہ اس لیے ہوتا ہے، کہ دشوار، اور مشکل افعال و حرکات کی جو مشق کرتے ہیں، بسا اوقات ان افعال و حرکات سے خود متاثر اور منفعل ہو جاتے ہیں؛ اور ان کا یہی تاثر انہیں اس کام کی تکمیل میں حارج اور مانع ہو جاتا ہے؛ اسی لیے عدم تاثر اس بات کی دلیل ہوتی ہے، کہ کام کرنے والے کی قدرت میں شدت اور سختی پائی جاتی ہے؛ بہرکیف جب یہ معلوم ہو چکا تو اب ہم کہتے ہیں کہ قوت اور قدرت کے اسی باہمی تعلق کی بنیاد پر، لوگوں نے قوت کے لفظ کا اطلاق اس کے مبدء یعنے قدرت پر اور جو بات قوت کے لیے لازم ہے؛ یعنے عدم تاثر بھی کرنا شروع کیا،

پھر چونکہ قوت کے اندر ایک بات تو ایسی پائی جاتی ہے، جسے ہم اس کی جنس قرار دے سکتے ہیں؛ اسی طرح ایک اور بات اس میں ایسی بھی ہے، جسے ہم اس کے لوازم میں شمار کر سکتے ہیں میرا مطلب یہ ہے کہ غیر پر اثر انداز ہونا، یہ بات قوت میں ایسی پائی جاتی ہے، جسے ہم اس کی جنس قرار دے سکتے ہیں، باقی لوازم میں جس چیز کو شمار کر سکتے ہیں وہ امکان کی صفت ہے، یعنے جو شخص کسی کام پر قادر ہوتا ہے؛ ظاہر ہے کہ اس کے لیے جائز ہے کہ وہ اس کام کو کرے اور جائز ہے کہ نہ کرے گویا اس کام کا اس سے صادر ہونا، اس اعتبار سے امکان اور جواز کے درجے میں ہوتا ہے، اس لیے امکان گویا اس کے لوازم میں ہوا؛ اس تمام گفتگو کے بعد اب میں یہ کہنا چاہتا ہوں کہ یہی وجہ ہے، کہ لوگوں نے قوت کے لفظ کا اطلاق اس صفت پر بھی کرنا شروع کیا، جسے میں نے جنس کی حیثیت عطا

کی تھی، یعنے غیر پر اثر انداز ہونے والی چیز کی تعبیر قوت سے کرنے لگے، اسی طرح اس لفظ کا اطلاق اس کے لازم پر بھی کرنے لگے، یعنے امکان کی تعبیر بھی قوت سے کی گئی، مثلاً سفید کپڑے کے متعلق کہتے ہیں کہ یہ بالقوۃ سیاہ ہے، مطلب یہ ہوتا ہے، کہ سفید کپڑے میں اس کی صلاحیت ہے کہ وہ سیاہ ہو جائے اور جس طرح قوت کا اطلاق صلاحیت و استعداد اور امکان پر ہونے لگا، اسی طرح شے کے حصول اور وجود کی تعبیر فعل کے لفظ سے ہونے لگی، اگرچہ واقعہ یہی ہے، کہ حصول اور وجود کی صورت میں کسی تاثیری عمل کا ظہور نہیں ہوتا بلکہ انفعال اور اثر پذیری وقوع پذیر ہوتی ہے،

بہرحال قوت کے لفظ کا ابتدائی اطلاق اگرچہ اسی چیز پر ہوتا تھا جس کا تعلق فعل سے تھا، لیکن ان تعبیری انقلابات و تغیرات کی وجہ سے جب امکان ہی کو قوت کہنے لگے، تو پھر جس بات سے امکان کا تعلق ہے، یعنے حصول اور وجود پر فعل کا اطلاق ہونے لگا، اسی طرح علم ہندسہ کے علماء نے بھی جب یہ دیکھا کہ بعض خطوط میں اس کی صلاحیت ہوتی ہے، کہ وہ کسی مربع کا ضلع بن جائے، اور بعضوں میں اس کی صلاحیت نہیں ہوتی، اس لیے وہ بھی اس مربع کے متعلق یہ کہنے لگے کہ فلاں خط کی وہ قوت ہے، گویا مقصد یہ ہے، کہ اس خط میں اس کی صلاحیت ہے، خصوصاً ان لوگوں میں سے جن کا یہ خیال ہے، کہ مربع کی پیدائش اسی ضلع کی حرکت سے ہوتی ہے، جب اس کو خود اسی پر متحرک کیا جائے،

یہاں تک تو قوت کے لفظ کی تحقیق کی گئی، اب جب تم کو اس کے متعلق اتنی باتیں معلوم ہو چکیں ان ہی سے اب قوی کی حقیقت بھی تم پر واضح ہو گئی ہو گی، اور تم نے سمجھ لیا ہو گا کہ قوی کا مقابل اور ضد ضعیف ہے یا عاجز ہے یا جو بآسانی اثر پذیر ہو سکے، یا جو ضروری ہو، یا جو اثر انداز نہ ہو، یا وہ خطی مقدار، جو کسی سطحی مفروضہ مربع کا ضلع نہ بن سکتی ہو، الغرض قوی کی ضد ان ہی باتوں میں سے کوئی بات مختلف جہات کے رو سے قرار پا سکتی ہے،

باقی قوت کو جب امکان کے معنے میں استعمال کرتے ہیں تو اس کے تفصیلی احکام کا ذکر پہلے کیا جا چکا ہے اگرچہ یہ امکان یعنے جو فعل کے مقابلے میں بولا جاتا ہے۔ یہ ایک خاص حیثیت کی رو سے اس امکان کے سوا ہے جو ذاتی ضرورت کے مقابلے والا امکان ہے، خواہ ضرورت وجود کی ہو، یا عدم کی، یعنی وجوب سے جس ضرورت کی تعبیر کرتے ہیں (بہر حال یہی فعل کے مقابل والا امکان ہے) جسے مادے کے اثبات کے وقت ثابت کیا جاتا ہے یعنے ہر نوزائیدہ تجدد پذیر حادث کے لیے جب مادے کا ہونا ضروری قرار دیا جاتا ہے اس وقت امکان سے یہی امکان مراد ہے، رہی قوت، تو "دشواری سے اثر قبول کرنے" کے معنے میں اس کو جب استعمال کرتے ہیں اس وقت وہ کیفیت کے مختلف اقسام میں سے ایک قسم ہوتی ہے، انشاء اللہ اس کا تفصیلی تذکرہ آیندہ کیا جائے گا اور شدت و سختی کے معنے میں جب قوت کے لفظ کو استعمال کرتے ہیں یا جب قدرت کی تعبیر قوت سے کرتے ہیں تو اس وقت دراصل "اثر کرنے والی صفت" کے معنے پر جس قوت کا اطلاق کیا جاتا ہے یہ اس کے اقسام کے ذیل میں داخل ہوجاتی ہے،

فصل

قوت کے ہم نے جو یہ معنے بیان کئے ہیں، اس فصل میں اسی کی تعریف اور تحدید کی جائے گی، کسی شے میں کسی دوسری چیز سے جو انقلاب یا تغیر پیدا ہوتا ہے، اس تغیر و انقلاب کے مبدء اور وجہ کو جیسا کہ تم جان چکے کبھی قوت کہتے ہیں، اثر کرنے والی شے اور اثر قبول کرنے والی چیز میں ظاہر ہے کہ اس وقت کسی نہ کسی قسم کی مغائرت کا ہونا ضروری ہے، لیکن یہ ضروری نہیں ہے کہ ان میں ذاتی مغائرت بھی ہو، بلکہ اعتباری مغائرت بھی کافی ہے، یعنے موثر اور متاثر دونوں ذاتاً ایک ہوں، لیکن اس تاثیری تعلق کی وجہ سے ان میں اعتباری مغائرت ضروری ہو گی، اثر قبول کرنے کی حیثیت اثر ڈالنے کی حیثیت سے جدا ہو گی اور یہ بات، ہم نے اس لیے کہی کہ اگر کوئی ایسی چیز ہو، جو خود اپنی ذات پر اثر انداز ہو، مثلاً کوئی شخص اپنا علاج خود کرے

تو ایسی صورت میں ضرور ہے کہ یہاں حیثیت کے اختلاف کا لحاظ کیا جائے،
اور اسی بنیاد پر موثر اور متاثر سے اس فعل کو مرکب قرار دیا جائے،
ورنہ لازم آئےگا کہ ایک ہی شے ایک کام کی فاعل بھی ہو، اور وہی اس
فعل کو قبول بھی کرے، اور اسی حیثیت سے قبول کرے جس حیثیت سے
وہ اس فعل کی فاعل ہے، ظاہر ہے کہ یہ بات مرکب حقیقتوں میں بھی ناجائز
ہے، چہ جائیکہ کسی بسیط حقیقت میں یہ کس طرح جائز ہو سکتی ہے، ہاں ایک
صورت اس کی یہ ہو سکتی ہے، کہ کسی صفت کے لحاظ سے کسی موصوف میں امکانی
قوت تو نہ ہو، لیکن صلاحیت و استعداد کے طور پر نہیں بلکہ خالص فعلیت
کے رنگ صرف لزوم ہو، جیسا کہ ماہیتوں کے لوازم کا حال ہے، مگر عجیب بات
ہے کہ بہت سے لوگ مثلاً محصل کے مصنف وغیرہ نے یہ دیکھ کر کہ ماہیتوں
کے لوازم میں فاعل اور قابل کے اور معنے ہوتے ہیں اس لیے وہ اس
مسئلے کے متعلق شک اور تذبذب میں مبتلا ہو گئے کہ ایک ہی شے کا فاعل اور
قابل ہونا ناممکن ہے" یعنے ان کے نزدیک اس نظریے کا یقینی ہونا مشتبہ
ہو گیا، حالانکہ قوت واستعداد اور فعلیت میں جو تقابل کی نسبت ہے
وہ بالکل واضح اور کھلی ہوئی بات تھی۔ بہر حال اس مسئلے کا محال ہونا
تو بغیر کسی شبہے کے بدیہی ہے کہ ایک ہی شے خود اپنی ذات سے تغیر وانقلاب
کا مبدء بغیر کسی حیثیت کے اختلاف کے ہو، اس لیے کہ اگر کوئی چیز کسی
صفت یا کسی اور بات کے ثبوت کا مبدء خود ہو گی تو ظاہر ہے اس صفت
یا اس بات کا اس شے کی ذات میں ہمیشہ پایا جانا ناگزیر ہو گا، جب تک
وہ شے پائی جائے، اور جب ایسا ہو گا تو پھر اس شے کے تغیر پذیر ہونے
کے کوئی معنے باقی نہ رہیں گے، پس معلوم ہوا کہ اس شے کے تغیر وانقلاب
کا مبدء خود اس شے کی ذات کے سوا کوئی اور چیز ہو۔ اور اسی سے
یہ مسئلہ ثابت ہو گیا کہ ہر متحرک کے لئے ضرور ہے کہ اس کی حرکت میں
لانے والی چیز خود اس کی ذات کے سوا ہو،
اب یہ بھی معلوم ہونا چاہئے کہ فاعل میں فعل کی قوت کبھی شعور

اور ارادے کے ساتھ ہوتی ہے اور کبھی ایسا نہیں ہوتا، پھر ہر ایک کی مختلف قسمیں پیدا ہوتی ہیں، اسی طرح اثر قبول کرنے والی ذات کی قوت کبھی تو اجسام میں ہوتی ہے اور کبھی ارواح میں، پھر ہر ایک کبھی تو ایسی ہوتی ہے کہ اس میں صرف قبول کرنے کی صلاحیت ہوتی ہے لیکن جس چیز کو قبول کیا ہو، اس کی حفاظت اور باقی رکھنے کی اس میں صلاحیت نہیں ہوتی، مثلاً پانی کا جو حال ہے کہ مختلف شکلوں کو قبول تو کرلیتا ہے لیکن اس کو روک کر باقی نہیں رکھ سکتا، اور کبھی دونوں باتوں کی صلاحیت کسی چیز میں پائی جاتی ہے، مثلاً موم یا مٹی کا جو حال ہے، اسی طرح قبول کرنے والی شئے کبھی تو ایسی ہوتی ہے کہ ایک ہی چیز کو وہ قبول کرسکتی ہے، مثلاً آسمان صرف وضعی (دوری) حرکت کو قبول کرتا ہے، اور کبھی چند باتوں کے قبول کرنے کی صلاحیت بعض چیزوں میں ہوتی ہے، پھر کبھی وہ چند باتیں محدود ہوتی ہیں، مثلاً حیوانی قوت کا جو حال ہے اور کبھی غیر محدود امور کو وہ قبول کرتی ہیں مثلاً مادے کے ابتدائی درجے کا جو حال ہے جسے ہیولیٰ اولیٰ کہتے ہیں،

اسی طرح فاعل کی قوت کبھی تو کسی خاص بات کے ساتھ محدود ہوتی ہے، اور کبھی چند باتوں کے ساتھ اس کا تعلق ہوتا ہے، پھر وہ کبھی متناہی اور محدود ہوتی ہیں، مثلاً اختیاری ہستیوں کو اپنے اختیاری امور پر جو قدرت حاصل ہوتی ہے اور کبھی ہر قسم کے امور پر وہ قوت حاوی ہوتی ہے مثلاً الٰہی قوت کا جو حال ہے، کہ وہ ہر بات پر قادر ہے، بہر حال دونوں سلسلوں کا کلی قاعدہ یہ ہے کہ اپنے تحصّل اور بود میں جو شئے جس قدر مستحکم اور استوار ہوگی، اسی قدر مختلف افعال پر وہ قادر ہوگی اور اثر پذیری و انفعال کا مادہ اسی نسبت سے اس میں کم ہوگا، اسی طرح جو چیز اپنے تحصل اور بود میں کمزور اور ضعیف ہوگی انفعال اور اثر پذیری میں اسی قدر اس کا دائرہ وسیع ہوگا، اور فعل و تاثیر میں اسی قدر وہ کمزور ہوگی، حق تعالیٰ جل ذکرہ چونکہ وجود کے استواری و تاکید میں انتہائی

مرتبے پر ہیں، اور تحصل وجود میں ان سے زیادہ اشد کوئی نہیں ہے اسی لیے
ہر ایک کے وہی فاعل ہیں، اور ہر ایک کی غایت ہی انھی کی ذات ہے،
انھی کی قوت غیر محدود امور پر لامحدود اعتبار سے حاوی ہے اور ہیولی
(مادے) ہمارے کا وجود جو نکہ انتہائی ابہام اور اطلاق کی حالت میں ہے
جو جنس عالی کا حال ہے، کیونکہ اپنے مرتبۂ ذات میں ہیولی ان تمام صورتوں
سے خالی اور معرا ہوتا ہے جن سے حقائق کے فصول تیار ہوتے ہیں، اور حصول
و وجود کی تقویم جن سے ہوتی ہے انھی وجوہ سے ہیولی میں ہر شے کے
قبول کرنے کی قوت وصلاحیت ہوتی ہے ٹھیک جس طرح جنس عالی
ہر فصل کو قبول کر لیتی ہے، اور ہر قسم کی تحصیل کر سکتی ہے میں یہ نہیں کہہ
رہا ہوں کہ مادے میں ہر شے کی صلاحیت اور استعداد ہوتی ہے، کیونکہ استعداد
اور صلاحیت تو مخصوص قوت اور صفت کا نام ہے، جس کا حصول بغیر کسی صورت
کے ناممکن ہے، پس واقعہ یہ ہے کہ ہیولی اور مادے کی ذات میں مطلق صورت
کی استعداد نہیں ہوتی، بلکہ ہیولی میں کسی خاص بات کی صلاحیت در اصل
کسی مخصوص صورت کی وجہ سے پیدا ہوتی ہے،

باقی قوت فاعلہ (یعنے اثر ڈالنے والی قوت) کی تقسیم تو ہم سرے سے
اس قوت کی تقسیم اس طرح کرتے ہیں یعنے اس قوت سے ایک ہی کام صادر
ہوتا ہے، یا مختلف افعال صادر ہوتے ہیں، اب پھر ان میں ہر ایک کی دو دو
قسمیں پیدا ہوتی ہیں، کیونکہ جس وقت فعل کا صدور ہوگا اس وقت قوت کو
اس کا شعور بھی ہوتا ہے یا نہیں اس لحاظ سے گویا فاعلی قوت کی چار قسمیں
پیدا ہوتی ہیں، پہلی قسم تو یہ ہے کہ اس قوت سے ایک ہی کام صادر ہو لیکن
اس کام کا اس کو شعور و ادراک نہ ہو، پھر اس کی بھی دو صورتیں ہو سکتی
ہیں یعنے خود اس قوت کی حیثیت کیا ہے، اگر وہ کوئی ایسی صورت ہے
جس سے کسی شے کا قوام تیار ہوتا ہے، تو یہ ایک شکل ہوئی، یا اس کی حیثیت
یہ نہ ہو، بلکہ شے کے ساتھ اس کا تعلق وہ ہو، جو عرض کو اپنے محل سے
ہوتا ہے، اب اگر پہلی شکل ہے، یعنے صورت مقومہ کی حیثیت وہ قوت

رکھتی ہے، تو پھر دیکھنا چاہیے کہ اس کا تعلق آیا ایسے اجسام سے ہے، جو بسیط ہوتے ہیں (یعنے عناصر سے مرکب اجسام سے متعلق نہ ہو) تو اس وقت اس قوت کا نام طبیعت رکھا جاتا ہے، مثلاً آتشیں یا آبی قوت، یا مرکب اجسام سے اس کا تعلق ہے، تو اس وقت اسی کو صورت نوعیہ کہتے ہیں، یعنے اس مرکب جسم کی وہ قوت صورت نوعیہ قرار پائے گی مثلاً افیون میں برودت پیدا کرنے کی جو قوت ہے یا فرفیون (نام دوا) میں گرمی پیدا کرنے کی جو قوت ہے، اور اگر بجائے صورت ہونے کی قوت کی حیثیت عرض کی ہو تو اس کی مثال گرمی اور سردی ہے، اب رہی وہ قوتیں جن سے مختلف افعال اس طور پر صادر ہوں کہ خود ان قوتوں کو ان افعال کا شعور نہ ہوتا ہو، تو اس کی مثال نباتی قوتوں کی ہے، تیسری قسم قوت کی وہ ہے جس سے ایک ہی کام ایک ہی طریقے اور ڈھیرے پر بایں طور صادر ہوتا ہو کہ اس کام اور فعل کا اس کا شعور بھی ہو، اس کی مثال فلکی نفوس کی ہے، چوتھی قسم اس کی وہ قوت ہے جس سے مختلف کام اور مختلف افعال ان کے شعور کے ساتھ سرزد ہوں، اور یہ قوت ان حیوانوں میں پائی جاتی جو زمین پر چلتے پھرتے ہیں، بہر حال قوت کی بھی چار قسمیں ہیں، میری گفتگو سے یہ بات بھی بآسانی سمجھ میں آسکتی ہے کہ ان اقسام پر قوت کا اطلاق اس طور پر نہیں ہو سکتا جس طرح جنس کا اطلاق اپنے ماتحت پر ہوتا ہے، اس لیے کہ قوت کی ان قسموں میں تم دیکھ چکے کہ بعض جوہری صورتیں ہیں، اور بعض اعراض سے تعلق رکھتی ہے، اور یہ مسئلہ جمہور کے نزدیک مسلم ہے کہ جواہر اور اعراض کسی جنسی صفت میں باہم شریک نہیں ہو سکتے،

قوت کی ان مختلف قسموں میں سے پہلی قسم کے متعلق تو ہم مادے اور صورت کے باب میں بحث کریں گے، اور دوسری اور تیسری قسم کی تفصیل علم النفس میں کی جائے گی، اسی طرح چوتھی قسم پر ہم کیفیات کے باب میں بحث کریں گے، باقی جس چیز کا جاننا یہاں ضروری ہے وہ یہ ہے کہ فاعلی قوت کبھی تو ایسی ہوتی ہے، کہ اس کا رخ کسی خاص امر کے ساتھ

محدود ہوتا ہے، جیسے آگ کا کام صرف جلانے کی حد تک محدود ہے، اور کبھی اس قوت کا رخ مختلف امور کی طرف ہوتا ہے، مثلاً اختیار کی صفت اور قوت جس میں ہوتی ہے، ظاہر ہے، جن جن چیزوں پر اختیار حاصل ہوتا ہے، ان سب کی طرف اختیار کی اس قوت کا رخ ہوتا ہے۔ لیکن اس قسم کی قوت میں ایک خاص خصوصیت یہ ہوتی ہے کہ زیر اختیار امور میں سے ہر چیز کے ساتھ اس کا تعلق رہتا ہے،

پھر جب بیرونی اسباب کے تحت ان امور میں سے کوئی امر تشخصی وحدت حاصل کرکے اس اختیار سے متعلق ہو جاتا ہے، تو ٹھیک جس وقت وہ امر وجود پذیر ہو کر واقع ہو جاتا ہے، اسی وقت جو اختیار صاحب اختیار کو اس پر حاصل تھا وہ باطل ہو جاتا ہے، یعنے اب خاص اس تخص کے لحاظ سے گویا اقتدار باقی نہیں رہتا، کیونکہ اگر اس کے موجود ہو جانے کے بعد بھی اس پر اختیار کی قوت باقی رہے گی تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ ایک ہی وقت میں ایک ہی چیز بالفعل بھی ہے اور بالقوت بھی ہے، مگر یہ یاد رکھنا چاہئے کہ یہ قوت اختیار کی جو کچھ بھی باطل ہوتی ہے وہ صرف اسی شئے کے اعتبار سے باطل ہوتی ہے، لیکن صاحب اختیار میں جو اختیار کی قوت ہوتی ہے، وہ بجائے خود باقی رہتی ہے، یعنے زیر اختیار امور میں سے جو امر واقع ہو چکا ہے، اسی کے مماثل امر پر اب بھی صاحب اختیار کا اقتدار باقی ہے،

بلکہ اختیاری قوت سے جو فعل صادر ہونے کے بعد معدوم ہو جائے، تو صاحب اختیار میں زیر اختیار امور میں سے کسی فرد غیر معین پر اس وقت بھی اختیار باقی رہتا ہے، البتہ خاص وہی فعل جو اختیاری قوت سے صادر ہوا تھا، جب باطل اور معدوم ہو جاتا ہے، تو ظاہر ہے کہ اس وقت یہ خاص اختیار بھی معدوم ہو جائے گا، میرے اس بیان کی تشریح اس مثال سے ہو سکتی ہے، کہ کسی ذہنی مفہوم کو جب کسی قسم کی تشخصی حیثیت پیدا ہو جائے، تو کسی شخصی وجود کے معدوم ہونے سے وہ عقلی اور ذہنی مفہوم معدوم نہیں ہوتا، لیکن یہی ذہنی مفہوم کسی ایسی ہستی سے حاصل کرنے کے بعد جو خارج میں موجود اور معین تھی اگر تشخص پذیر ہو تو ظاہر ہے کہ جس وقت یہ خارجی

وجود معدوم ہو جائے گا، اس خاص ربط کی وجہ سے جو ذہنی مفہوم کو اس سے حاصل تھا یہ بھی معدوم اور باطل ہو جائے گا، اسی طرح امکان اور وجوب کے درمیان جو نسبت ہے اس کا بھی یہی حال ہے، یعنے پہلے بتایا جا چکا ہے کہ امکان اور وجوب میں نقص اور کمال کی نسبت ہے، وجوب ایک کمال ہے اور امکان اسی کے ناقص درجے کا نام ہے، یہی وجہ ہے کہ وجوب کے پائے جانے کے وقت امکان باطل نہیں ہو جاتا، لیکن خاص فعل جس وقت تحقق پذیر ہوتا ہے، اس وقت وہ قوت جس سے یہ فعل صادر ہوا تھا خاص اس فعل کی نسبت سے باطل ہو جاتی ہے جس کی وجہ میں نے ابھی بیان کی،

فصل

کیا فعل کے صادر ہو جانے کے بعد اس قدرت و اقتدار کا باقی رہنا ضروری ہے جس سے یہ فعل صادر ہوا تھا اس فصل میں اسی کی تحقیق کی جائے گی، ایک گروہ کا خیال یہ ہے کہ قدرت و اقتدار کا وجود فعل کے ساتھ ساتھ رہتا ہے (یعنے جب تک فعل ہے قدرت بھی ہے اور جب فعل نہیں ہے قدرت بھی نہیں) گویا قدرت کی صفت کا فعل کے ساتھ اتصال ضروری ہے، لیکن شیخ (ابن سینا) نے اس دعوے کو بعید از عقل قرار دیا ہے، اپنی کتاب شفا کی الٰہیات میں لکھتے ہیں :-

"اس خیال والے گویا اس بات کے قائل ہیں کہ جو آدمی بیٹھا ہوا ہے وہ اٹھنے کی سکت نہیں رکھتا یعنے جب تک وہ اٹھ کر کھڑا نہ ہوئے اس وقت تک اس کی جبلت اور فطرت میں اٹھ کھڑے ہونے کی گویا صلاحیت ہی نہیں ہوتی۔ ظاہر ہے کہ ایسی صورت میں وہ کس طرح اٹھ کر کھڑا ہو سکتا ہے، اس نظریے کی بنیاد پر لامحالہ یہ ماننا پڑے گا کہ ایسا شخص دن بھر میں متعدد بار دیکھے، پر گویا قادر نہیں ہے، جس کا مطلب یہی ہوا کہ واقع میں یہ اندھا ہے"

شخص کے مصنف نے ان لوگوں کی طرف سے جو عذر پیش کیا ہے وہ

اور بھی عجیب ہے فرماتے ہیں:

شیخ نے اس نظریے کو جو بعید از عقل قرار دیا ہے، میرے خیال میں یہ درست نہیں ہے، کیونکہ جو لوگ قوت کے لفظ کی تعریف یہ کرتے ہیں کہ "شئے میں تغیر و انقلاب جس سے پیدا ہوتا ہو، اسی تغیر کے مبدا کو قوت کہتے ہیں" تو اب سوال یہ ہے کہ تغیر و انقلاب پیدا کرنے کے لیے جن امور کی ضرورت ہے آیا اس قوت میں وہ سب باتیں پورے طور پر پائی جاتی ہیں یا نہیں، یعنے وہ ساری باتیں جو اسی قوت کو مرتبۂ کمال تک پہنچانے والی ہیں وہ سب بالفعل وقوع پذیر نہیں ہوئی ہیں، اگر پہلی صورت مانی جاتی ہے، یعنے کمال کا درجہ پایا جاچکا ہے، اور اس قوت کی تاثیر بخشی کے لیے جن امور کی ضرورت تھی سب مہیا ہوچکے ہیں۔ تو اس وقت ناگزیر ہے کہ جو اس قوت کا اثر ہے وہ بھی ضرور پایا جائے اور ایسی صورت میں اس قوت کا اپنے اثر سے پہلے پایا جانا ناممکن ہوگا، اور اب یہ کہنا درست ہوگا کہ قوت اس فعل اور کام سے جدا نہیں ہوسکتی جو اس سے صادر ہوا ہے، اور اگر تاثیر بخشی کے لیے جن امور کی ضرورت ہے وہ سب نہیں پائے گئے ہیں تو ظاہر ہے کہ وہ کامل قوت جو در اصل موثر ہے وہ پائی نہیں گئی ہے، بلکہ اس کا کچھ حصہ پایا گیا ہے، اس کا یہی مطلب ہے کہ فعل جس قوت سے پیدا ہوتا ہے وہ ابھی موجود نہیں ہوئی ہے، بلکہ اس قوت کا کوئی جز پایا گیا ہے،

صاحب ملخص اس کے بعد لکھتے ہیں:-

اس میں کوئی شبہ نہیں ہے، کہ وہ کیفیت اور صفت جسے قدرت و اقتدار کہتے ہیں وہ فعل سے پہلے بھی موجود ہوتی ہے اور فعل کے بعد بھی، لیکن سچ پوچھو تو اس فعل کی واقعی جو کامل اور پوری قوت ہے وہ ابھی موجود نہیں ہوئی ہے، بلکہ اس قوت کا

کچھ حصہ پایا گیا ہے،

ان لوگوں کے کلام کی توجیہ جب اس طرز پر ممکن ہے

تو پھر خواہ مخواہ ان کے اس قول پر طعن کرنے، اور ان کی بات کو

بگاڑ کر پیش کرنے کی کوئی معقول وجہ باقی نہیں رہتی''

میں کہتا ہوں کہ اس عذر خواہ کو در اصل اشتباہ ہو گیا ہے، قوت کی وہ تعبیر جو فعلیت کے مقابلے میں استعمال ہوتی ہے، اور امکان کے ساتھ بھی وہ جمع ہو جاتی ہے، اس میں اور اسی لفظ کی دوسری تعبیر یعنے ایسا فاعل جو اپنے فعل کے صادر کرنے میں کامل و مکمل ہو، اس کی ایجابی قوت کو بھی جو قوت کہتے ہیں، اس میں یہ شخص فرق نہ کر سکا، اور دونوں میں گڑبڑ پیدا کر کے یہ بات بنائی ہے، ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اس وقت وہ بھول گیا کہ وہ خود اس کا اقرار کر چکا ہے کہ پہلی تعبیر کی رو سے اس قوت کے لیے ایک لازمی امر کا ہونا ضروری ہے، یعنے امکان کا اس کے ساتھ ہونا ضروری ہے، اس شخص نے اتنا بھی خیال نہیں کیا کہ یہ امکان چونکہ صرف صلاحیت اور محض استعداد کا نام ہے، اس لیے فعلیت کے ساتھ اس کا اکٹھا ہونا ناممکن ہے، اس امکان کا حال اس امکان ذاتی کے مانند نہیں ہے، جو ماہیتوں خاص کر بسیط ماہیتوں کو عارض ہوتا ہے، یعنے ماہیت جس وقت موجود ہوتی ہے، ٹھیک اسی وقت ذہن انسانی اس ماہیت کو وجود سے محض عقلی تحلیل کے طور پر الگ کر کے جب لحاظ کرتا ہے، تو اس وقت ماہیت کو یہ امکان عارض ہوتا ہے۔

اسی طرح مبدء کا لفظ بھی مشترک ہے، ایک تو شے کے امکان کا مبدء ہوتا ہے اور دوسرا شے کے بالفعل موجود ہونے کا مبدء، مثلاً منی کی صورت پر یہ صادق آتا ہے، کہ وہ انسانیت کے امکان کا مبدء ہے، لیکن خود منی کو بجنسہ انسان کے بالفعل موجود ہونے کا مبدء نہیں قرار دیا جا سکتا، ورنہ لازم آئے گا کہ قوت بحیثیت قوت ہونے کے شے کے لیے اس کے بالفعل موجود ہونے کے ہم معنی ہو جائے یعنے بالفعل پایا جانا، اور اس کی قوت کا بحیثیت قوت کے پایا جانا دونوں ایک ہی بات ہو جائے،

بہر حال ان تمام امور کے باوجود صاحب ملخص کو اس کا بھی اقرار ہے کہ انقلاب و تغیر جس چیز کا اثر ہوتا ہے یعنے جو تغیر و انقلاب کا مبدء ہوتا ہے وہ جب تک مکمل نہ ہو جائے، اس وقت تک ناممکن ہے کہ اس سے اثر کا صدور ہو، اسی طرح جب وہ مکمل ہو جاتا ہے، تو پھر اس سے اثر کا صادر ہونا واجب اور ضروری ہے اس کا یہی مطلب ہوا کہ نقص اور کوتاہی کا محل کمال اور تمام ہونے کے محل سے یقیناً مختلف ہوتا ہے، اسی طرح ناممکن ہونے کا موضوع اور تعلق اور وجوب کا موضوع و محل ظاہر ہے کہ دونوں ایک ہی حیثیت سے ایک ہی چیز نہیں ہو سکتی،

پس کسی فعل کے صادر ہونے کے امکان کا مبدء اور خاص فعل کے صدور کا مبدء دونوں بغیر کسی چیز کے زیادتی کے ایک ہی چیز بنفسہ نہیں ہو سکتی، الغرض کسی شے کے امکان کی قوت کا مبدء اور اسی شے کی فعلیت اور قطعی وجود اور وجوب کا مبدء دونوں ایک نہیں ہو سکتے،

میری اس تقریر سے اب یہ بات ثابت ہو گئی کہ یہ دعویٰ یعنے یہ کہنا کہ کسی شے کی قوت کے لیے ضرور ہے کہ فعل سے الگ ہو کر نہ پائی جائے، عقل کی شریعت، اور فطرت کے دین و مذہب کے رو سے قطعاً غلط اور ناجائز ہے بلکہ اس نے "تغیر کے مبدء" کے لفظ کو جو استعمال کیا ہے، اگر کوئی صرف اسی پر غور کرتا تو وہ سمجھ سکتا تھا کہ جس معنے میں اس وقت مبدء کا لفظ بولا گیا ہے، اس معنے اور مفہوم کے رو سے ضرور ہے کہ جس چیز کا اسے مبدء قرار دیا گیا ہے اس کے اعتبار سے ہمیشہ وہ اس شے کے عدم اور امکان ہی کے ساتھ رہے گا، کیونکہ ایسی چیز جو اپنے مبدء کے ساتھ لازمی طور پر چپکی رہے گی، بھلا اس کے متعلق یہ کہنا درست ہو سکتا ہے، کہ کسی دوسری شے میں تغیر و انقلاب پیدا کرنے کا وہ مبدء ہے ایس اس مسئلے کی تفصیل آیندہ اور زیادہ وضاحت کے ساتھ کروں گا،

فصل	فعل اور اثر انداز قوت ہو، یا انفعالی و اثر پذیر قوت ہر ایک کے متعلق اس فصل میں یہ بتایا جائے گا کہ اثر اور

فعل کا ظہور کس وقت ضروری ہو جاتا ہے اور کب غیر ضروری ہوتا ہے،

قاعدہ یہ ہے کہ ایسی فاعلی قوت جس کی تاثیری طاقت محدود ہو، جب وہ اسی قسم کی محدود انفعالی قوت کے ساتھ متصل ہوتی ہے، تو اس وقت اثر اور فعل کا صدور ضروری ہو جاتا ہے، فعلی قوت کے ساتھ جب شعور اور ارادہ بھی ہو، تو اس وقت اس کا نام قدرت ہوتا ہے، خواہ فعل کا صدور اس سے دوام اور ہمیشگی کے ساتھ ہوتا ہو، یعنے اس میں انقطاع نہ ہو یا ایسا نہ ہو، لیکن ارباب علم کلام کا خیال یہ ہے، کہ قدرت اسی صفت کو کہہ سکتے ہیں جس میں فعل کے کرنے اور نہ کرنے دونوں باتوں کی صلاحیت ہو، اور ایسا فاعل جس سے فعل کا صدور دوامًا ہو، اور صدور فعل کے لیے اس کی اپنی ذات کافی ہو۔ اس کو یہ لوگ قادر نہیں کہتے ہیں، لیکن یہ واقعہ نہیں ہے ہاں! اگر قادر کا ترجمہ بھی یہ کیا جائے کہ جس میں فعل کے کرنے اور نہ کرنے دونوں باتوں کی صلاحیت ہو، یعنے ان دونوں باتوں سے اس کا ناقص امکانی تعلق ہو، جیسے حیوانی قدرتوں کا حال ہے، کہ باوجود اس قدرت کے حیوانات صدور فعل میں اس کے محتاج ہوتے ہیں، کہ کسی ترجیح دینے والی خواہش اور خیال کا بھی اس کے ساتھ اضافہ ہو، تب ان کی فاعلانہ قوت اپنی کارکردگی میں کامل ہوتی ہے، بہرحال اس اصطلاح کی بنیاد پر اگر متکلمین ایسا کہتے ہیں تو گونہ اسے جائز قرار دیا جا سکتا ہے، مگر جو لوگ قادر کی تفسیر یہ کرتے ہیں کہ شعور و ارادے سے فعل جس ذات سے صادر ہو وہ قادر ہے، تو ایسی صورت میں ہر وہ شخص جس سے فعل کا صدور ارادے اور مشیت کے تحت ہو، خواہ یہ ارادہ اور مشیت اس کی ذات کے لیے لازم ہو، یا نہ لازم ہو، بہر صورت ان لوگوں کی اصطلاح کی بنیاد پر اس کو قادر اور صاحب اختیار کہیں گے، اور اس پر یہ بات صادق آئے گی کہ چاہے اس فعل کو کرے اور اگر نہ چاہے تو نہ کرے، خواہ نہ چاہنے کا اسے اتفاق ہو، یا نہ چاہنا اس کے لیے ناممکن ہو، کیونکہ (منطق) کا یہ قاعدہ ہے کہ قضیۂ شرطیہ کا صادق ہونا اس پر موقوف ہوتا ہے، کہ اس قضیہ کے دونوں اجزا

(تالی ومقدم یا شرط وجزا) صادق ہوں اور نہ اس کے صادق ہونے کے لیے اس کی ضرورت ہے کہ کسی قسم کا کوئی استثنا ضرور ہو، البتہ قادر کی چند قسمیں ضرور ہوتی ہیں، ایک قسم اس کی وہ ہے، جس میں کام کرنے والا اپنے قصد وارادے سے کام کرتا ہے یعنی فاعل بالقصد ہوتا ہے، اور ایسے فاعل کو فعل کے دونوں پہلو یعنی ہونے نہ ہونے کے ساتھ برابر کی نسبت ہوتی ہے ایسا فاعل اپنے فعل کے کرنے میں کسی اضافے اور ضمیمے کا محتاج ہوتا ہے، مثلاً کسی جدید علم کا، یا اس کے فعل کے قبول کرنے کے لیے کوئی چیز اس کے سامنے آجائے، یا اس چیز میں فعل کے قبول کرنے کی صلاحیت پیدا ہوجائے، مثلاً لکھنے والے کو تختی کی ضرورت ہوتی ہے، یا تختی کی سطح برابر اور صاف ہوجائے اس کی حاجت ہوتی ہے، یا لکھنے میں وہ کسی آلہ کا محتاج ہوتا ہے مثلاً قلم کا، یا بڑھئی (نجار) بسولہ یا رندہ کا محتاج ہوتا ہے، یا کسی مددگار کی ضرورت ایسے فاعل کو ہوتی ہے، مثلاً آرہ کش کو آرہ کشی میں دوسرے رفیق کی جیسے ضرورت ہوتی ہے، کبھی موسم اور وقت بھی اس قسم کے فاعل کے فعل کے لیے ضروری ہوتا ہے، جیسے چمڑے کی دباغت کے کام کرنے والے گرم موسم کے محتاج ہوتے ہیں، کبھی اس قسم کے فاعل کو آمادہ کرنے والے اندرونی اسباب کی ضرورت ہوتی ہے، جیسے کھانے والوں کو بھوک کی ضرورت ہوتی ہے، یا کبھی ضرورت اس کی ہوتی ہے کہ کام کرنے کی راہ میں جو رکاوٹیں ہیں، وہ اٹھ جائیں، جیسے رنگریز کپڑے کو اس وقت تک نہیں رنگ سکتا جب تک میل کچیل کو اس سے صاف نہ کرلیا جائے؛ یا اس کے سوا اور بہتیری باتیں ہوسکتی ہیں، مثلاً دھوبی کو ضرورت ہوتی ہے کہ اپنے کپڑوں کو سکھانے کے لیے وہ بادل کے چھٹنے کا انتظار کرے، یہاں ایک بات یاد رکھنے کی ہے کہ آمادہ کرنے والے اندرونی اسباب جسے داعی یا داعیہ بھی کہتے ہیں یہ ارادے کے سوا اور چیز ہے، اس لیے کہ جو ارادہ اور قصد کے زیر اثر کام کرتا ہے، کبھی اس میں داعی ہوتا ہے اور کبھی نہیں ہوتا ہے پھر بعد کو اس میں پیدا ہوجاتا ہے،

دوسری قسم اس طرز کے فاعل کی وہ ہے جسے فاعل بالغایۃ کہتے ہیں، یہ ایک اصطلاح ہے، اس کی تشریح یہ ہے کہ فعل کے صدور کا منشار اور کام کرنے پر آمادہ کرنے والا داعی اس قسم کے فاعل میں صرف، کام اور فعل کے نظام کا وہ علم ہوتا ہے جو فاعل میں پایا جاتا ہے، اس علم کے ساتھ فاعل میں جب جود وکرم کی صفت ہو، تو بس محض اسی وجہ سے فعل صادر ہوجاتا ہے یعنے اس کے سوا کسی مزید امر کی صدورِ فعل میں قطعاً ضرورت نہیں ہوتی، جیساکہ مشائیوں کے عقیدے کے روسے حق تعالیٰ کا حال ہے،

تیسری قسم وہ ہے، جسے فاعل بالرضا کہتے ہیں، ایسا فاعل جس کے کام کرنے کا منشا صرف اس کی وہ ذات ہو، جو اس فعل کا علم رکھتی ہے، یعنے اس عالم ذات کے سوا اور دوسری چیز کو اس میں دخل نہیں ہوتا، نیز اسی کے ساتھ اپنے مصنوعات ومجعولات کا اسے جو علم ہوتا ہے، بجنسہ یہی علم ان مصنوعات کی ہویت اور اپنی شخصی ہستی بھی ہوتی ہے، جس طرح اس فاعل کو اپنی ذات کا جو علم ہوتا ہے، یہی علم بجنسہ اس کی خود اپنی ذات بھی ہوتی ہے، جیساکہ اشراقیوں کے مسلک کے روسے واجب تعالیٰ کا حال ہے! ان لوگوں کے نزدیک حق تعالیٰ صرف نور محض ہیں! اور اس نور کی نوریت بھی حق تعالیٰ میں اپنی ذات کا وہ علم ہے، جس کی وجہ سے تمام موجودات کا اعیان میں حق تعالیٰ سے ظہور ہوا ہے، حق تعالیٰ کے براہ راست بالذات مصنوعات ومجعولات ان لوگوں کے خیال کے روسے تین چیزیں ہیں، انوار قاہرہ (جو سب پر غالب ہیں) مدبرہ عقلیہ (یعنے وہ عقلی ہستیاں جن کے ساتھ عالم کی تدبیر وابستہ ہے) مدبرہ نفسیہ (یعنے وہ روحیں جو اجسام کے ساتھ متعلق ہیں، اور ان کے نظام کی تربیت وپرداخت ان کے ساتھ وابستہ ہے) پھر انہی نوری ہستیوں کے ذریعے سے عرضی اور طفیلی انوار کا ظہور ہوا اور ان موجودات کا جن میں بعض کے اندر شعور وادراک کی صفت دائمی طور پر بغیر کسی انقطاع کے پائی جاتی ہے، اور بعضوں کے شعور میں استمرار ودوام نہیں ہوتا،

الغرض "الا نور فالانور" یعنے جو زیادہ روشن و منور ہے وہ پہلے اور جو اس سے کم ہے وہ بعد اسی ترتیب کے ساتھ وجود کی آخری منزلیں اور آخری مرتبے ظاہر ہوئے، تا این کہ بالآخر تاریکیوں، اور ظلماتی امور تک یہ سلسلہ پہنچ گیا، جس کی تفصیل اپنی کتابوں میں ان لوگوں نے کی ہے، اشراقیوں کے نزدیک موجودات یا انوار کے یہ تینوں سلسلے اس بات میں مشترک ہیں کہ ان میں ہر ایک فاعل بالاختیار ہے، یعنے اختیار اور ارادہ اور علمی داعیہ کی راہ سے افعال کا صدور ان سے ہوتا ہے! خواہ علم کی صفت ان کی ذاتوں کے لیے لازم ہو یا نہ ہو یا ان کی ذات پر زائد ہو، یا عین ان کی ذات ہی ہو، ان کے سوا اور جو کچھ ہے، وہ فاعل بالجبر ہیں، یعنے ارادہ و اختیار کے بغیر ان سے افعال کا صدور ہوتا ہے، پھر فاعل بالجبر کی تین قسمیں ہیں، پہلی قسم کا نام فاعل بالطبع ہے، جسمانی طبیعت کے ذریعے سے افعال جس سے اس وقت صادر ہوں جب تمام بیرونی امور سے وہ پاک ہو، اور اس کی تاثیری عمل کی راہ میں اس وقت کوئی رکاوٹ نہ ہو، یعنے جب اس پر یہ حال طاری ہو، تو فعل کا صدور اس سے ہونے لگے، اسی کو فاعل بالطبع کہتے ہیں،

دوسری قسم کو فاعل بالقسر کہتے ہیں، بیرونی موثرات کے تحت جس سے اپنی طبیعت کے خلاف افعال و آثار صادر ہوں، یعنے یہی بیرونی موثرات اس کی طبیعت کو اپنے قابو میں لاکر اس کی طبعی اقتضاء کے خلاف افعال صادر کرائیں اس کو فاعل بالقسر کہتے ہیں،

تیسری قسم کا نام فاعل بالتسخیر ہے، طبیعت کے وہ افعال جو ان فوقانی قاہرہ قوتوں کے زیر اثر صادر ہوتے ہوں، جن کے ساتھ ان کی تربیت و پرداخت متعلق ہے، مثلاً حیوانی اور نباتی قوتوں سے وہ اعمال و حرکات، انقلابات و تغیرات، جو اپنے متعلقہ نفوس کی اطاعت اور خدمت گذاری میں صادر ہوتے ہیں، جیسے (خوراک) کو اپنے اندر جذب کرنا، فضلات زائدہ) کو باہر نکالنا، (غذا) کو مختلف امور کی شکل میں بدلنا، مثلاً (خون، بلغم، صفرا، وغیرہ بنانا) اعضا میں بالیدگی اور نشوونما پیدا کرنا، تولید (یعنے غذا کے

بعض اجزا کو نسل کے لیے محفوظ رکھنا اور ان ان کے مقررہ قاعدے کے روسے کھانے والے کے مماثل وجود کی شکل میں منتقل کرنا) الغرض یہ اور اسی قسم کے سارے کاروبار جو ان فوقانی قوتوں کی ہم آہنگی میں ان طبائع سے انجام پاتے ہیں، جو ان کے وجود کے مقوم ہیں،

حیوانی و نباتی طبائع کے یہ افعال و اعمال ایسے بھی اور قسری (بیرونی قوتوں کے تحت والے) آثار سے بالکل مختلف ہیں، نیز ان کی شان وہ بھی نہیں ہے جو ارادی افعال کی بحیثیت ارادی اعمال ہونے کے ہوتی ہے، اس کو ایک مثال سے سمجھو، آدمی کا نفس (روح) جب بدن کو اپنے اختیار سے مثلاً حرکت دیتا ہے تو اس حرکت کو نفس کی طرف بھی اس لیے منسوب کر سکتے ہیں کہ اسی سے وہ صادر ہوتی ہے، لیکن چونکہ حرکت بدن کے ذریعے سے صادر ہوتی ہے اس لیے ہم اس حرکت کو بدن کی طرف بھی منسوب کر سکتے ہیں اور کرتے ہیں، پس نفس کی طرف حرکت کی جو نسبت ہے اس اعتبار سے حرکت کو اختیاری کہہ سکتے ہو، اور بدن کی نسبت سے یا بدنی آلات و اعضاء کی نسبت سے اس کو تسخیری حرکت کے نام سے موسوم کر سکتے ہو، کیونکہ بدن اور اس کے اعضاء اور اس کی طبعی قوتوں میں ظاہر ہے کہ اختیار کی صفت نہیں پائی جاتی،

بہرحال اگر بہ نظر تامل دیکھا جائے تو فاعل کی یہ تینوں قسمیں واقع میں اس خصوصیت میں شریک ہیں کہ دراصل ان میں ہر ایک اپنے اپنے فعل میں مجبور ہے، کیونکہ سچی بات یہی ہے کہ جس کی نظر واقعات پر ہے وہ یہ پاتا ہے کہ اپنے افعال میں مطلق مختار حق تعالیٰ کے سوا کوئی نہیں ہے، خدا کے سوا جو کچھ بھی ہے وہ اپنے افعال میں فی الحقیقت حق تعالیٰ کے قابو میں ہیں، ان سے جو افعال صادر ہوتے ہیں ان میں حق تعالیٰ کے وہ مسخر ہیں، خواہ بجائے خود یہ چیزیں مختار ہوں یا مجبور، عالم میں ایسے فاعلوں کی کمی نہیں ہے جو اپنے اختیار میں بھی مجبور رہیں،

خیر ہم پھر اب اس مسئلے کی طرف متوجہ ہوتے ہیں جن کا ذکر کر رہے تھے،

ہم یہ کہنا چاہتے تھے کہ حرکات اور افعال کے جو قوی مبادی ہیں، اور جن سے یہ افعال و آثار صادر ہوتے ہیں، ان میں بعضوں کے اندر نطق (تعقل) اور تخیل کی بھی قوت پائی جاتی ہے، اور بعضوں میں یہ صفات نہیں پائے جاتے ہیں، پھر جن میں نطق کی صفت پائی جاتی ہے ان میں یہ ضروری نہیں ہے، کہ صرف ان کے آگے جب ان سے اثر پذیر ہونے والی منفعل شئے پائی جائے، تو اس وقت لازمی طور پر فعل کا صدور بھی ان سے ہو ہی جائے، اور نہ یہ ضروری ہے کہ اپنے منفعل کے ساتھ ان کو جب اتصال حاصل ہو، اس وقت ان سے فعل کا ظہور لامحالہ قطعاً ہو ہی جائے آخر یہ کیسے ہو سکتا ہے، گویا جسمانی مادے کو جس طرح دو متضاد صورتوں کے ساتھ برابر کی نسبت ہوتی ہے، یہی حال ان قوتوں کا ہے جن کے ساتھ نطق اور تخیل کے صفات پائے جاتے ہیں، یعنے جب ان قوتوں میں سے ہر قوت کو بذات خاص انفرادی طور پر دو نفسیاتی زندہ امور جو باہم ایک دوسرے کے مقابل ہوں ان کے ساتھ مساوات کی نسبت ہوتی ہے، یعنے جائز ہوتا ہے کہ ایک ہی عقلی قوت کے ذریعے سے انسان اور لاانسان دونوں کو جانا جائے اسی طرح کسی ایک حیوانی قوت کے لیے جائز ہے کہ لذت اور الم کا خیال کرے یا لذت بخشنے والی شئے، یا دکھ پہنچانے والی شئے کا دھیان کرے بہرحال شئے اور شئے کی ضد دونوں کا تصور کر سکتی ہے، الغرض اس قسم کی قوتیں دراصل شئے اور شئے کی ضد دونوں پر قابو رکھتی ہیں،

درحقیقت اپنی فاعلیت میں یہ قوتیں کامل اور تام اس وقت تک نہیں ہوتیں جب تک ان کے ساتھ اس قسم کا کوئی ارادہ بھی شریک نہ ہو جائے جو کسی یقین، یا سوچ بچار، یا ایسی خواہش سے پیدا ہوا ہو، جو کسی حیوانی تخیل کا نتیجہ ہو، خواہ وہ تخیل شہوانی ہو، یا غضبی انتقامی ہو، خلاصہ یہ ہے کہ کسی نہ کسی داعی اور ایسے آمادہ کرنے والے امر کی ضرورت ہے جو کسی قطعی ارادے سے پیدا ہو، ایسا قطعی ارادہ جو مقصد سے کسی جانب ہٹا ہوا نہ ہو، اصطلاح میں ارادے کی اس حالت کا نام اجماع ہے، اعصاب اور عضلات، رگوں اور پٹھوں کی تحریک کا آخری سبب یہی کیفیت

ہوتی ہے؛ اسی کے بعد فعل کا صدور ضروری ہو جاتا ہے؛ یہ بات میں نے اس لیے کہی کہ بذات خود تنہا یہی قوتیں صدور فعل کے لیے کافی ہوتیں، تو اس کا مطلب یہ ہوتا کہ ان قوتوں سے ایک ساتھ دو متضاد افعال صادر ہوں، ظاہر ہے کہ یہ ناممکن ہے باقی نطق و تخیل کے صفات جن قوتوں کے ساتھ نہیں ہوتے تو ان کی بھی حالت یہ ہوتی ہے؛ کبھی فعل کا صادر ہونا ان سے ممکن تو ہوتا ہے؛ لیکن اس کا صدور و ظہور ضروری نہیں ہوتا، اور کبھی ضروری ہوتا ہے؛ یعنے جب یہ قوتیں بجائے خود کامل اور تام ہوں، اور ان کی تاثیر میں جن چیزوں سے روک پیدا ہوتی ہو، وہ ہٹ جائیں، اور اثر پذیر منفعل ہونے والی شئے کے ساتھ ان کا اتصال ہو جائے، ظاہر ہے کہ ایسی صورت میں بغیر کسی وقفے کے فوراً فعل کا صدور ضروری ہوگا، اثر پذیر انفعالی قوت بھی جب اپنی اثر پذیری کی صفت میں کامل اور پوری ہوتی ہے؛ تو اس کا حال بھی یہی ہے کہ فاعلی قوت کے ساتھ اتصال اس امر کو ضروری قرار دیدیتا ہے؛ کہ فوراً فاعل کے اثر کو قبول کرلے اس کی وجہ یہ ہے؛ کہ انفعالی قوت بھی فاعلی قوتوں کی طرح کبھی تو کامل و تام ہوتی ہے؛ اور کبھی ناقص اور کمزور ہوتی ہے اصطلاحاً اس کا نام انفعالی بعیدہ قوت ہے؛ اور پہلی قوت یعنے تام و کامل کو انفعالی قریبہ قوت کہتے ہیں؛ پھر اس بعیدہ قوت کے مختلف مراتب ہیں؛ مثلاً منی میں بھی آدمی بننے کی قوت و صلاحیت ہے اور بچے میں بھی، لیکن منی میں بعید صلاحیت ہے، اس لیے کہ مرد بننے کی حد تک پہنچانے کے لیے منی کو دو فاعلی قوتوں کی ضرورت ہے، پہلی قوت وہ ہونی چاہئے جو منی کی حالت سے نکال کر اس کو بچہ ہونے کی صورت تک پہنچا دے، دوسری وہ قوت جو پھر اس بچے کو مرد بننے کی حد تک کھینچ کر لے آئے، بخلاف اس کے بچے کی انفعالی قوت کے لیے صرف اس طاقت کی ضرورت ہے جو اسے مرد بنا دے، انفعالی قوتوں میں بعید ترین قوت وہ ہے؛ جو عناصر میں پائی جاتی ہے؛ بلکہ در اصل سب سے زیادہ بعید تو ہیولیٰ کی قوت ہے، جب اس کو اس حیثیت سے تصور کیا جائے کہ وہی بالآخر، عقل بن جائے گا،

بلکہ وہ عقل بن جائے گا جو ان تمام معقولات اور معلومات کی فعال اور خلاق ہوتی ہے جو درجے میں اس کے نیچے ہیں، جیسا کہ عنقریب اس کا ثبوت آئندہ انشاءاللہ تعالیٰ پیش کیا جائے گا؛

فصل

"فاعلی قوت کی ایک دوسری تقسیم"

فاعلی قوت کبھی تو شے کے وجود کا مبدء ہوتی ہے اور کبھی وجود کی نہیں بلکہ صرف حرکت کی پیدائش اس سے ہوتی ہے، الٰہیاتی حکماء فاعل کا لفظ جب بولتے ہیں تو ان کی مراد اس سے وجود کا مبدء اور ہستی کا سرچشمہ ہوتا ہے؛ لیکن طبیعیات والے حرکت کے مبدء اور سبب کو فاعل کہتے ہیں؛ یعنے ان تمام اقسام پر اس لفظ کا اطلاق کیا جاتا ہے جو حرکت کی مختلف قسموں کی بنیاد پر مبدء حرکت کی پیدا ہوتی ہیں، لیکن واقعہ یہ ہے کہ مبدء وجود اس لفظ کے اطلاق کا زیادہ حقدار ہے؛ اس لیے کہ حرکت کے مبدء میں ہمیشہ کسی نہ کسی قسم کے تجدد اور تغیر کا پایا جانا ناگزیر ہے؛ یعنے اس کا ہر دوسرا حال پہلے حال سے مختلف ہوتا ہے؛ گویا اس کی حیثیت ایک ایسے آلے کی ہوتی ہے، جسے مسلسل بدلا جاتا ہو؛ یہی وجہ ہے کہ مبدء حرکت سے جس طرح حرکت پیدا ہوتی ہے؛ اسی طرح وہ خود بھی متحرک اور حرکت پذیر ہوتا ہے یعنے وہ فاعل بھی ہوتا ہے اور منفعل بھی؛ اثر ڈالتا بھی ہے اور اثر قبول بھی کرتا ہے؛ وہ بدلتا بھی رہتا ہے، اور قائم بھی رہتا ہے، مٹتا بھی رہتا ہے، اور باقی بھی رہتا ہے، خیر یہ تو ایک عام گفتگو تھی، لیکن اگر واقعی تم سچی بات پوچھتے ہو؛ تو فاعل کے لفظ کا سب سے زیادہ مستحق وہی حقیقت ہو سکتی ہے جو شے کے اندر سے نیستی اور عدم کی تاریکی کو کامل طور سے ہٹا دے اس سے نقص اور کوتاہی شر اور برائی کا بالکلیہ ازالہ کر دے ظاہر ہے کہ ذات باری کے سوا ایسا اور کون ہو سکتا ہے؛ مطلقاً خیر اور بھلائی کا لٹانا، وجود اور ہستی کی بخشش یہ تو صرف اسی کا کام ہے، یعنے اپنے فعل میں کسی قید و بند، شرط کا وہ پابند نہیں؛ اس کے فیاضانہ فعل و تاثیر کے لیے نہ ذاتی دوام یا وصفی دوام کی حاجت ہے؛

نہ کسی صفت کی شرط کے ساتھ اس کا کام مشروط ہے نہ کسی خاص وقت کے ساتھ وہ مقید ہے؛ بلکہ ہر ایسے مستحق کے لیے جس میں جس بات کی جتنی بھی گنجائش ہو؛ وہ اس کی ایک ازلی ضرورت ہے؛ بخلاف ان قوتوں کے جو حرکات کے مبادی سمجھی جاتی ہیں؛ یعنے بہ ظاہر حرکات کا صدور جن سے ہوتا ہے؛ واقعہ یہ ہے کہ ان کا کام صرف صلاحیت اور استعداد پیدا کر دینے کی حد تک محدود ہے؛ وہ صرف مادّوں کو اس قابل بنا دیتی ہیں کہ اب ان میں حرکت کا ظہور ہو؛ اسی طرح مادّے کو ہر قسم کی رکاوٹوں اور مخالفانہ کیفیتوں سے پاک کرنا ان کا کام ہوتا ہے؛ تاکہ ان مخالف کیفیتوں کی مقابل صفات اس میں پیدا ہوں یا مادّوں کو ان کی مختلف صلاحیتوں کی بنیاد پر مختلف قسموں میں بانٹ دینا، ایک کام ان قوتوں کا یہ بھی ہوتا ہے لیکن وجود اور ہستی کی بخشش، یا ایجاد و تخلیق اس سے قوتوں کا کیا تعلق ؟

فصل

"فاعلی قوت کی ایک اور تقسیم"

علت و معلول کی بحث میں تمھیں عنقریب یہ بتایا جائے گا کہ علت کبھی شئے کی بالعرض اور طفیلی علت بھی ہوتی ہے اب تم کو یہ معلوم ہونا چاہئے کہ ایسے مواقع پر یعنے جہاں بالعرض سبب پر علت کے لفظ کا اطلاق کرتے ہیں، وہاں بسا اوقات لوگ جسے فاعل خیال کرتے ہیں؛ درحقیقت وہ فاعل نہیں ہوتا، مثلاً باپ اور بیٹے، کھیتی اور کسان مکانات اور معمار میں جو نسبت ہے؛ کیا یہ چیزیں یہاں واقعی اسباب و علل ہیں ؟ قطعاً جن چیزوں کو ان کی طرف منسوب کرتے ہیں؛ ان کے وجود کی پیدائش ان سے نہیں ہوتی، بلکہ ان کی حیثیت معدّات (یعنے صلاحیت و استعداد پیدا کرنے والے) اسباب کی ہوتی ہے' اس لیے ان کا شمار، بالعرض اور طفیلی اسباب کے ذیل میں کرنا چاہئے؛ اور ان آثار و معلولات کو واقعی وجود عطا کرنے والے خود حق تعالیٰ ہیں؛ جیسا کہ مندرجۂ ذیل قرآنی آیات میں اس کی طرف اشارہ فرمایا گیا ہے:

افرءیتم ما تمنون أ أنتم تخلقونہٗ ام نحن الخالقون، افرءیتم ما تحرثون ءا انتم تزرعونہٗ ام نحن الزارعون افرءیتم النار التی تورون ءا انتم انشاءتم شجرتہا ام نحن المنشئون

کیا تم نے دیکھا جو منی تم گراتے ہو کیا تم نے اس کو گھڑا یا ہم اس کے گھڑنے والے ہیں کیا پھر تم نے دیکھا جو تم کھیتی کرتے ہو، تم اس کی کاشت کرتے ہو یا ہم اس کے کاشت کرنے والے ہیں کیا پھر تم نے دیکھا اس آگ کو جسے تم باہر نکالتے ہو کیا تم نے اس کے درخت کو اگایا یا ہم ہیں اگانے والے،

بہر حال ان آیتوں میں اس طرف اشارہ کیا گیا ہے، کہ عوام الناس جنھیں کام کا کرنے والا سمجھتے ہیں، ان کی حیثیت اس سے زیادہ نہیں ہے کہ اس کام میں جو حرکات واقع ہوتے ہیں ان سے ان کا تعلق ہوتا ہے، یا جو تغیرات و انقلابات کسی اثر کے ظہور میں مادے پر گزرتے ہیں، ان تغیرات کے مبدء اور سبب ہونے کی حیثیت ان محسوس فاعلوں کو حاصل ہوتی ہے لیکن واقعی صورتوں کی کاریگری اور وجودی حقیقت کے عطا کرنے کا کام سو یہ حق تعالیٰ کے سوا اور کسی سے متعلق نہیں ہے؛

فصل

"فاعلی قوتوں کی اور نئی تقسیم"

ایسی قوتیں جن سے افعال کا صدور ہوتا ہے؛ ان کی مختلف صورتیں ہوتی ہیں؛ کبھی ان کا حصول طبعی طور پر ہوتا ہے؛ اور کبھی عادت سے یہ حاصل ہوتی ہیں؛ کبھی مصنوعی تدبیروں سے یہ حاصل کی جاتی ہیں؛ اور کبھی اتفاقی طور پر ان کا حصول ہوتا ہے، مصنوعی طور پر جو قوت حاصل ہوتی ہے؛ اس کی صورت یہ ہوتی ہے، کہ مختلف قسم کے مواد اور آلات و حرکات کو ذریعہ بنایا جاتا ہے؛ جن کی مدد سے نفس میں ایک ایسا ملکہ پیدا ہو جاتا ہے کہ بآسانی اس کے بعد فعل کا صدور ہونے لگے، گویا ان مصنوعی تدبیروں، یا اس صناعت کے لیے نفس کا یہ ملکہ صورت کی حیثیت رکھتا ہے؛ جیسے گرمی کی پیدائش سے آگ کی صورت کو تعلق ہے؛ یا سردی سے پانی کی صورت کو؛

معاد (یعنے دوسری زندگی قیامت) کی بحث میں تمھیں یہ بتایا جائے گا کہ نفس کا یہی ملکہ بسا اوقات اسی نفس کی جوہری صورت کی شکل اختیار کر لیتا ہے؛ اور اسی کی وجہ سے دوسری زندگی میں آدمی اسی صورت کے ساتھ

اٹھایا جائے گا، باقی جو قوتیں عادت کی راہ سے پیدا ہوتی ہیں؛ تو ان کا حصول ایسے افعال و اعمال کے ذریعے سے ہوتا ہے جو خود بالذات مقصود نہیں ہوتے، بلکہ مقصود تو وہاں کسی خواہش کی تکمیل، یا انتقامی غصے کی تسکین، یا کسی خیال اور رائے کی تشکیل ہوتی ہے؛ پھر اسی غرض سے کام کیے جاتے ہیں، انھی کاموں پر، وہ مقصد اور غایت مرتب ہو جاتی ہے جسے عادت کہتے ہیں: لیکن اس عادت کی پیدائش ان افعال سے مقصود نہیں ہوتی، اور نہ ان افعال کا ذاتی رخ اس عادت کے حصول کی طرف ہوتا ہے؛ کیونکہ عادت جن افعال کی وجہ سے پیدا ہوتی ہے؛ اس کے لیے یہ ضروری نہیں ہے کہ وہ بجنسہ انھی افعال کی صورت ہو؛ یعنے خود ان افعال کی صورت نفس انسانی میں منقوش نہیں ہوتی؛ بلکہ بار بار ایک ہی کام کے مسلسل کرنے سے بسا اوقات آدمی میں کوئی ایسی بات پیدا ہو جاتی ہے؛ جو ان افعال سے بالکل مختلف ہوتی ہے؛ اور ان افعال کو اس سے وہی تعلق ہوتا ہے؛ جو معداتی اسباب کو اپنے آثار سے ہوتا ہے؛ ظاہر ہے کہ معداتی اسباب کے لیے یہ کوئی ضروری نہیں ہے؛ کہ وہ ان آثار و نتائج کے متشابہ و مماثل بھی ہوں؛ جن کی پیدائش ان معدات کی وجہ سے ہوتی ہے؛ بہر حال فعل کا ملکہ اور مشق اس عادت سے بالکل مختلف چیز ہے؛ جو فعل کی وجہ سے کبھی پیدا ہوتی ہے؛ اور یہ بھی ضروری نہیں ہے کہ ہر عادت کی پیدائش کے لیے مخصوص ذرائع و آلات اور مخصوص مواد ہوں، مثلاً ٹہلنے پھرنے کی عادت اور تجارت کی عادت دونوں میں ظاہر ہے کہ بہت تفاوت ہے؛ مگر با ایں ہمہ دقت نظری سے جو کام لے گا؛ اسے یہ محسوس ہو گا کہ عادت اور مصنوعی تدبیروں سے جو ملکہ نفس میں پیدا ہوتا ہے؛ ان دونوں کا آخری مآل کار ایک ہی امر ہے؛

باقی جن قوتوں کا تعلق طبیعت سے ہوتا ہے؛ ان میں بعض قوتیں تو ایسی ہوتی ہیں؛ جو غیر حیوانی اجسام میں پائی جاتی ہیں؛ اور بعض کا حیوانی اجسام سے تعلق ہوتا ہے؛ رہ گئیں وہ قوتیں جن کا اتفاق سے تعلق ہے، چونکہ ہم اتفاق اور عبث بے نتیجہ، رائگاں وغیرہ الفاظ کی تحقیق علت غائی کی بحث میں

آیندہ کریں گے اس کا حال وہیں معلوم ہوگا؛

فصل

ہر کارکردگی اور فاعلیت میں کیا یہ ضروری ہے، کہ جس فعل کا اس سے ظہور ہوتا ہے، وہ اپنی پیدائش سے پہلے معدوم ہو؛ اس فصل میں اسی سوال کا جواب دیا جائے گا،

تو معلوم ہونا چاہئے، کہ مطلقاً ہر کام اور فعل کے لیے یہ ضروری نہیں ہے کہ اس کا وجود عدم کے بعد ہو؛ یعنے پہلے وہ فعل نہ تھا اور بعد کو ہوا، جیسا کہ متکلمین اس کو ضروری قرار دیتے ہیں، متکلمین نے ہر فعل کے ظہور سے پہلے جو یہ ضروری قرار دیا ہے کہ پہلے اس کا معدوم ہونا ناگزیر ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ ان کے نزدیک ممکن علت کا محتاج اپنی صفت امکان کی وجہ سے نہیں ہوتا، بلکہ حدوث اور نوزائیدگی جو ممکن کی صفت ہے، اسی صفت نے اس کو علت کا محتاج بنایا ہے، اسی بنیاد پر ہر فعل کا ظہور ان کے نزدیک ایک ایسے زمانے کے بعد ہوتا ہے جس میں اس فعل کا وجود نہ تھا، بہر حال متکلمین اگر فعل سے مراد یہ لیتے ہوں کہ جو نہ گانہ عرضی مقولات کی ایک قسم ہے یعنے "ان یفعل" کا مقولہ، جس کی تعبیر دوسرے لفظوں میں یہ کی جاتی ہے کہ کسی شے میں آہستہ آہستہ اثر ڈالنا اسی تجددی تاثیر کو فعل کہتے ہیں، مثلاً گرم کرنے والی چیز کا گرمی پہنچانے کے وقت جو تاثیری عمل ہوتا ہے، یا سیاہ کرنے والی شئے کا وہ تاثیری عمل جو سیاہ کرتے ہوئے اس سے ظاہر ہوتا ہے فعل کی اس تفسیر کی بنیاد پر متکلمین کے دعوے کی ایک حد تک تصحیح ہو سکتی ہے، لیکن مطلقاً وجود عطا کرنے والا اگر فاعل کے یہ معنے لیے جائیں، تو اس وقت ایسے فاعل کے ہر فعل کا ظہور سے پہلے معدوم ہونا یہ قطعاً غیر ضروری ہے؛

بہر حال مطلق فعل اور کام کو جو کسی فاعل اور موثر کی حاجت ہوتی ہے تو اس حاجت کی علت دراصل امکان ہی کی صفت ہوتی ہے؛ باقی وہ فعل اور ایسا کام جس کا ظہور آہستہ آہستہ تجدد کے رنگ میں ہوتا ہے، اور جو دو زمانوں تک باقی نہیں رہ سکتا، جیسے زمانہ اور حرکت کا حال ہے؛ اور اجسام میں جو طبیعت ساری وجاری ہے اس کی بھی یہی کیفیت ہوتی ہے، تو اس فعل کے متعلق یہ کہا جا سکتا ہے، کہ فاعل کی حاجت اس کو اپنے صفت حدوث

اور نوزائیدگی کی وجہ سے ہوتی ہے؛ یعنے اپنی بقا میں وہ فاعل کا محتاج نہیں ہوتا؛ کیونکہ بقا کی تو اس میں گنجائش ہی نہیں ہوتی، اگرچہ اس فعل پر یہ بھی صادق آتا ہے کہ وہ فاعل کا محتاج بجز امکان کے اور کسی بات میں محتاج نہیں ہے، کیونکہ اس قسم کے فعل کا امکان ایک حادث تجدد پذیر وجود کا امکان ہے؛ جیسا کہ اس کی تفصیل آگے آرہی ہے؛

لیکن متکلمین کے دعوے کی یہ ایسی توجیہ ہے؛ جو ان کا مقصود نہیں ہے اور اس توجیہ کی طرف تو ان کا خیال بھی کبھی منتقل نہ ہوا ہوگا؛ بلکہ وہ تو اس کی تصریح کرتے ہیں کہ

"عالم کی ایجاد کے بعد اگر (العیاذ باللہ) خدا معدوم ہو جائے تو خدا کے"

"معدوم ہونے سے اس عالم کا جو موجود ہو چکا کوئی نقصان نہیں ہے"

لیکن ارباب تحقیق کا خیال یہ ہے کہ معلول کی ہستی دراصل صرف تعلقی اور رابطی ہستی ہوتی ہے، اس کے وجود کے قوام اور قیام کی صورت اس کے سوا ممکن ہی نہیں کہ وہ اپنے اس فیاض خالق کردگار کے وجود کے ساتھ قیام حاصل کرے جو اس پر اپنی فیض کی بارش برساتا رہتا ہے؛ اسی طرح محققین کا یہ بھی عقیدہ ہے: کہ حادث و نوزائیدہ معلول کا تعلق غیر سے جو ہوتا ہے وہ اس کی ماہیت کی جہت سے نہیں ہوتا کیونکہ ماہیت تو مخلوق و مجعول ہی نہیں ہوتی اور نہ اس تعلق میں اس عدم کو دخل ہے؛ جو معلول کے وجود سے پہلے ہوتا ہے؛ اس لیے کہ عدم میں فاعل کے فعل اور کاریگری کو کیا دخل ہے؛ اور نہ اس تعلق کی وجہ یہ ہے کہ معلول کا وجود عدم کے بعد ہے؛ یعنے عدم کے بعد ہونے کی صفت کو بھی اس میں دخل نہیں ہے؛ اس لیے کہ معلول کے وجود کا عدم کے بعد ہونا یہ بات تو اس وجود کے ضروریات و لوازم میں سے ہے، اور ظاہر ہے: کہ ضروریات کا ثبوت کسی سبب و علت کا رہین منت نہیں ہوتا؛ ان تمام باتوں سے یہ ثابت ہوا کہ حادث اور نوزائیدہ

امور کا تعلق اپنے سبب وعلت سے جو ہوتا ہے؛ وہ اس حادث کے غیر مستقل اور ایسے وجود کا ثمرہ ہے؛ جس کا قوام بذات خود اس لیے نہیں ہوتا کہ اس کی جوہر ذات اور اپنی ذاتی شخصیت وہویت میں ایسا ضعف اور یہ ایسی کوتاہی و نقص ہے جس کی تکمیل کسی غیر کے وجود کے بغیر ناممکن ہے گویا دوسرے لفظوں میں یوں سمجھنا چاہیے کہ علت کا وجود دراصل معلول کے وجود کا تکملہ و تتمہ ہے، اور یونہی معلولات کا سلسلہ اپنے افتقار و احتیاج میں بالآخر ایک ایسے وجود پر منتہی ہوتا ہے، جس کی حقیقت بذات خود تام و مکمل ہے؛ اور اسی کی وجہ سے ہر کامل اور تام چیز کی تکمیل ہوتی ہے: اور ہر فقر و فاقے کے شکار کو غنا میسر ہوتا ہے؛ وہی ہر حرکت کی غایت اور ہر طلب کی نہایت ہے؛ کیونکہ اگر کسی ایسی ذات پر معلولوں کے سلسلوں کو ختم نہیں کیا جائے گا، تو دور و تسلسل کے مشکلات کے ازالے کی اور کیا صورت ہو سکتی ہے؛ الغرض یہی آخری حقیقت ایسی حقیقت ہے جس پر سارے کمالات ختم ہوتے ہیں اور وہ اتنا مکمل اور تام ہے جس سے زیادہ تام اور کوئی نہیں ہو سکتا، اس کے سوا جو کچھ ہے سب اسی کے محتاج اور اسی سے متعلق ہیں، اور یہ بات بتائی جا چکی کہ ماسوا جو اس کے محتاج ہیں، ان کے احتیاج کی حیثیت ایسی ہے کہ گویا ماسوا کا مقوم وہی ہے؛ اسی سے سب کا قوام اور قیام ہے؛ اگر حوادث میں ایسی قوت ہوتی کہ اس کے فیض کو وہ براہ راست بذات خود قبول کرنے میں کامل اور تام ہوتی؛ تو اس کا لازمی نتیجہ یہ ہوتا کہ سارے حوادث کا وجود دوامی ہو جاتا، لیکن اپنے اپنے وجود کے قبول کرنے کی صلاحیت و استعداد ان میں ان مختلف تغیرات و انقلابات کی بدولت پیدا ہوتی ہیں، جو یکے بعد دیگرے ان پر طاری ہوتے رہتے ہیں، اور انھی کی وجہ سے چونکہ ان کی استعداد درجۂ کمال تک پہنچتی ہے، اس لیے جب یہ استعداد مکمل اور پوری ہو جاتی ہے، تو بغیر کسی مہلت اور تاخیر کے وہ حادث موجود ہو جاتا ہے؛ پس ثابت ہوا کہ ہر فعل دراصل اپنے کامل اور تام فاعل ہی کے ساتھ وابستہ رہتا ہے؛ اسی لیے معلم اول کا فیصلہ ہے کہ زمانی فعل بجز زمانی فاعل کے اور کسی سے صادر

نہیں ہو سکتا، معلم اول نے یہ بھی لکھا ہے کہ تم اگر یہ جاننا چاہتے ہو کہ کس فعل اور کام کا فاعل زمانی ہے اور کس کا غیر زمانی ہے تو چاہیے کہ اس فاعل کے فعل کی حالت کو دیکھو اگر اس فعل کا وقوع زمانے کے اندر ہوا ہے تو اس کا فاعل بھی زمانی ہو گا اس لیے کہ فعل فاعل سے جدا نہیں ہو سکتا۔

فصل

بعض اطبا کا جو یہ خیال ہے کہ مزاج کے سوا قدرت کوئی دوسری چیز نہیں ہے اس فصل میں اسی خیال کی غلطی ظاہر کی جائے گی۔

بات یہ ہے کہ چھو کر جن کیفیتوں کا احساس حاصل ہوتا ہے، یعنے ملموسات کے سلسلے میں جن صفات کا شمار اول درجے میں کیا جاتا ہے، مثلاً حرارت و برودت (گرمی سردی) رطوبت خشکی وغیرہ انھی صفات و کیفیات کے ذیل کی چیز مزاج ہے جیسا کہ آیندہ تمھیں معلوم ہو گا، بلکہ واقعہ تو یہ ہے کہ درحقیقت مزاج انھی چار کیفیتوں (یعنے حرارت و برودت رطوبت و یبوست) کے نیچے داخل ہے، لیکن باہم ان کیفیتوں کے میل جول سے ایک درمیانی حالت جو پیدا ہو جاتی ہے، اور اس کی وجہ سے ان کی اصل قوت ٹوٹ کر ضعیف ہو جاتی ہے، اسی کو مزاج کہتے ہیں، مزاج کی جب یہی حقیقت ہے، تو ظاہر ہے کہ مزاج سے جو فعل صادر ہو گا اس کا شمار انھی افعال و آثار میں ہو گا، جو ان چارگانہ ملموسی کیفیتوں سے صادر ہوتے ہیں، البتہ مزاج ظاہر ہے کہ ان کیفیتوں سے ضعیف اور کمزور ہو گا، کیونکہ ہر کیفیت بجائے خود اپنی انفرادی حالت میں خالص اور قوی ہوتی ہے، اور مزاج اس کے حساب سے کمزور اور دھیما ہو گا، بہر حال قدرت کی تاثیری حالت چونکہ ان ملموسی کیفیتوں کی تاثیر کے جیسی نہیں ہوتی اس لیے ہم یہ سمجھنے پر مجبور ہیں کہ قدرت مزاج نہیں ہے، بلکہ اس سے الگ چیز ہے، اور وہ نفس کی ایک ایسی کیفیت ہے، جو مزاج کی تابع ہوتی ہے، بلکہ قدرت کے لحاظ سے ایک ایسی صورت کا فیضان ہوتا ہے، جو مزاج کو تیار کرتی، اور اس کی حفاظت کرتی ہے، یعنے مختلف افعال اور متفرق طرز کی ان کیفیتوں کا قیام جس محل میں ہوتا ہے، اس میں یہی صورت اس حال کو آہستہ آہستہ پیدا کرتی ہے، جو ان کیفیتوں کے باہم ملنے کا لازمی نتیجہ ہے، اور ان مختلف کیفیتوں کے اکٹھے ہونے کی وجہ سے جو چیز اس محل سے زائل ہوتی ہے اس کو

یہی صورت جوڑے رکھتی ہے؛ پس یہ ماننا ناگزیر ہے؛ کہ یہی صورت دراصل قدرت اور انتظام تلافی وجبر، تسخیر وغیرہ صفات سے موصوف ہے؛ اور اس کا درجہ مزاج کے درجے سے بلند ہے؛ اس بحث کا زیادہ تعلق طبیعیات سے ہے؛

فصل

حرکت اور سکون کے بیان میں

اس بحث کو ہم یہاں اس مناسبت سے چھیڑتے ہیں کہ حرکت وسکون کے متعلق اگر غور کیا جائے تو فعلیت اور قوت واستعداد سے یہ مشابہ نظر آئیں گی، ہر حال حرکت وسکون کا اطلاق جب عام معنے پر کیا جاتا ہے؛ تو اس وقت ان کا شمار ان عوارض اور صفات میں ہوتا ہے؛ جو موجود کو بحیثیت موجود ہونے کے عارض ہوتے ہیں؛ میرا مطلب یہ ہے کہ حرکت وسکون سے متصف ہونے کے لیے اس کی ضرورت نہیں ہوتی کہ موجود کوئی طبعی، یا تعلیمی قسم کے وجود کی حیثیت اختیار کرے؛ اب ہم ان دونوں کی تفصیل کرتے ہیں، قصہ یہ ہے، کہ جو چیز موجود ہوگی وہ یا تو اس طرح بالفعل موجود ہوگی کہ اس میں قوت واستعداد کا کوئی پہلو باقی نہ ہوگا، یعنے ہر جہت اور ہر پہلو کے اعتبار سے وہ بالفعل موجود ہوگی؛ اس قسم کے موجود کے لیے یہ ناممکن ہے کہ جس حال میں وہ ہے اس حال کو چھوڑ کر وہ کسی دوسری حالت کی طرف منتقل ہو؛ یا یہ صورت نہ ہوگی بلکہ ہر پہلو اور ہر جہت کے رو سے وہ بالقوۃ ہوگی، لیکن جو چیز موجود ہو چکی ہے اس میں اس احتمال کی گنجائش نہیں؛ البتہ ایسی چیز جس میں استعداد اور صلاحیت وقوت ہی کی فعلیت ہو؛ اس کے متعلق یہ ممکن ہو سکتا ہے اس لیے کہ اس کی فعلیت قوت کو اپنے اندر سمیٹے ہوئے ہوتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اس قسم کی جو چیز ہوتی ہے؛ اس کا تقوم اور تحصل ہر شئے سے ہو جاتا ہے، جیسا کہ ہیولیٰ اولیٰ یا مادے کی ابتدائی حالت کا حال ہے؛ موجود کی ان دو شکلوں کے بعد تیسری شکل یہ ہے کہ بعض پہلوؤں کے رو سے تو بالفعل ہو، اور بعض کے اعتبار سے بالقوۃ ہو، ایسی صورت میں لامحالہ اس قسم کی چیز دو باتوں سے مرکب ہوگی؛ یعنے ایک چیز تو وہ جس کی وجہ سے وہ بالفعل ہوگی، اور دوسرا جزو وہ جس کے وجہ سے وہ بالقوۃ ہوگی اس قسم کی ہستی کو اپنی فعلی حیثیت کے اعتبار سے بالقوت والی

اعتراض کی گنجائش نہیں ہے، جو اس موقع پر عموماً کیا جاتا ہے، یعنے کہا جاتا ہے کہ دفعتہً کسی چیز کے حاصل ہونے کے معنے یہ ہیں کہ اس شئے کا حصول آن میں ہوا اور آن ظاہر ہے کہ زمانے کے کنارے کا نام ہے، زمانے کے متعلق سب جانتے ہیں کہ وہ حرکت کی مقدار اور پیمانے کی تعبیر ہے، اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ دفعتہً کسی چیز کے حاصل ہونے کی جب تحلیل کی گئی، تو اس میں آن کے سمجھنے کی ضرورت ہوئی اور آن کے سمجھنے کے لیے ضرورت ہوئی، کہ زمانے کو سمجھا جائے اور زمانے کے سمجھنے کے لیے پھر حرکت ہی کا سمجھنا ضروری ہوا، جس کا مطلب یہی ہوا کہ حرکت کے سمجھنے کے لیے حرکت کی سمجھنے کی ضرورت ہوئی، گویا شئے کی تعریف میں خود اس شئے کو داخل کر دیا گیا، ظاہر ہے کہ یہ دور کی شکل ہے، جو محال ہے۔ اسی طرح حرکت کی تعریف میں جب، تدریج' یا آہستہ آہستہ حاصل ہونے کے الفاظ کو شریک کرتے ہیں' تو اس میں بھی یہی خرابی پیش آتی ہے، کہ ان امور کا سمجھنا زمانہ کے سمجھنے پر موقوف ہے، اور زمانے کا سمجھنا حرکت کے سمجھنے پر موقوف وہی دور کی صورت یہاں بھی پیدا ہوتی ہے،

میں نے جو یہ کہا کہ اس قسم کے اعتراض کی یہاں گنجائش نہیں ہے، اس کی وجہ یہ ہے جیسا کہ بعض فاضلوں سے منقول ہے، کہ یہ باتیں یعنے دفعتہً کسی چیز کا حاصل ہونا' یا تدریجاً یا آہستہ آہستہ کسی شئے کا حصول، یہ سب بدیہی امور ہیں، مطلب یہ ہے کہ آدمی اپنے حواس کی مدد سے ان باتوں کا علم حاصل کرتا ہے، البتہ جب ان کی علمی تعریف کی جاتی ہے، تو ضرورت ہوتی ہے کہ ان کے ان ذاتیات کا ذکر کیا جائے، جن سے ان کی تقویم ہوتی ہے، اور اس وقت زمانے اور آن' کا بیان کرنا ان کی تعریفوں میں ناگزیر ہو جاتا ہے، اور یہ چیزیں برہان اور دلیل کی محتاج ہیں' صرف حواس سے ان کا علم حاصل نہیں ہو سکتا، پس جب صورت حال یہ ہے، تو یہ ہو سکتا ہے کہ حرکت کی حقیقت کی تعریف تو ان امور کے ذریعے سے کر دی جائے، یعنے جس میں دفعتہً (اچانک) یا تدریج یا آہستہ آہستہ وغیرہ الفاظ ماخوذ ہوں' پھر حرکت کو زمانے اور آن کے جاننے کا ذریعہ بنایا جائے جن میں ایک یعنے زمانہ تو

حرکت کی مقدار اور پیمانے کا نام ہے؛ اور آن اسی زمانے کے کنارے اور طرف کی تعبیر ہے؛ اور اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ باتیں ایسی ہیں جن کا تصور آدمی کو بداہتہً بغیر کسی غور و فکر کے پہلی توجہ میں حاصل ہو جاتا ہے؛ اور یہ بات کچھ انھی کے ساتھ مخصوص نہیں ہے؛ بلکہ ایسی تمام چیزیں جن کی ہستی اور انیت تو بالکل بدیہی اور ظاہر ہوتی ہے؛ لیکن ان کی ماہیت مخفی اور پوشیدہ ہوتی ہے؛ ظاہر ہے کہ اس کے بعد دور کے لزوم کا جو اعتراض کیا گیا تھا وہ اٹھ جاتا ہے، یہ بھی وہ تقریر جو کتاب مطارحات کے مصنف نے کی ہے، امام رازی نے اپنی کتاب مباحث مشرقیہ میں اس تقریر کی تعریف بھی کی ہے؛ لیکن متقدمین نے حرکت کی ان تعریفوں کو پسند نہیں کیا ہے اور وجہ وہی ہے کہ ان تعریفوں میں دور کا عیب چھپا ہوا ہے، کیونکہ بہرحال ان تعریفوں کی بنیاد پر حرکت کو کسی ایسی چیز پر منطبق کرنا ناگزیر ہے؛ جو پھیلی ہوئی ہو؛ اور اس کا حصول بہ تدریج آہستہ آہستہ ہوتا ہو؛ یہی سبب ہے کہ شیخ نے اپنی کتاب شفا میں حرکت کی ان تعریفوں پر یہ تنقید کی ہے،

یہ ساری تعریفیں بہرحال دوری بیان کی صورت اختیار کر لیتی ہیں؛ اسی لیے وہ جس نے اس فن کے مسائل کی تعلیم ہمیں دی ہے، ایک دوسری راہ کے اختیار کرنے پر مجبور رہا؛ یعنی قدیم حکما نے حرکت کی تعریف کے اس طریقے کو چھوڑ کر یہ راہ اختیار کی یعنی وہ یہ کہتے ہیں کہ حرکت ایک ایسی کیفیت کا نام ہے جس کا حاصل ہونا ممکن ہے، اور قاعدہ ہے کہ کسی شئے کے لیے جس بات کا حاصل ہونا ممکن ہوتا ہے اس کا شمار اس شئے کے کمالات میں کیا جاتا ہے،

اب ظاہر ہے کہ اس بنیاد پر حرکت دراصل اس شئے کے لیے جو متحرک ہوتی ہے ایک قسم کا کمال ہے؛ لیکن تمام کمالات کے مقابلے میں حرکت کی خصوصیت یہ ہے کہ "غیر تک پہنچنے کے سوا" اس کمال کی کوئی اور حقیقت نہیں ہے؛ اور جس چیز کا یہ حال ہو اس میں دو خصوصیتوں کا پایا جانا ناگزیر ہے، ایک تو یہ کہ کوئی ایسا مطلوب اور مقصود یہاں ہو، جس کا حاصل ہونا ممکن ہو تا کہ جب

اس کی طرف توجہ کی جائے تو یہ توجہ اسی کی طرف ہو، دوسری خصوصیت یہ ہے کہ اس مقصود اور مطلوب کی طرف جب وہ شئے متوجہ ہو گی، اور جب تک یہ توجہ اس میں باقی رہے گی، اس وقت تک اس شئے میں یقیناً کوئی چیز ضرور بالقوۃ باقی رہے گی، اس لیے کہ جو چیز متحرک ہوتی ہے وہ اسی وقت تک بالفعل متحرک رہے گی جب تک مقصود تک اس کی رسائی نہ ہوئے، اور جب تک متحرک کی رسائی مقصود تک نہ ہو گی ظاہر ہے کہ اس میں کچھ چیز ابھی باقی ہے جو بالفعل نہیں ہوئی ہے بلکہ بالقوت ہے اس ساری گفتگو کا ماحصل یہ ہوا کہ حرکت کی خالص حقیقت میں یہ بات شریک ہے کہ اس میں کچھ نہ کچھ چیز بالقوۃ رہے، اور یہ کہ حرکت کا جو مقصود اور اس کی غایت ہے وہ بالفعل حاصل نہ ہو، یہ ہے حرکت کی خاص خصوصیت لیکن اس کے سوا جتنے کمالات ہیں ان میں ان دو خصوصیتوں میں سے کوئی خصوصیت نہیں پائی جاتی جیسے موم میں اگر مربع بننے کی صلاحیت ہو، یعنے وہ بالقوۃ مربع ہو، پھر جب اس کو بالفعل مربع بنالیا جائے، تو ظاہر ہے کہ مربع ہونے کی صفت خود اپنی ذات کی حد تک اس بات کو نہیں چاہتی کہ اس کے بعد بھی کسی امر کا طاری ہونا ضروری ہے، نیز جب مربع ہونے کی صفت حاصل ہو گئی، تو ظاہر ہے کہ وہ یہ بھی نہیں چاہتی کہ اس میں کوئی چیز بالقوۃ باقی رہے،

یہ باتیں تمھیں جب معلوم ہو چکیں تو اب ہم یہ کہتے ہیں کہ ایک جسم فرض کرو کہ کسی جگہ پر پڑا ہوا ہے، اور اس کے لیے یہ ممکن ہے کہ کسی دوسری جگہ بھی پایا جا سکے، تو اس وقت اس جسم میں دو باتوں کی صلاحیت ہے، ایک تو یہ ہے کہ اس دوسری جگہ میں وہ پایا جائے دوسری یہ کہ اس دوسری جگہ کی طرف وہ توجہ کرے اور یہ بات گذر چکی کہ کسی شے کے لیے جس بات کا حاصل ہونا ممکن

ہوتا ہے، یہ بات اس شے کے کمالات میں شمار ہوتی ہے، ظاہر ہے کہ ایسی صورت میں اب اس جسم کا اس دوسری جگہ کی طرف توجہ کرنا اس کا کمال قرار پائے گا، اور یہ بھی بدیہی بات ہے کہ مقصود کی طرف توجہ کو خود مقصود تک پہنچنے پر یقیناً تقدم حاصل ہے، ورنہ مقصود تک رسائی بہ تدریج نہ ہوگی، اور اس وقت ہماری گفتگو اسی میں ہو رہی ہے؛ پس اب سمجھنا چاہئے کہ ایسی چیز جس میں بعض باتیں بالفعل حاصل نہیں ہوتی ہیں؛ بلکہ بالقوۃ ہیں اس میں مطلوب کی طرف توجہ کی صفت کمال اوّل کی حیثیت رکھتی ہے؛ یعنے یہ مطلب نہیں ہے کہ مثلاً جسم کے لیے کسی مقصد کی طرف توجہ اس کا یہ پہلا کمال ہوتا ہے؛ کیونکہ توجہ تو حرکت کا نام ہے؛ اور ظاہر ہے کہ جسم کے جسم ہونے کے حساب سے حرکت کا شمار کمالات کے سلسلے میں نہیں ہے؛ بلکہ جسم جن باتوں میں ابھی بالقوۃ ہے، ان کے اعتبار سے توجہ کو کمال اول ہونے کی حیثیت حاصل ہے؛

"پس خلاصہ یہ ہوا کہ جو چیز بالقوۃ ہے، اس کے کمال اوّل کا نام حرکت ہے؛ یعنے جن امور میں وہ چیز بالقوۃ ہے، ان کے اعتبار سے جو کمالات اس میں پیدا ہوں گے، ان میں پہلے اور اول کمال کا نام حرکت ہے"؛

"یہ ہے حرکت کی وہ تعریف جو فیلسوف اعظم ارسطوطالیس نے کی ہے، لیکن افلاطون الٰہی نے اسی حرکت کی تعریف ان الفاظ میں کی ہے، کہ

"مساوات کی حالت سے شے کا نکلنا اسی کو حرکت کہتے ہیں؛

"مطلب یہ ہے کہ شے کا اس طرح ہونا کہ جو حال اس کا پہلی آن میں تھا، اسی حال میں وہ دوسری آن میں نہ رہے" دونوں آنوں کی حالت برابر نہ ہو؛

ہر اس آن میں جو فرض کی جائے ایک ایسے درمیانی و وسطانی حد میں ہے، جو نہ اس حد سے پہلی تھی اور نہ بعد کو رہے گی، اور یہ جو کہا جاتا ہے کہ ہر حرکت زمانے میں وقوع پذیر ہوتی ہے؛ تو سوال یہ ہے کہ حرکت سے یہاں کیا مراد ہے اگر اس سے مقصد وہ اتصالی امر ہے، (یعنے معنی اول والی حرکت) تو ظاہر ہے کہ اس کا وقوع زمانے میں ہوتا ہے؛ اور زمانے ہی میں اس کا وجود پایا جاتا ہے؛ یعنے جس طرح گزرے ہوئے واقعات زمانۂ ماضی میں پائے جاتے ہیں، اسی طرح یہ بھی زمانے میں پایا جاتا ہے، اگرچہ ماضی کے ان واقعات اور اس حرکت میں کچھ فرق بھی ہے؛ یعنے ماضی میں جو واقعات پائے جاتے ہیں، ظاہر ہے کہ ان کے وجود کا زمانۂ ماضی کے کسی ایسے آن میں پایا جانا ضروری ہے، جو اس وقت حاضر تھا، لیکن اس حرکت کی یہ صورت نہیں ہے؛

اور حرکت سے اگر دوسرا معنے مراد ہے، اور اس کے متعلق کہا جاتا ہے کہ وہ زمانے میں پائی جاتی ہے، تو اس کے معنے یہ نہیں ہیں کہ زمانے پر وہ حرکت منطبق ہوتی ہے: بلکہ اس سے مراد یہ ہے کہ اس حرکت کے کسی قطعے اور حصے سے زمانہ خالی نہیں ہو سکتا، اور یہی قطعہ زمانے پر منطبق ہوتا ہے اس لیے اس حرکت کو اس سے چارہ نہیں ہے کہ اس کی پیدائش کو زمانے میں مانا جائے، نیز جب اس حرکت کا ثبوت ہر آن میں ہوتا ہے، اور آن ظاہر ہے کہ زمانے سے نکلتی ہے، پس اس آن کے ذریعے سے یہ حرکت زمانے میں بھی ثابت ہوگی، (یہ تھا شیخ کا کلام)

مجھے شیخ کی اس گفتگو کے متعلق چند بحثیں کرنی ہیں، جن میں شیخ کی بعض چیزیں قبول کی جائیں گی اور بعض رد کی جائیں گی؛ پہلی بحث یہ ہے کہ ہر ماہیت کے وجود کی ایک خاص نوعیت ہوتی ہے، اسی طرح خارج میں کسی ماہیت کے پائے جانے کا یہ مطلب ہوتا ہے؛ کہ خارج میں وہ کسی چیز پر صادق آتی ہے، اور اس کی حد (تعریف) اس شے میں پائی جاتی ہے، جیسا کہ خود شیخ نے "مضاف"

کی بحث میں لکھا ہے، کہ "وہ یعنے مضاف خارج میں پایا جاتا ہے" جس کا مطلب یہ ہے کہ خارج میں مضاف بہت سی چیزوں پر صادق آتا ہے اور شے کے موجود ہونے کے معنے اس کے سوا اور کچھ نہیں ہوتے حرکت اور زمانے کی ماہیت ایسی ذیل کی چیزیں ہیں؛ بلکہ جو چیزیں بالفعل نہیں بلکہ بالقوی ہوتی ہیں اسی طرح مختلف امور کی صلاحیت و استعداد کے وجود کے یہی معنے ہیں" تعجب ہے کہ زمانۂ متصل کے وجود کے متعلق شیخ ہی کا خیال ہے کہ وہ خارج میں موجود ہے؛ اس کی وجہ بھی یہ بتائی ہے کہ متصل زمانہ ہی تو سالوں، اور مہینوں دنوں، گھنٹوں کی شکل میں تقسیم ہوتا ہے؛ اور معنی اول والی حرکت پر یہ بات صادق آتی ہے؛ شیخ کا یہ بھی مذہب ہے کہ حرکت زمانے کا محل بھی ہے اور وہی اس کی علت بھی ہے پھر سمجھ میں نہیں آتا ہے کہ جو چیز معدوم ہوگی وہ کسی موجود شے کا محل اور اس کی علت کیسے ہو سکتی ہے پس شیخ کا یہ کہنا کہ حرکت بمعنے اول خارج میں موجود نہیں ہے، محل حیرت ہے؛

دوسری بحث میری یہ ہے کہ شیخ نے اول معنی والی حرکت کے وجود کی جو نفی کی ہے؛ اور اس کے خارجی وجود کا انکار کیا ہے، اس سے ان کی غرض یہ ہے کہ حرکت تو جسم کی صفت ہے، اور جسم ایک ایسا جوہر ہے جو اپنے وجود کے زمانے کے ہر آن میں ثابت اور برقرار رہتا ہے، لیکن حرکت کا وجود آن میں ثابت و برقرار نہیں رہ سکتا؛ پس اگر معنی اول والی حرکت کو جسم کی صفت قرار دی جائے تو اس کا لازمی نتیجہ یہ ہوگا کہ جس آن میں وہ جسم موجود رہتا ہے، جو اس حرکت سے موصوف ہے؛ اسی آن میں حرکت کا وجود بھی پایا جائے، کیونکہ صفت کا موصوف سے جدا ہونا ظاہر ہے کہ محال ہے، یعنے اس زمانے میں جدا ہونا محال ہے؛ جس میں موصوف اس صفت کے ساتھ موصوف ہو؛ پس ثابت ہوا کہ جو حرکت موجود ہے وہ معنیٔ دوم والی ہی حرکت ہے، کیونکہ اسی حرکت میں استمرار، اور تسلسل کی صفت پائی جاتی ہے، جس طرح جسم کے وجود میں استمرار پایا جاتا ہے، باقی اول معنی والی حرکت وہ کس طرح موجود ہو سکتی ہے اس لیے کہ وہ تو برابر بدلتی اور تجدد پذیر ہوتی ہے؛ حالانکہ جسم ثابت اور برقرار رہتا ہے،

مگر ہم اس کے بعد بھی یہ کہہ سکتے ہیں، کہ حرکت کا محل اور وہ چیز جو اس کو قبول کرتی ہے وہ جسم نہیں ہے؛ یعنے جسم کو جب اس حیثیت سے تصور کیا جائے کہ وہ ثابت اور برقرار ہے؛ بلکہ اس نقطۂ نظر سے کہ جسم ایک ایسے مادّے کے وجود کو اپنے اندر سمیٹے ہوئے ہے جو آناً فاناً متاثر اور انفعال پذیر ہوتا رہتا ہے اسی مادّے کے واسطے سے جسم حرکت سے متصف ہوتا ہے؛ جیسا کہ حرکت کے فاعل اور محرک کا حال ہے کہ خواہ وہ طبیعت ہو، یا ارادہ ہو؛ یا کوئی بیرونی قسری قوت ہو، کوئی ہو؛ ضروری ہے کہ اس پر بھی مسلسل مختلف احوال طاری ہوتے رہیں اور مختلف حیثیتوں سے وہ گزرتا رہے، تاکہ ان ہی مختلف احوال وحیثیات کے بدولت قابل میں حرکت کا حصول ہوتا رہے، جیسا کہ شیخ نے اپنے محل پر اس کو خود بیان کیا ہے ' یعنے اس قاعدے کی بنیاد پر کہ ہر تغیر پذیر چیز کی علت کا تغیر پذیر ہونا اور ہر ثابت و برقرار رہنے والی شئے کی علت کا ثابت و برقرار رہنا ضروری ہے؛ حرکت کے فاعل کے لیے ایسا ہونا ناگزیر ہے؛ اور یہی حال شئے کے قابل کا بھی ہے۔

تیسری بحث ہماری یہ ہے، کہ اول معنی والی حرکت یعنے حرکت قطعیہ کے وجود کا مطلقاً انکار کرنا میرے خیال میں درست نہیں ہے، اور جب اس کے وجود کا انکار صحیح نہیں ہے، تو خود اس حرکت ہی کا سرے سے انکار کیسے درست ہو سکتا ہے؛ پس مناسب یہ ہے کہ شیخ کے اس بیان کی یہ تاویل کی جائے کہ ان کی غرض یہ ہے، کہ اس حرکت کے وجود کی خارج میں کوئی ایسی صورت نہیں ہوتی جیسے ان چیزوں کے وجود کی حالت ہے جو ثابت و برقرار رہتی ہیں، اور جس کی ذات میں استمرار ہوتا ہے؛ یعنے وہ تجدد پذیر نہیں ہوتیں؛ شیخ کے بیان کا یہ فقرہ کہ "معنی اول والی حرکت کی خارج میں ایسی یافت نہیں ہوتی جو قائم رہے" اس میں "قائم رہنے کی" جو قید لگائی گئی ہے اس سے بھی اس تاویل کی تائید ہوتی ہے؛ یعنے وہ یہ کہنا چاہتے ہیں کہ اس حرکت کے وجود میں قرار اور ثبات نہیں ہے؛ اسی طرح آگے بھی، جو شیخ نے یہ لکھا ہے کہ اول معنی والی حرکت سے جو صورتیں ذہن میں حاصل ہوتی ہیں، ان کو ذہن میں قیام حاصل ہوتا ہے"

اس سے ان کا مقصد وہی معلوم ہوتا ہے، جو میں نے عرض کیا یعنے ذہن میں اگرچہ ان کی پیدائش (بہ تدریج ہوتی ہے، لیکن ان کی بقا دفعی ہوتی ہے، بخلاف اس کے خارج میں ان کی پیدائش بھی تدریجی رنگ میں ہوتی ہے اور بقا بھی تدریجی طرز کی ہوتی ہے، یعنے دونوں اعتبار سے ان کی حیثیت تدریجی ہی ہوتی ہے؛

چوتھی بحث یہ ہے کہ اول معنی والی حرکت کا شیخ نے یہاں تو انکار کیا ہے، لیکن اسی شفا میں ان کا ایک اور بیان ہے جو اس کے بالکل مخالف اور مناقض ہے، زمانے کے متعلق جو شکوک پیدا ہوتے ہیں ان کے حل کے لیے شیخ نے شفا میں ایک خاص فصل منعقد کی ہے اور اس میں وہ ارقام فرماتے ہیں؛

"زمانے کے انکار کے متعلق اب تک جو کچھ کہا گیا ہے، اور یہ دعوی کیا گیا ہے کہ آن میں اس کا وجود نہیں ہے، تو میں کہتا ہوں کہ مطلقاً زمانے کے وجود کا انکار، یہ بات اور یہ کہ آن میں زمانے کا وجود نہیں پایا جا سکتا یہ بات، ان دونوں میں بہت بڑا فرق ہے، دوسری صورت کے متعلق ہم یہ تسلیم کرتے ہیں بلکہ اس کی تصحیح کرتے ہیں کہ آن میں زمانے کے وجود کا حصول، یعنے اس نوعیت کا محصل وجود، زمانے کے لیے بجز ذہن اور توہم کے کسی دوسری جگہ نہیں پایا جاتا، لیکن ایسا مطلق وجود جو عدم مطلق کا مدمقابل ہے، تو زمانے کے لیے اس وجود کا ثابت ہونا درست ہے، اس لیے کہ اگر یہ صحیح و درست نہ ہو گا، تو اس کا سلب اور اس کی نفی درست ہو گی اور اس وقت پھر یہ ماننا پڑے گا کہ سرعت اور تیزی کے کسی درجے کی حرکت کے مقدار کی گنجائش کسی مسافت کے دونوں کناروں (مبدء و منتہی) کے درمیان میں نہیں ہے یعنے اس کی گنجائش نہیں ہے، کہ مسافت کے ان دونوں کناروں کے درمیان کے فاصلے کو کسی قسم کی حرکت کسی مقدار (وقت) میں قطع کرے، اور اگر یہ سلب صحیح نہیں ہے، تو پھر اس کے مقابل میں جو اثبات ہے اس کا صادق اور سچا ہونا ناگزیر ہے؛ یعنے اس

وہ معروض اور موصوف ہیں؛ اس اعتبار سے ان کا خارج میں پایا جانا ناجائز ہے؛ پس کسی معین اور مخصوص حرکت کے سلسلے کی اگر کوئی چیز موجود ہو سکتی ہے تو صرف اس کی وہ یافت اور اس کا وہی حصول ہو سکتا ہے جو مسافت کے کسی معین حد سے تعلق رکھتا ہو؛ اور ظاہر ہے کہ یہ صرف وہی چیز ہو سکتی ہے، جو آن میں پائی جاتی ہو؛ یعنے آنی امر ہو؛ یہی وجہ ہے کہ حرکت کے متعلق بعضوں کا خیال یہ ہے کہ "مسافتوں کے مسلسل حدود جو ایک دوسرے کے ساتھ جڑے ہوئے ہوں، ان میں یکے بعد دیگرے جو حصولوں کا مسلسل ایک سلسلہ پیدا ہوتا چلا جاتا ہے" اسی کا نام حرکت ہے؛ اگر حرکت کی یہی حقیقت قرار دی جائے تو لازم آتا ہے، کہ آنات میں تسلسل پیدا ہو، یعنے ہر آن کے بعد دوسری آن اور دوسری کے بعد تیسری آن کی لڑی پیدا ہو، اور اس کی وجہ سے پھر مسافت کے حدود میں بھی باہم ایک دوسرے کے ساتھ پیوستگی پیدا ہو جائے گی (جو دلائل) سے باطل ثابت ہو چکی ہے؛ ماسوا اس کے آخر یہ بھی تو سوچنا چاہیے، کہ اس نظریے کا آخری نتیجہ کیا ہوگا، بتایا جا چکا تھا کہ حرکت متحرک کے کمال اول کا نام ہے اور حدود مسافت میں متحرک کے حصول ہی کا نام جب حرکت ہوا تو اس کا مطلب کیا یہ نہیں ہوا کہ کمال اول نہیں بلکہ کمال ثانی کو حرکت قرار دیا جا رہا ہے حالانکہ یہ صحیح نہیں ہے، اس لیے کہ کسی معین و مخصوص حد کو حاصل کرنے کے لیے چلنا حرکت کی یہی اصل حقیقت ہے دوسرے لفظوں میں یوں سمجھو کہ مسافت کے کسی معین حد کے حصول کے طلب کا نام حرکت ہے، نہ کہ خود یہ حصول ہی حرکت ہے؛ کون نہیں جانتا کہ کسی چیز کی طلب خود وہی چیز نہیں ہو سکتی؛ یا کسی شے کے لیے چلنا خود اس شے کا حاصل ہونا نہیں ہے؛

اس کا جواب یہ ہے کہ اس معنے کے رو سے حرکت اگرچہ مبہم ہو کر رہ جاتی ہے یعنے جن مختلف آنوں اور زمانوں کے اعتبار سے عقل مختلف آنی اور زمانی حصولوں کو پیدا کرتی ہے؛ ان حصولوں کی نسبت سے اس حرکت میں ضرور ابہام کی سی کیفیت نظر آتی ہے؛ لیکن باوجود اس کے موضوع (یعنے متحرک) کی وحدت، مسافت کی وحدت، زمانے کی وحدت، معین فاعل

تسلسل یا دور کا لازم آنا ناگزیر ہو جائے گا، اس معمے[ل] کی تحقیق ہم انشاء اللہ تعالیٰ آیندہ کریں گے، اس وقت اجمالی طور پر میں کچھ کہنا چاہتا ہوں، بات یہ ہے کہ حرکت کے قبول کرنے والے یعنی اس کے قابل کے لیے ضرور ہے کہ وہ کسی نہ کسی حیثیت سے بالقوۃ ہو، یعنی خواہ اس حرکت کی جہت سے بالقوۃ ہو یا ہر اعتبار اور ہر پہلو سے وہ صرف قوت ہی قوت ہو، اور حرکت کے فاعل کے لیے چاہیے، کہ وہ کوئی بالفعل امر ہو، خواہ اس حرکت کے حساب سے بالفعل ہو، یا ہر اعتبار اور ہر پہلو سے بالفعل ہو، بہر حال دور و تسلسل کے ازالے کی یہی آخری شکل ہے، کہ فعلیت کے جہات کو بالآخر کسی ایسی چیز پر ختم ہونا چاہیے، جو ہر پہلو اور ہر لحاظ سے بالفعل ہو، اسی طرح قوت کے جہات کا آخری مرجع بالآخر کسی ایسے امر کو ہونا چاہیے، جو ہر اعتبار سے بالقوۃ ہو، یعنی بالقوۃ ہونے کے سوا اور تمام پہلوؤں کے اعتبار سے بالقوۃ ہو، اس لیے کہ بالقوۃ ہونے کی صفت تو اس میں بالفعل ہو چکی ہے: اس کے لحاظ سے وہ کیسے بالقوۃ رہ سکتا ہے، بلکہ محض اسی فعلیت کی وجہ سے کہ اس میں بالقوۃ ہونے کی صفت فعلیت حاصل کر چکی ہے، وہ عدم مطلق اور نیستی محض سے ممتاز ہوتا ہے، خلاصہ یہ نکلا کہ وجود کے سلسلے میں اب دو کنارے پیدا ہو گئے ایک طرف اس کا تو وہ ہوا، جسے حق اول اور خالص وجود، جل ذکرہ کہتے ہیں، اور دوسرا کنارا وجود کا ہیولیٰ اولیٰ ہے، پہلا اس میں حق اول تو محض خیر اور صرف بھلائی ہے، اور دوسرا یعنی ہیولیٰ اولیٰ ایسی برائی اور ایسا شر ہے کہ بجز اس کے کہ کسی ذریعے سے خیریت اور بھلائی سے اسے تعلق پیدا ہو جائے،

ل۔ جب تک اصل مسئلے کا علم پہلے سے نہ ہو، اوپر کی چند سطریں واقعی معمے ہی کی حیثیت رکھتی ہیں، واقعہ یہ ہے کہ عام حکماء مقولۂ جوہر میں حرکت کے وقوع کے قائل نہیں ہیں بلکہ اس کو صرف عرضی مقولات تک محدود رکھتے ہیں، لیکن صاحب اسفار کو اس سے اختلاف ہے، آیندہ اس پر انھوں نے تفصیلی بحث کی ہے، اور اسی کی طرف بند بند لفظوں میں یہاں اشارہ کر رہے ہیں اس بحث کو سمجھنے کے لیے ان کی اس بحث کو پڑھنا چاہیے۔ ۱۲

یہ ناممکن ہے کہ صورت جسمیہ صرف ان العاد (طول وعرض وعمق) کے قبول کرنے کا نام ہے؛ اس لیے کہ یہ تو صرف ایک اضافی امر ہے؛ اور ظاہر ہے کہ صورت جسمیہ تو جوہر کے مقولے کے نیچے درج ہے، یعنے وہ جوہری حقیقت ہے: پس وہ صرف ان العاد کے قبول کرنے کی صفت کیسے ہوسکتی ہے، بلکہ واقعہ یہ ہے کہ صورت جسمیہ دراصل ایک ایسی جوہری ماہیت ہے، جسے قبول کرنے کی یہ صفت لازم ہوتی ہے؛ اور جب یہ ثابت ہوگیا کہ جسم ہونا یا جسمیۃ ایک ایسی چیز ہے جسے یہ العاد لازم ہوتے ہیں تو ہوسکتا ہے کہ مختلف اجسام میں یہ جسمیت تو مختلف ہو؛ یعنے مختلف اجسام میں مختلف حقیقت رکھنے والی ایسی جسمیت پائی جائے، جو ان العاد کے قبول کرنے کی صفت میں باہم مشترک ہوں، اور یہ مسئلہ بجائے خود ثابت شدہ ہے کہ ایسے امور جو اپنی اپنی حقیقتوں میں مختلف ہوں انھیں ایک ہی حقیقت رکھنے والی شئے لازم ہو؛ ایسا ہوسکتا ہے بلکہ ہوتا ہے، امام رازی نے اس کے بعد یہ اور اضافہ کیا ہے کہ اگر یہ مان بھی لیا جائے کہ صورۃ جسمیہ میں سارے اجسام مشترک ہیں، لیکن جسم کے مادّے میں تو سب مشترک نہیں ہیں، پس حرکت کی علت اگر جسمیت نہ بھی ہو؛ تو یہ کیوں نہیں ہوسکتا کہ اس کی علت مخصوص مادّہ ہو؛

میں کہتا ہوں کہ وہ جوہر جو العاد ثلثہ کا قابل ہے، اس کا تمام اجسام میں مشترک ہونا، یقیناً بدیہی اور مشاہدے کی بات ہے اس پر کسی دلیل وبرہان کے قائم کرنے کی ضرورت نہیں، اور اتنی بات اس کے لیے کافی ہے، کہ حرکت کی علت طبعی مبادی اور خاص محرکات کو قرار دیا جائے، وجہ یہ ہے کہ حرکات اور اوضاع، اور مختلف اینی ومکانی حالات ظاہر ہے کہ یہ سب کے سب اسی مشترک چیز کے اوصاف ہیں؛ اس لیے کہ کسی مکان اور جگہ میں ہونے کی صفت سے جسمیت ہی متصف ہوسکتی ہے، یعنے ان صفات کا موصوف وہی جوہر ہوسکتا ہے جو طویل وعریض وعمیق ہو؛ اور یہی حال وضع کا بھی ہے؛ وضع سے میری مراد شئے کی وہ حالت ہے، جو اس کے بعض اجزا میں دوسرے اجزا کی نسبت سے یا خارجی امور کی نسبت سے پیدا ہوتی ہو؛ اسی طرح ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل ہونے کی صفت کا حال ہے، یعنے ان صفات، اور انتقالی کیفیتوں کا قبول

کرنے والا لامحالہ جسم ہی ہو سکتا ہے؛ پس ثابت ہوا کہ ان امور کا قابلی سبب یعنے قبول کرنے والا سبب جسم ہے؛ اس لئے ضرور ہوا کہ ان کا فاعلی سبب کوئی اور ہو؛ اب اسی فاعلی سبب کے ثابت کرنے میں لوگوں نے مختلف راہیں اختیار کی ہیں؛ بعض طریقے تو وہ ہیں جن کی بنیاد اس پر ہے، کہ جسم میں ان اوصاف کے وجود کا امکان اور اس کی قوت وصلاحیت ثابت کی جائے، اس لیے شئے کی ماہیت کو جو چیز لازم ہوتی ہے، بلکہ شئے کے وجود کو بھی جو امر لازم ہوتا ہے؛ اس کے متعلق یہ جائز قرار دیا گیا ہے کہ اس کا قابل اور فاعل ایک ہی ہو، اور بعض طریقے وہ ہیں جو اس پر مبنی ہیں کہ ان صفات سے جو چیزیں موصوف ہیں ان میں ان صفات کے اختلاف کے باوجود اشتراک کا پہلو پیدا کیا جائے، اب اگر ان صفات میں سے کوئی صفت ایسی ہو؛ جو مشترک ماہیت کے لوازم میں شمار ہوتی ہو؛ تو اس کے لیے ضروری ہے کہ جس طرح اس کا موصوف سب میں مشترک ہے؛ اسی طرح وہ بھی سب میں مشترک ہو؛ اس لیے کہ جو چیز کسی ماہیت کو لازم ہوتی ہے؛ وہ اس ماہیت کے تمام افراد کو بھی لازم ہوگی ان لوگوں نے اسی کے ساتھ اس پر بھی دلیل قائم کی ہے، کہ اجسام کے تمام انواع اور اجناس میں جسمیت ایک مشترک نوعی طبیعت کی حیثیت رکھتی ہے؛ جیسا کہ اس کا ذکر آگے آرہا ہے؛

باقی امام رازی نے جو یہ کہا کہ مختلف امور کے متعلق یہ جائز ہے، کہ کسی ایک لازم میں وہ مشترک ہوں، تو اس کے متعلق ہم یہ کہتے ہیں کہ یہ بات اس شرط کے ساتھ جائز قرار دی گئی ہے؛ کہ لزوم کا منشا وہاں اشتراک کا پہلو ہو نہ کہ اختلاف کی جہت، جیسا کہ اپنے مقام میں بیان کیا گیا ہے، اور اتنی بات تو ہم یقیناً جانتے ہیں کہ ابعاد کے قبول کرنے کی صفت اگرچہ ایک اضافی اور نسبتی امر ہے لیکن بہرحال جسم میں یہ قابلیت محض جسم ہونے ہی کی وجہ سے پائی جاتی ہے؛ نہ کہ ان امور کی وجہ سے جن میں مختلف اجسام ایک دوسرے سے ممتاز ہیں؛ ظاہر ہے کہ جسم ہونے کی صفت تمام اجسام میں بداہۃً مشترک ہے اور اس پر سب کا اتفاق بھی ہے، اگرچہ مختلف اجسام اپنی اپنی ماہیتوں میں مختلف بھی ہیں،

فاعلی سبب کے ثابت کرنے کے جو مختلف طریقے ہیں ان میں ایک طریقہ وہ بھی ہے جس میں یہ ثابت کیا جاتا ہے کہ اجسام میں جو مختلف الحقائق مادے اور ہیولی ہیں؛ یہ ان حرکات کے مبادی اور ان مختلف آثار کے اسباب نہیں ہو سکتے، جو جسم کے ہر ہر نوع کے ساتھ اختصاص رکھتے ہیں، وجہ یہ بیان کی جاتی ہے کہ ہیولی تو صرف قوت اور استعداد کا نام ہے، اور اس میں اختلاف بھی جو کچھ پیدا ہوتا ہے؛ وہ صورتوں اور طبیعتوں کے اختلاف کا نتیجہ ہے؛ اس بیان سے امام رازی کے اس قول کی بھی تردید ہو جاتی ہے جو انھوں نے کہا تھا کہ یہ کیوں جائز نہ ہو، کہ حرکت کی علت مخصوص مادہ ہو" حالانکہ وہ یہ نہ سمجھ سکے کہ مادے میں خصوصیت جو کچھ بھی پیدا ہوتی ہے؛ وہ اس صورت کا نتیجہ ہوتا ہے، جو اس سے پہلے ہوتی ہے؛ تم عنقریب اس سے واقف بھی کیے جاؤ گے، کہ تقدم کی ہر قسم کے اعتبار سے فعلیت قوت پر مقدم ہوتی ہے، امام رازی نے اس کے بعد فرمایا ہے کہ فلک کے متعلق حکما کا عقیدہ ہے، کہ وہ کون و فساد و بناؤ و بگاڑ کی صلاحیت نہیں رکھتا، اس کا مطلب یہ ہوا کہ فلک کی جو شکل و صورت وضع و مقدار ہوتی ہے، ان کا ثبوت اس کے لیے واجب و ضروری ہو؛ اب سوال پیدا ہوتا ہے، کہ یہ ضرورت اور وجوب کس کا اثر ہے؛ اگر فلک کی جسمیت اس کی علت ہے، تو جب تمام اجسام میں ان صفات کا پایا جانا ضروری نہ ہوا، اسی طرح ہم حرکت کی علت بھی جسمیت کو قرار دیتے ہیں، لیکن اس کی وجہ سے ہر جسم کا متحرک ہونا ضروری نہیں ہے، اور اگر اس ضرورت و وجوب کی علت جسمیت نہیں، بلکہ کوئی اور بات ہے، جو جسم میں پائی جاتی ہے، تو سوال اس کے متعلق پیدا ہوتا ہے کہ یہ بات فلک کی جسمیت کے لیے لازم ہے یا نہیں، اگر نہیں لازم ہے، تو جو چیز اس کو لازم ہوگی وہ فلک کی جسمیت کو لازم نہ ہوگی، اور اگر یہ بات فلک کی جسمیت کو لازم ہے؛ تو جو احتمالات پہلے پیدا ہوتے تھے وہی اب بھی پیدا ہو جائیں گے، اور گفتگو کے ختم کرنے کی صورت اس کے سوا اور کچھ نہیں ہو سکتی کہ ان اوصاف کو فلک کی جسمیت کے لیے لازم نہ قرار دیا جائے، اور اس کا مآل یہ ہوگا کہ خرق والتیام، یا شکست و ریخت فساد اور بگاڑ فلک میں بھی جائز ٹھہرایا جائے،

یا یہ صورت تسلیم کی جائے کہ یہ اوصاف فلک کی جسمیت کو نہیں بلکہ مطلق جسمیت کے لوازم میں ہیں؛ پھر یہ لزوم خواہ براہ راست ہو، یا کسی ایسے امر کے ذریعے سے ہو، جو مطلق جسمیت کو لازم ہو؛ مگر جب ہم یہ دیکھ رہے ہیں کہ باوجود اس کے فلک کے یہ اوصاف تمام اجسام میں مشترک نہیں ہیں؛ تو کیوں نہیں حرکت کے متعلق بھی یہی مان لیا جاتا ہے؛ اور اگر یہ احتمال پیدا کیا جائے کہ ان اوصاف کا لزوم فلک کے لیے اس چیز کا نتیجہ ہے؛ جس میں جسمیت حلول کیے ہوئے ہے؛ یعنے مادّے کا نتیجہ ہے؛ اور فلک کے مادے چونکہ باقی دوسرے مادّوں سے مختلف ہیں، اور وہی فلک کے ان اشکال اور ان جسمانی مقداروں کا طالب ہے اس لیے فلک کی جسمیت اور ان اوصاف میں لزوم کی نسبت پیدا ہوگئی، ہم اس کے متعلق یہ کہتے ہیں کہ جب یہی واقعہ ہے، تو پھر یہ کیوں نہیں ہوسکتا کہ بعض اجسام کے لیے بھی ایسے مخصوص مادّے ہوں؛ جو دوسرے اجسام کے مادوں سے مختلف ہوں، اور وہی مخصوص حرکتوں کے مقتضی ہوں اور اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ ایسی حرکت تمام اجسام میں مشترک ہو جائے؛

میں کہتا ہوں کہ امام رازی نے فلک کے متعلق جو بات کہی اس کی بنیاد اس پر ہے کہ چند خاص مسائل سے انھوں نے غفلت برتی، یعنے ماہیت کے احوال کی کیفیت اور جنس وفصل میں جو تعلق ہوتا ہے اور اس تعلق سے ذہن میں فصل جنس کو کس طریقے سے نوع کی شکل عطا کرتی ہے؛ اور خارج میں جو نوع مرکب ہوتی ہے؛ اس کی صورت اور اس کے مادے میں تلازم کی کیا شکل ہوتی ہے؛ ان تمام امور سے بے خبر ہو کر انھوں نے یہ اعتراض کیا ہے؛ نیز وہ اس سے بھی ناواقف ہیں کہ فلکی صورت بلکہ اجسام میں جو خاص خاص صورتیں پائی جاتی ہیں، یہی صورتیں ان اجسام کی جسمیت کو حاصل اور تیار کرتی ہیں، یہی واقعہ ہے نہ کہ فلک کی فلکیت کو اس کی جسمیت حاصل اور تیار کرتی ہے؛ یا ناریں ناریت کو اور پانی میں مائیت (پانی ہونے) کی صفت کو اس کی جسمیت حاصل کرتی ہے، الغرض ہر ہر نوع کے مخصوص لوازم و آثار سب اس نوع کی صورتوں کا نتیجہ ہوتا ہے نہ کہ جسمیت کا، جیسا کہ اس کی تفصیلی بحث صورتوں کے بیان میں آرہی ہے؛

باقی امام نے مادّے کے متعلق جو یہ جائز قرار دیا ہے کہ وہی مخصوص حرکت اور دیگر آثار و خواص کا مقتضی ہو سکتا ہے؛ تو یہ ایک قسم کا لفظی مغالطہ ہے؛ اس لیے کہ جس چیز کو وہ مادّہ قرار دے رہے ہیں، اپنی حقیقت اور اپنے معنے کے اعتبار سے وہ مادّہ نہیں بلکہ صورت ہے، گویا ان کے بیان میں صرف لفظ تو ضرور مادّے کا استعمال کیا گیا ہے؛ لیکن معنے وہ نہیں ہے جو واقعی مادّے کا ہونا چاہیئے، انھوں نے جو کچھ بھی اس موقع پر مادّے کی تفسیر کی ہے، یہ بعینہ صورت کی تفسیر ہے؛ آخر صورت سے ہماری مراد اس کے سوا اور کیا ہوتی ہے کہ مخصوص آثار کا وہ مبدء و سرچشمہ ہے؛ اور ہم یہاں جس چیز سے بحث کر رہے ہیں وہ ذاتی حرکت کے مبدء اور منشا ہی کے متعلق تو کر رہے ہیں، حقیقت کے واضح ہونے کے بعد لفظی جھگڑوں میں الجھ کر دلائل پیش کرنے کی ہمیں ضرورت نہیں؛

امام نے اس کے بعد لکھا ہے، کہ مذکورۂ بالا دلیل سے قوی اور طبائع کے ثبوت پر کوئی روشنی نہیں پڑتی ہاں! اگر یہ ثابت ہو جائے کہ مادّہ اجسام میں مشترک ہوتا ہے؛ اس وقت البتہ یہ دلیل مفید ہو سکتی ہے لیکن جب تک اس کا ثبوت فراہم نہیں ہوتا اس وقت تک یہ دلیل بیکار ہے، اس پر اگر یہ کہا جائے کہ مادّہ حرکت کے مبدء ہونے کی صلاحیت اس لیے نہیں رکھتا کہ خود اپنی ذات کی حد تک وہ تو صرف قبول کرنے کی صفت کا سرمایہ دار ہے، اور یہ ناممکن ہے کہ ایک ہی چیز میں قبول کرنے کی صفت بھی ہو؛ اور وہی فاعل بھی ہو؛ میں کہتا ہوں کہ علت کی بحث میں اس قاعدے کی غلطی واضح ہو چکی ہے لیکن خیر اس مقدمے کی صحت تسلیم کر کے اگر مدعا کو ثابت کرنے کی کوشش کی جائے تو وہی پانچویں دلیل والی تقریر ہو گی، اب ہم اس پر بھی تنقید کرتے ہیں؛ سب سے پہلا اور زوردار اعتراض میرا اس پر یہ ہے، کہ خود یہی لوگ یہ مانتے ہیں کہ ماہیتیں اپنے لوازم کو قبول بھی کرتی ہیں اور وہی اس کی فاعل بھی ہیں؛ پس یہاں جس طرح قابل و فاعل ایک ہی چیز قرار دی گئی ہے؛ یہ بات حرکت کے متعلق کیوں جائز نہیں ہو سکتی؟ میں کہتا ہوں کہ مقولۂ ان یفعل (فعل و تاثیر کا مقولہ) اور مقولۂ ان ینفعل

(انفعال وتاثر والامقولہ) ان دونوں مقولوں میں جو اختلاف ہے اسی طرح قوت اور فعل میں جو اختلاف ہے؛ اور امکان و قوعی، اور اس کے مقابل میں ایجاب اور ضرورت کی جو حالت ہے؛ یہ اختلافات قطعاً بدیہی ہیں اور کوئی اس میں شک نہیں کرسکتا، پھر ایک ہی چیز سے دونوں کا تعلق کیسے ہو سکتا ہے' باقی ماہیتوں کے لوازم کے ذریعے سے جو قدح کرنے کی کوشش کی گئی ہے؛ تو یہ اس لیے غلط ہے، کہ یہاں بھی امام ایک مغالطے میں مبتلا ہیں؛ یعنے قابل یا قبول کرنے والی ذات، کا اطلاق کبھی اس تغیر و انقلاب پر کیا جاتا ہے؛ جو تاثیر اور انفعال کا نتیجہ ہوتا ہے' اور کبھی اسی لفظ سے صفت و موصوف کی اس تعلق کی تعبیر کی جاتی ہے' جس میں لزوم ہو، یعنے اتصاف لزومی کو بھی قبول کہتے ہیں؛

فصل

اس فصل میں حرکت پیدا کرنے والی قوت یعنے قوت محرکہ کے اقسام بیان کیے جائیں گے' اور اسی ذیل میں عقلی محرک کے وجود کو بھی ثابت کیا جائے گا' تو معلوم ہونا چاہیے' کہ حرکت دینے والی طاقت یعنے قوت محرکہ بعض تو ایسی ہوتی ہے' جو بذات خود حرکت کو پیدا کرتی ہے؛ اور بعض ایسی ہوتی ہے؛ جو بالواسطہ عمل کرتی ہے' مثلاً نجار (بڑھئی) بسولے کے ذریعے سے حرکات پیدا کرتا ہے' پھر ان ہی محرکات میں بعض ایسے محرکات جو براہِ راست عمل کرتے ہیں' ان سے صرف حرکت کی پیدائش ہوتی ہے' اور بعض محرکات ایسے ہوتے ہیں جو براہ راست تو اثر انداز نہیں ہوتے' لیکن حرکت کرنے والی چیز خود بھی اور جو حرکت اس میں پیدا ہوتی ہے وہ بھی اسی قوۃ محرکہ سے پیدا ہوتے ہیں اس کا مطلب تمھیں عنقریب معلوم ہوگا' ایک قسم اسی کی وہ بھی ہے جو اس لیے کسی دوسرے میں حرکت پیدا کرتا ہے' تاکہ خود بھی متحرک ہو؛ اور کبھی اس لیے محرک ہوتا ہے' تاکہ خود متحرک نہ ہو' جیسے عاشق میں جب معشوق حرکت پیدا کرے اور معلم جب شاگرد کو متحرک کرے (پہلی مثال پہلی قسم کی ہے اور دوسری دوسری کی) چونکہ غیر متناہی اور لامحدود اجسام کا ہونا دلائل سے ثابت ہو چکا ہے کہ محال ہے' اس لیے یہ ناممکن ہے کہ مختلف حرکت کرنے والی چیزیں ایک ساتھ لامتناہی

حدود تک متحرک ہوں، اس دعوے کو چند دلیلوں سے ثابت کیا جاتا ہے، پہلی دلیل اس کی یہ ہے، کہ حرکت پذیر شے کے لیے ضروری ہے کہ وہ جسم ہو، یا کوئی سی مادی شے ہو، اور اگر مذکورۂ بالا صورت تجویز کی جائے گی تو لازم آتا ہے کہ اجسام غیر متناہی ہو جائیں، دوسری دلیل یہ ہے کہ اسباب وعلل کے لیے ضروری ہے کہ وہ متناہی اور محدود ہوں، جس کی وجہ یہ ہے کہ ہم ایک متحرک کو اگر ایسا آخری متحرک فرض کریں جسے کوئی ایسا محرک متحرک کرے جو خود بھی متحرک ہو، تو جب تک کوئی دوسرا محرک اس کو متحرک نہ کرے گا، یہ صورت ممکن الوقوع نہیں ہو سکتی، بہرحال یہاں تین چیزیں پیدا ہوتی ہیں، (۱) آخری متحرک (۲) اس آخری متحرک کا محرک (۳) اس محرک کا محرک، اب ظاہر ہے کہ اس سلسلے میں جو بیچ میں واقع ہے، یعنے نمبر دوم اس میں دو نسبتیں پیدا ہوں گی، اور اس سلسلے میں اس نمبر دوم کی خاص صفت یہ ہو گی کہ وہ حرکت کو پیدا بھی کرتا ہے، اور خود متحرک و حرکت پذیر بھی ہے، اب یہ درمیان والی چیز خواہ ایک ہی ہو، یا اس کو لامحدود اور غیر متناہی فرض کیا جائے، بہرحال جب تک اس کی حیثیت واسطہ اور درمیانی ہونے کی ہے، حرکت اس سلسلے میں پیدا نہیں ہو سکتی، پس ضرور ہوا کہ معاملہ کسی ایسے محرک پر جا کر ختم ہو، جو واسطے اور درمیانی ہونے کی حیثیت نہ رکھتا ہو، اور یہی وہ شے ہو گی جو قوت سے فعلیت کی طرف چیزوں کو لائے، اور ان کی موجد ہو، پس ثابت ہوا کہ ایجاد کا کام جس پر پہنچ کر ختم ہو گا وہ کوئی بالفعل امر ہو گا اور بذات خود موجود ہو گا، الحاصل ایسا محرک جو خود متحرک نہ ہو، اس کی تحریک کی دو ہی صورتیں ہو سکتی ہیں، یا تو وہ اس جسم میں جس میں حرکت پیدا ہو گی اس مبدء کو پیدا کرے گا، جس سے براہ راست حرکت صادر ہوتی ہے، یا اس لیے جسم کو متحرک کرے گا کہ خود یہ محرک اس حرکت کی ایسی غایت ہے، جس سے اس کی تکمیل ہوتی ہے، اور وہ ایسا خیر اور ایسا معشوق ہے، جس کی طرف توجہ کی جاتی ہے، اور یہ بات بجائے خود ثابت شدہ ہے، ضرور ہے کہ جسم کی ہر وہ قوت جس سے حرکت پیدا ہوتی ہے، یعنے وہ محرک ہوتی ہے ضرور ہے کہ بالذات نہیں بلکہ بالعرض خود بھی متحرک اور

حرکت پذیر ہو؛

خلاصہ یہ نکلا کہ ایسا محرک جو خود متحرک نہ ہو؛ وہ جسمانی قوت نہیں ہو سکتا؛ اور تم یہ بھی جان چکے ہو کہ ہر وہ جسم جس سے خاص افعال یا مخصوص حرکات صادر ہوتے ہوں وہ کسی عارضی یا اتفاقی یا خارجی اور قسری امر کا نتیجہ نہیں ہو سکتا؛ پس ضرور ہوا کہ وہ کسی ایسی قوت کی طرف منسوب ہو، جو جسم ہونے کی صفت کے ماسوا ہو؛ اور وہ یا طبیعت ہو سکتی ہے، یا نفسانی ارادہ ہو سکتا ہے؛ یعنے ایسا نفسانی ارادہ جس کا تعلق جسم اور جسمانی امور سے ہو، ان دونوں صورتوں میں سے کوئی سی صورت پائی جائے یہ ضرور ہے کہ اس قوت کا تعلق جسم سے ہو، اور یہ کہ جسم سے بالکلیہ جدا اور علٰحدہ بھی نہ ہو، کیونکہ جو شے اجسام سے بالکل جدا ہوگی اور کوئی لگاؤ اس کو جسم سے نہ ہوگا، اور پھر حرکت بھی کرے گی، تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ اس حرکت کے ذریعے سے وہ کسی ایسی چیز کو حاصل کرنا چاہتی ہے، جو اس میں موجود نہ تھی، اور تم کو بتایا جا چکا ہے کہ یہ بالکل غلط بات ہے؛

پس ثابت ہوا کہ جو چیز جسم سے علٰحدہ ہوگی، وہ اگر جسم کی شرکت کے ساتھ حرکت کو پیدا کرے گی تو اس کی اس تحریکی عمل کی مذکورۂ بالا دو صورتوں میں کوئی ایک صورت ہی ہو سکتی ہے، اس کے سوا اس کی کوئی تیسری شکل نہیں جیسا کہ فلکی حرکات کا حال ہے؛

فصل جسم کے ان مخصوص افعال اور مخصوص حرکات کا قریبی مبدء کوئی ایسی چیز نہیں ہو سکتی جو مادّے سے مجرد اور پاک ہو،

اس فصل میں اسی مقدمے سے بحث کی جائے گی، میں اس کی تقریر یوں کرتا ہوں، کہ کوئی خاص جسم اگر اس تاثیری عمل یعنے حرکت کو کسی ایسے امر کے ذریعے سے قبول کرتا ہے جو مفارق اور مادّے سے پاک و مجرد ہے، تو اس کی یہی صورتیں ہو سکتی ہیں، یعنے اس تاثیری عمل کو جو یہ جسم قبول کرے گا تو یا اس لیے کرے گا کہ وہ جسم ہے یا اس لیے کہ خود اس جسم میں کوئی قوت ہے یا یہ نہیں، بلکہ اس مجرد و مفارق وجود کی کسی قوت کا یہ نتیجہ ہوگا، پہلی صورت میں لازم آتا ہے، کہ اس حرکت،

عرض قرار دیا جائے، پس معلوم ہوا کہ وجود کے امکان کی صورت یہ نہیں ہے کہ پہلے تو خارج میں اس کا وجود نہیں ہوتا پھر بعد کو خارج سے اس کو نسبت اور اضافت کی صفت عارض ہوتی ہے؛ بلکہ وجود کے امکان کے موجود ہونے کے یہی معنے ہیں کہ خاص خاص امکانات دراصل موجود ہوتے ہیں، اور اسی بنیاد پر وہ مضاف نہیں جو حقیقی مضاف کہلاتا ہے، بلکہ عموماً جس معنے میں مضاف کے لفظ کا استعمال مشہور ہے، اس کے ذیل میں وہ داخل ہوجاتا ہے، ان سب باتوں کا حاصل یہ نکلا کہ خاص خاص امکانات دراصل اپنے اپنے خاص موضوع اور محل کے اعراض ہیں، اور کسی خاص وجود مثلاً زید کے وجود کی طرف جو اضافت اور نسبت ان کی ہوتی ہے، یہی ان کی مقوم ہوتی ہے، اور اسی سے ان کا قوام تیار ہوتا ہے، اور ظاہر ہے کہ جوہر کی تقویم عرض سے نہیں ہوسکتی، پس ثابت ہوا کہ امکان عرض ہے، اور عرض کے لیے ضروری ہے کہ وہ کسی موضوع اور محل میں پایا جائے، اب ہم اسی امکان کا نام وجود کی قوت اور صلاحیت رکھتے ہیں، اور اس کے محل کا نام مختلف اعتباروں کی بنیاد پر موضوع مادہ ہیولی قرار دیتے ہیں، بہرحال امکان کی یہ وہ صورت ہے جو اگرچہ ایک وجودی امر ہے، لیکن عدم اور نیستی بھی اس میں سنی ہوئی اور مخلوط ہے؛ اور جس طرح وجود مطلق تشکیکی قسم کا ایک عام مفہوم ہے یعنے اپنے ماتحت افراد پر اس کا اطلاق برابر برابر طریقے سے نہیں بلکہ تفاوت کے ساتھ ہوتا ہے؛ اسی طرح امکان کی اس قسم میں بھی جو عمومیت پائی جاتی ہے، وہ تشکیکی طرز کی عمومیت ہے؛ اس کے نیچے ایسے امکانات مندرج ہیں جن کے نام مجہول ہیں اور ان کی تعبیر اس طریقے سے کی جاتی ہے، یعنے کہا جاتا ہے کہ فلاں چیز کا امکان، فلاں چیز کا امکان؛

پس اب یہ بات پایۂ ثبوت کو پہنچی کہ ہر حادث نوپید چیز سے پہلے مادے کا ہونا ضروری ہے؛ اور یہی مادہ اس حادث چیز کی پیدائش وحدوث کے منجملہ مختلف اسباب و علل کے خود بھی ایک سبب ہوتا ہے؛ اور اسی سے یہ مسئلہ بھی ثابت ہوا کہ جہاں بود و نابود، بناؤ اور بگاڑ، کون و فساد کا قصہ پیش آتا ہے، وہاں یہ ضروری ہے کہ بننے والی اور بگڑنے والی چیز

یعنے کائن اور فاسد دونوں کا ہیولیٰ ایک ہی ہو ورنہ پھر لازم آئے گا کہ ان صورتوں میں ہیولیٰ کی پیدائش بھی نئے سرے سے ہو، جو محال ہے، کیونکہ اس کا مطلب یہ ہوگا کہ اس نو پیدا ہیولیٰ سے پہلے اس کے وجود کا بھی امکان پایا جائے، گویا اس ہیولیٰ کے امکان کے لیے بھی ہیولیٰ ماننا پڑے گا، اور یوں یہ سلسلہ دراز ہو کر تسلسل کی شکل پیدا کرے گا۔ اور بجز ایک صورت کے جس کا ذکر آیندہ کیا جائے گا، تسلسل کی تمام صورتیں محال ہیں، ہیولیٰ کے متعلق تسلسل کے جواز کی شکل اس موقع پر پیدا ہوتی ہے، جہاں صورت کے مسلسل اور پیہم تجدد سے، ہیولیٰ بھی تجدد پذیر اور نو بہ نو ہوتا چلا جائے؛

یہاں جاننے کی ایک بات یہ بھی ہے کہ جو امکان شے کے بالفعل پیدا ہو جانے کے بعد معدوم ہو جاتا ہے، اس کے لیے کوئی سبب ضرور ہوگا اور لا محالہ وہ حادث اور نو پیدا ہوگا، ظاہر ہے کہ ایسی صورت میں اس کے لیے بھی کوئی ایسا امکان ہونا چاہیے، جو اس سے پہلے پایا جائے، اور زمانی طور پر اس پر مقدم ہو، اور یہ سلسلہ بھی لا متناہی حد تک پھیلتا چلا جائے گا، پھر یہ بھی معلوم ہونا چاہیے کہ ہیولیٰ میں بلکہ ہر مادے میں بحیثیت مادہ ہونے کے اس کی صلاحیت اور قوت ہوتی ہے کہ وہ فعلیت کا رنگ اختیار کرے، یعنے کوئی شے بالفعل ہو جائے، لیکن اس کی فعلیت کے یہ معنے نہیں ہوتے کہ وہ موجود ہو جائے اور پایا جائے، اسی طرح صورت کے امکان کے معنے یہ ہیں کہ وہ اس رنگ میں پائی جائے کہ وہ ابھی کوئی بالفعل شے نہیں ہے؛ کیونکہ صورت تو خود ہی فعلیت ہے، اس کے بعد اب ہم کہتے ہیں کہ صورت کے وجود کا امکان ایک ایسی موجود صفت ہے جو اس کے ہیولیٰ میں پائی جاتی ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ جب اس صفت کا تصور کیا جائے تو اسی کے ساتھ یہ تصور بھی ذہن میں پیدا ہو، کہ وہ صورت کے وجود کا امکان ہے اس کو مثال سے سمجھو، مثلاً کسی حوض کی کشادگی کے متعلق غور کرو، ظاہر ہے کہ یہ کشادگی اور وسعت حوض کی صفت ہے اب اگر حوض کا تصور قائم کیا جائے، اور اسی کے ساتھ اس بات کو بھی خیال کے سامنے لایا جائے کہ

پانی کی کتنی مقدار کی گنجائش اس حوض میں ہے؛ یہی پانی کے وجود کا امکان ہوگا، اسی طرح گھر کا صحن ظاہر ہے، کہ گھر کی صفت ہے؛ اب اگر گھر کا تصور کیا جائے اور اسی کے ساتھ یہ بات بھی سوچی جائے کہ اس میں کتنے آدمیوں کی گنجائش ہے؛ یہی بات ان آدمیوں کے وجود کا امکان ہوگا، ان مثالوں سے اس شبہے کا ازالہ ہوجاتا ہے جو اس موقع پر پیش آتا ہے؛ یعنے جو موجود ہے؛ وہ معدوم کی طرف کیسے مضاف اور منسوب ہوسکتا ہے؛ کیونکہ مضاف کے تو یہی معنے ہیں کہ شئے کا اس طرح ہونا کہ جب اس کا خیال کیا جائے معاً اس کے ساتھ مضاف الیہ یعنے جس کی طرف وہ منسوب ہے، اس کا خیال بھی دماغ میں آجائے، یہاں اگر یہ کہا جائے کہ حوض اور صحن کی گنجائش تو وجودی امور ہیں اور قوت ایک عدمی بات ہے، پھر ان وجودی امور کو قوت اور امکان کیسے قرار دیا جاسکتا ہے؛ تو صورت یوں ہوگی، کہ ان دونوں (یعنے حوض اور گھر کی گنجائش) کو جب اس چیز کے لحاظ سے تصور کیا جائے جو ان میں بھری جائے گی مثلاً پانی کے لحاظ سے تو اس وقت ان کی نسبت وجود کی طرف نہیں ہوگی، بلکہ ایک ایسے عدمی امر کی جانب ہوگی، جو مطلقاً وجود کے مقابلے سے پیدا ہوتا ہے، یعنے جب پانی نہ ہو اس وقت پانی کی گنجائش اور جب آدمی نہ ہوں اس وقت آنگن کی گنجائش کا امکان ہے ظاہر ہے کہ یہ وجود کی طرف نہیں بلکہ عدم ہی کی طرف اضافت ہے جو وجود کے مقابلے سے پیدا ہوا ہے؛

ایک تنبیہ بعض حوادث کی حالت تو یہ ہوتی ہے، کہ ان کے وجود کا امکان مادّے کے اندر پایا جاتا ہے، اور بعض چیزیں ایسی بھی ہوتی ہیں جن کے وجود کا امکان مادے کے اندر نہیں بلکہ مادے کے ساتھ پایا جاتا ہے؛ پہلی قسم کی مثال مثلاً صورت جسمیہ ہے، اور دوسری کی مثال انسانی نفوس ہیں جن کا وجود مادّے میں نہیں ہوتا، لیکن مادّے کے ساتھ ہوتا ہے؛ جیسا کہ علم النفس کی بحث میں آیندہ تمھیں بتایا جائے گا، اور

نفس کے وجود کو اس کے عدم پر جو ترجیح بخشتا ہے، وہ مادّہ ہی ہوتا ہے، اس لیے کہ جس کا وجود ممکن ہوتا ہے، ظاہر ہے کہ عدم اور وجود دونوں باتوں کی قوت اور صلاحیت اس میں برابر ہوتی ہے، اس لیے ضرور ہے، کہ اس کے ایک پہلو کو دوسرے پہلو پر ترجیح دینے کے لیے کسی ترجیح دینے والے کی ضرورت ہے؛ اس لیے کہ وجود عطا کرنے والا تو جواد اور بہت بڑا فیاض ہے، اس کی دہش کے لیے کسی ایسی ترجیح دینے والی بات کافی ہے؛ جو کم از کم شے کو وجود و عدم کی مشترک حد سے کچھ بھی وجود کی طرف جھکا دے، اس گفتگو سے تم پر یہ بات واضح ہو گئی ہو گی کہ مادّے کو جو نفس کے وجود کی علت قرار دیا جاتا ہے تو اس کی صورت یہی ہے، اس کے سوا اور کوئی وجہ نہیں ہے؛ اس لیے کہ مادّہ تو خود نفس کا [2] دو طریقوں سے محتاج ہے؛ احتیاج کی پہلی صورت تو یہ ہے کہ جو چیز نفس کی وجہ سے موجود ہوتی ہے اس کی تقویم مادّے سے ہوتی ہے، (یعنے بدن کی) اور ظاہر ہے کہ یہ بات نفس ناطقہ میں نہیں پائی جاتی، دوسری صورت اس احتیاج کی یہ ہے، کہ شئے کے وجود کو اس کے عدم پر ترجیح حاصل ہو، اور نفس کی جو بات مادّے کی محتاج ہے؛ اس کی وجہ صرف یہی ہے بخلاصہ یہ ہے کہ حوادث اور نو پیدا چیزوں کو مادّے کی جو حاجت ہوتی ہے، درحقیقت اس احتیاج کی وجہ یہی ہے، کہ مادّہ ہی شے کے وجود کے امکان کا حامل ہوتا ہے؛ تاکہ شے کے وجود کو اس کے عدم پر ترجیح حاصل ہو، اور یہ ممکن شے دراصل صورت ہی ہوتی ہے، بعض موقعوں پر تو یہ ہوتا ہے، کہ صورت مادّے میں پائی جاتی ہے اور اس وقت صورت کو مادّے کی حاجت [2] دو وجہ سے ہوتی ہے؛ ایک تو اس لیے کہ صورت کی پیدائش اور حدوث میں اس کی ضرورت ہے؛ اور دوسری وجہ یہ ہے، کہ ایسے مواقع پر صورت کی تقویم بھی مادّے سے ہوتی ہے، باقی نفس کا حال اس سے مختلف ہے، چونکہ مادّے میں ہو کر وہ نہیں پایا جاتا اس لیے محض اپنی پیدائش اور حدوث ہی میں اس کو مادّے کی ضرورت ہوتی ہے؛ اس مسئلے کی بھی نیز یہ بات کہ مادّے کو نفس کے ساتھ جو سبب ہونے کا تعلق ہے اور اس میں جو شبہہ پیدا ہوتا ہے،

ان تمام امور کی زیادہ تحقیق ہم اس وقت کریں گے، جب یہ بتایا جائے گا کہ موت کے بعد بھی نفس باقی رہتا ہے؛ ایک اور بات سے یہاں واقف رہنے کی ضرورت ہے، یعنی یہ معلوم ہونا چاہیے کہ ایسی ہستیاں جو مادّے سے مجرد اور پاک ہوتی ہیں جنھیں مفارقات کہتے ہیں، واقع میں ان کے لیے کسی قسم کا امکان نہیں ہوتا، ورنہ ان کے وجود کے لیے حامل (مادّے) کی ضرورت ہو جائے گی، البتہ جب عقل ان مفارقات کو اس حیثیت سے تصور کرتی ہے، کہ ان کی بھی کوئی کلی ماہیت ہے، محض اس ذہنی اعتبار، اور عقلی تصور کی بنیاد پر یہ باور کیا جاتا ہے، کہ وجود سے ان کی ماہیتوں کا جو تعلق ہے؛ وہ امکانی صفت سے موصوف ہے؛ جیسا کہ پہلے بھی بیان کیا گیا ہے؛

فصل

اس فصل میں یہ بتایا جائے گا کہ قوت پر فعلیت کو تقدم حاصل ہے؛ اگرچہ جن باتوں کا ذکر گزشتہ فصول میں کیا گیا ہے، بظاہر ان سے یہ وہم پیدا ہوتا ہے کہ معاملہ بالعکس ہے یعنی مطلقاً قوت ہی فعلیت سے پہلے ہوتی ہے، اور اکثروں کا یہی خیال بھی ہے؛ جیسا کہ یہ باور کرتے ہیں کہ مادّے کا وجود صورت سے پہلے ہوتا ہے؛ اور جنس فصل سے پہلے ہوتی ہے، اور یہ کہ عالم کا کوئی نظام موجودہ نظام سے پہلے نہ تھا اور ممکن کی ماہیت اس کے وجود پر مقدم ہوتی ہے، لیکن واقعہ یہ نہیں ہے، شیخ نے شفا میں بعض لوگوں کے خیالات نقل کیے ہیں، جن سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ قوت کو فعل سے پہلے قرار دیتے ہیں؛ پھر باہم یہ لوگ مختلف فرقوں میں تقسیم ہو گئے ہیں؛ ان میں کچھ لوگ تو ایسے ہیں؛ جو سمجھتے ہیں کہ ہیولی کا وجود صورت سے پہلے ہوتا ہے؛ پھر فاعل اور خالق اس ہیولی کو صورت کا لباس پہناتا ہے، خواہ وہ ابتدائی طور پر پہنائے، یا کسی ضرورت اور مطالبے کی بنیاد پر ایسا کیا جائے، اور قدیم حکما کے ایک عام گروہ کا یہی عقیدہ ہے؛ وہ یہ کہتے ہیں کہ کوئی چیز مثلاً نفس (روح) کے دل میں دفعۃً یہ خیال پیدا ہوا کہ ہیولی کی تربیت و پرداخت میں وہ مشغول ہو؛ لیکن یہ کام بہ حسن و خوبی اس سے انجام نہ پا سکا، تب باری عز اسمہ تلافی کے لیے اس کی امداد کی طرف

متوجہ ہوئے؛ اور ہیولیٰ کی صورتوں میں اس نے حسن پیدا کر دیا ان میں بعض یہ کہتے تھے کہ ہمارے سامنے جو چیزیں ہیں، یہ اپنی اپنی فطرت اور طبیعت کے اقتضا سے متحرک تھیں، لیکن ان کی حرکتوں میں کوئی نظم اور ضبط نہ تھا، تب خالق تعالیٰ نے ان کی مدد کی، اور بدنظمی و بے ضابطگی کو ختم کر کے حق تعالیٰ نے ان میں موجودہ نظام کو قائم فرمایا، ان ہی میں بعضوں کا خیال یہ تھا کہ سب سے قدیم امر تاریکی وظلمت ہے، یا ابتدا میں صرف ہاویہ (تاریک خندق) یا لامحدود و غیر متناہی خلا تھا، اور وہ ایک مدت تک ساکن رہا، پھر کچھ دنوں کے بعد اس میں حرکت پیدا ہوئی، ان ہی عقائد و خیالات میں ایک وہ عقیدہ بھی ہے، جس کی تعبیر خلیط کے لفظ سے کی جاتی ہے، جس کا قائل حکیم انکساغورس تھا، مطلب اس کا یہ تھا کہ ہمیشہ قوت اور صلاحیت فعلیت سے پہلے ہوتی ہے؛ مثال میں وہ تخموں اور نطفوں کو پیش کرتا ہے، اس کے نزدیک قدرت کے تمام مصنوعات کا یہی حال ہے، بہر حال یہ تو ان لوگوں کے مختلف خیالات تھے، جو قوت کو فعل سے پہلے مانتے ہیں؛

اب میں عرض کرتا ہوں، کہ ایسی ہستیاں جو بنتی اور بگڑتی رہتی ہیں، یا جن میں کون و فساد کا سلسلہ جاری ہے، ان کے جزئی افراد کا تو بے شک وہی حال ہے، جو منی اور انسان میں ہم دیکھتے ہیں، یعنے خاص قوت اور صلاحیت و استعداد کو ان کی فعلیت پر زمانی تقدم حاصل ہے، اور زمانے کے اعتبار سے جو تقدم و تاخر ہوتا ہے؛ یہ چنداں قابل لحاظ نہیں، لیکن مطلق قوت اور صلاحیت و استعداد تو اس کا حال مختلف ہے، یعنے فعلیت ہی کو اس پر بوجوہ چند تقدم حاصل ہے. تفصیل اس اجمال کی یہ ہے کہ قوت بذات خود قائم نہیں رہ سکتی، بلکہ اپنے قیام کے لیے وہ کسی جوہری وجود کی محتاج ہے، اور اس جوہری وجود کے لیے ضروری ہے کہ بالفعل موجود ہو، اس لیے کہ اگر وہ بالفعل موجود نہ ہوگا تو یہ ناممکن ہے کہ کسی چیز کی استعداد اور صلاحیت کو وہ قبول کرے، آخر جو سرے سے موجود ہی نہ ہوگا، وہ کسی چیز کو قبول کیا کرے گا، پھر ایک بات یہ بھی ہے، کہ ہستی کے دائرے میں ایسے موجودات بھی ہیں،

جوہر اعتبار سے بالفعل ہوتے ہیں، اور ان میں نہ کوئی بات بالقوۃ پہلے تھی اور نہ آیندہ پائی جا سکتی ہے، مثلاً اول تعالی مجدہ اور عقول فعالہ کا جو حال ہے، ایک اور امر قابل لحاظ یہ بھی ہے، کہ ہر قوت و استعداد، اور ہر صلاحیت و قابلیت یہ چاہتی ہے، کہ فعلیت کی شکل وہ کسی فعل ہی کے ذریعے سے اختیار کرے، یہ ناممکن ہے، کہ خود یہ فعل ان امور میں ہو، جو حادث اور نو پیدا ہوتے ہیں، کیونکہ ایسی صورت میں پھر اس کو بھی قوت سے فعلیت کے دائرے میں لانے کے لیے ایک اور فعل کی ضرورت ہوگی، لامحالہ اس سلسلے کو کسی ایسی ہستی پر ختم ہونا چاہیئے جو حادث اور نو پیدا نہیں بلکہ خود بالفعل ہو، اور اس مقدمے کا ضروری ہونا اس مقام پر بیان کیا گیا ہے، جہاں اسباب و علل کے تناہی و محدود ہونے پر دلیل قائم کی گئی ہے، یہ بھی تو آخر سوچنے کی بات ہے کہ فعلیت کا تصور تو آدمی براہ راست کر سکتا ہے، لیکن قوت کا تصور فعلیت کے تصور کے بغیر ناممکن ہے، پھر یہ بھی دیکھو کہ شرف و کمال میں یقیناً فعلیت کو قوت پر تقدم حاصل ہے اس لیے کہ فعلیت تو کمال ہے، اور قوت نقص ہے، بلکہ قاعدہ ہے، کہ ہر چیز کی قوت و صلاحیت کا کمال اس کی فعلیت ہی سے حاصل ہوتا ہے، ساری بھلائیاں، ہمیشہ اسی چیز کے لیے ثابت ہوتی ہیں، جو بالفعل موجود ہو، اور برائی و شر وہیں ہوتا ہے، جہاں چیز ابھی صرف قوت و صلاحیت کے رنگ میں رہتی ہے، بلکہ ہر اعتبار سے دنیا کی کوئی چیز جو صرف شر اور برائی نہیں ہوتی تو اس کی وجہ یہی ہے، کہ کسی نہ کسی بات کی اس میں فعلیت ہے، مثلاً وجود ہی اس کا بالفعل ہے، ورنہ شر محض تو وہی چیز ہو سکتی ہے جو معدوم ہو، اسی لیے اپنے وجودی پہلوؤں کے اعتبار سے کوئی چیز بری نہیں ہوتی، اس میں جو کچھ بھی برائی ہوتی ہے، وہ کسی کمال کے عدم اور نہ ہونے کا نتیجہ ہوتا ہے، مثلاً جہل کو شر اسی لیے کہتے ہیں کہ وہ کمال (علم) کے نہ ہونے کا نام ہے، یا ایسی چیز بری ہوتی ہے، جس سے کوئی عدمی نتیجہ مرتب ہوتا ہو، مثلاً ظلم کو جو برا کہتے ہیں اس کی وجہ یہی ہے، کہ اس سے کمالات کے نظام میں خلل پیدا ہوتا ہے، اور اچھائیاں اس سے مٹتی ہیں،

خلاصہ یہ ہے کہ قوت اور صلاحیت کا بھی خارج ہیں چونکہ ایک گونہ بود اور نمود ہوتا ہے، اور ہستی وجود کا ایک رنگ اس میں بھی ہے اس لیے اس کی ماہیت کا تقوم بھی وجود ہی سے ہوتا ہے، اور تم جان چکے ہو کہ واقع میں وجود ماہیت سے مقدم ہے، پس معلوم ہوا کہ ذہنی اور عقلی طور پر قوت کے لیے بحیثیت قوت ہونے کے ایک قسم کی بالفعل یافت اور تحصل ثابت ہے، اور اس سے یہ ثابت ہوا کہ فعلیت کو قوت پر وہ تقدم بھی حاصل ہے جو علت کو معلول پر ہوتا ہے، یعنے جسے تقدم بالعلیۃ کہتے ہیں، اور وہ تقدم بھی جسے تقدم بالطبع کہتے ہیں؛ اسی طرح شرف وکمال والا تقدم بھی، اور زمانے کے اعتبار سے جو تقدم پیدا ہوتا ہے وہ بھی، اور حقیقت کے لحاظ سے بھی الغرض ان سارے اعتبارات سے تقدم کی جتنی شکلیں ہیں وہ سب فعلیت کو قوت پر حاصل ہے، جیسا کہ میں نے ہر ایک کی طرف اشارہ کیا ہے؛

ایک وہم کا ازالہ میرے اس بیان پر اعتراض کرتے ہوئے، اگر تم یہ کہو کہ بعض موقعوں پر قوت ہی کو فعل سے بہتر سمجھا جاتا ہے، اور فعل ہی اس کے مقابلے میں برا قرار دیا جاتا ہے، مثلاً کسی میں برائی کرنے کی صلاحیت وقابلیت اور شر کی قوت ہے، ظاہر ہے کہ اس مقام پر اس قوت کا بالفعل ہونا یقیناً قوت کے مقابلے میں برا ہے، آخر کسی برائی کے بالفعل موجود ہونے سے قطعاً زیادہ بہتر ہے کہ وہ صرف قوت اور صلاحیت ہی کی حیثیت میں رہے، ٹھیک جیسے بھلائی کا بالفعل ہو جانا اس کے بالقوۃ رہنے سے زیادہ بہتر ہے، اس لیے کہ برا آدمی درحقیقت اس وقت تک برا نہیں ہوتا جب تک برائی کی صلاحیت اس میں صرف صلاحیت اور قوت کی شکل میں ہے، میں اس کے جواب میں کہتا ہوں کہ تم نے جو کچھ کہا بجائے خود درست ہے، لیکن یہاں یہ بات جو پیدا ہوتی ہے یہ محض (ایک عارضی سی چیز ہے) اور خاص چیزوں کو پیش نظر رکھنے کے بعد یہ حکم پیدا ہوتا ہے، ورنہ اگر قوت کو صرف اس کی ذات کی حد تک زیر نظر رکھا جائے، اور تمام بیرونی امور سے قطع نظر کیا جائے تو ظاہر ہے کہ قوت درحقیقت کسی نہ کسی چیز کے

عدم ہی کا نام ہے، اور اسی بنیاد پر وہ ہمیشہ برائی ہی ہے، اس کی مثال ایسی ہی ہے، کہ ظلم اور مرض یا اسی قسم کی اور چیزوں کو اس حیثیت سے دیکھا جائے کہ یہ بالفعل موجود ہیں اور کسی چیز کا بالفعل ہونا، بذات خود خیر اور بھلائی ہے؛ لیکن اگر کسی بالفعل چیز کا نتیجہ یہ ہو کہ اس سے دوسری بالفعل چیزیں معدوم ہوتی ہوں، تو اس اعتبار سے پھر ان ہی کو شر اور برائی کے ذیل میں داخل کر دیا جاتا ہے؛ یہی حال ان قوتوں کا ہے، جس کی فعلیت سے دوسری چیزوں کا عدم لازم آتا ہو، تو اس وقت ان کی فعلیت سے ان کی قوت ہی بہتر شمار ہوتی ہے، اس لیے کہ عدم کے عدم کا نتیجہ وجود ہی ہوتا ہے، پس برائی کی جن قوتوں کو خیر قرار دیا گیا تھا، ان کا مآل کار بھی بالآخر فعلیت ہی کی صورت اختیار کر لیتا ہے جیسے برائی کی فعلیت کی تان بھی آخر قوت ہی پر آکر ٹوٹتی ہے؛

فصل

اس فصل میں اس بات کی تحقیق کی جائے گی کہ حرکت کا موضوع اور موصوف کیا ہے، اور یہ کہ اس کا موضوع جسم ہے یا جسم کے سوا کوئی اور چیز، تم یہ جان چکے کہ حرکت ایک ایسی سیال حالت کا نام ہے جس کے وجود کی نوعیت یہ ہے، کہ محض قوت اور صرف استعداد و صلاحیت اسی طرح محض فعلیت اور صرف تحقق و یافت کے درمیان کی ایک کیفیت کی وہ سرمایہ دار ہے، اور یہ کہ وہ یک ایسا متصل تدریجی قطعی امر ہے، بجز وہم کے جس کی ہستی اپنے اندر اکھٹے ہونے اور برقرار رہنے کی صفت نہیں رکھتی؛

ان خصوصیتوں کی بنیاد پر ظاہر ہے کہ کسی ایسی چیز کا ہونا ناگزیر ہے! جو کسی نہ کسی وجہ سے قائم و ثابت ہو؛ تاکہ اس میں حرکت کے وجود کو فرض کیا جا سکتا ہو اب سوال یہ ہے کہ یہ قائم و ثابت شے کوئی ایسی چیز ہوگی جو بالقوۃ موجود ہو یا کوئی ایسی حقیقت ہوگی جو بالفعل ہو، اس کا بالقوۃ ہونا تو ناممکن ہے، اس لیے کہ جو چیز بالفعل موجود ہی نہ ہوگی، وہ کسی صفت سے نہ بالقوۃ موصوف ہو سکتی ہے؛ اور نہ بالفعل، پس یہی شق باقی رہ جاتی ہے کہ حرکت کا موضوع و موصوف ایسی چیز کو قرار دیا جائے جو بالفعل موجود ہو، اب

دریافت طلب یہ بات ہے کہ آیا ہر اعتبار اور ہر پہلو کے لحاظ سے اس کا بالفعل ہونا ضروری ہے؟ یا یہ ضروری نہ ہوگا؟ پہلی صورت تو محال ہے، اس لیے کہ جو چیز ہر لحاظ اور ہر پہلو سے بالفعل ہو گی اس کا شمار تو ان موجودات میں ہوگا جو مادّے سے مجرد اور پاک ہیں، یعنے مفارقات' اور ظاہر ہے کہ مفارقات کو مادّے سے بھلا کیا علاقہ ہو سکتا ہے؛ ماسوا اس کے جو چیز اس نوعیت کی ہو گی یعنے ہر اعتبار سے بالفعل ہو گی' تو اس کے متعلق یہ کہنا کہاں تک درست ہو سکتا ہے کہ وہ قوت وصلاحیت کی حالت سے نکل کر فعلیت کی طرف آئی اور جب یہ نہیں ہے؛ تو اس کے متحرک ہونے کے کیا معنے ہو سکتے ہیں' اس لیے کہ جو جو چیزیں امکان عام کے طریقے سے اس کے لیے ممکن ہو سکتی تھیں' وہ سب کی سب ایجابی طور پر اس کے لیے ثابت شدہ ہوتی ہیں'

پس معلوم ہوا کہ جو چیز ہر اعتبار سے بالفعل ہے اس کے لیے متحرک ہونا ناممکن وممتنع ہے' اسی کا گویا عکس نقیض یہ ہوگا "ہر وہ چیز جس میں حرکت کے پائے جانے کی صلاحیت ہو گی اس میں کسی نہ کسی بات کا بالقوۃ ہونا ضروری ہے" اس لیے کہ حرکت کرنا یا متحرک ہونا تو وہی چاہے گا' جسے ایسی بات کی طلب ہو' جو ابھی اسے حاصل نہیں ہے' بہر حال جو چیز مادّے سے مجرد ہو گی وہ حرکت کے ذریعے سے کسی چیز کو حاصل کرنے کی کبھی کوشش نہیں کر سکتی' اسی دعوے کے ثبوت کی ایک وجہ یہ بھی ہے کہ حرکت تو ایک ایسی صفت کا نام ہے جو متحرک شے پر طاری ہوتی ہے؛ اور قاعدہ ہے کہ جس پر کوئی بات طاری ہو' اس میں ضروری ہے کہ کوئی نہ کوئی چیز بالقوت ہو' گویا حرکت اسی چیز میں فرض کر سکتے ہیں' جس میں کوئی بات بالقوۃ ہو؛ اور مفارق ظاہر ہے کہ اس آلودگی سے پاک ہے' ان تمام باتوں کا حاصل یہ ہوا کہ حرکت کے موضوع وموصوف ہونے کے لیے ضروری ہے کہ وہ کوئی ایسا جوہر ہو' جس میں کچھ چیزیں تو بالقوۃ ہوں' اور کچھ بالفعل' یعنے اس میں دونوں طرح کی باتیں پائی جائیں' اور یہ جسم ہی ہو سکتا ہے؛

اب یہ معلوم ہونا چاہیے کہ جسمانی جواہر کے کسی نوع کی حرکت صورت

نہیں بن سکتی، اس دعوے کو بہ چند وجوہ ہم ثابت کرتے ہیں، پہلی وجہ تو یہ ہے کہ حرکت ظاہر ہے کہ جوہر نہیں بلکہ عرض ہے، اور عرض بھی کیسی، تمام اعراض سے ضعیف تر، کمزور تر، اس لیے کہ حرکت سے ہماری مراد یہ نہیں ہے، کہ جس کی وجہ سے شے متحرک ہوتی ہے، بلکہ خود شے کے متحرک ہونے کی تعبیر حرکت سے کی گئی ہے، جو ایک اضافی اور نسبتی بات ہے، پھر کسی جوہری وجود کی حرکت صورت کس طرح بن سکتی ہے، اس لیے کہ کسی چیز کا تحصل اور اس کی یافت کسی ایسی شئے کے ذریعے سے نہیں ہو سکتی جو اس سے وجود میں گھٹیا اور ضعیف ہو،

دوسری وجہ یہ ہے کہ جو جسم بالفعل موجود ہو گا وہی حرکت کا موضوع بن سکتا ہے، اور یہ ناممکن ہے، کہ بجز ذہن اور عقل کے کوئی ایسا مبہم جسم پایا جائے۔ جس کا تحصل و تقوم حرکت سے ہو، ہاں یہ ہوتا ہے کہ موجو جسم سے کسی خاص نوع کا تحصل ہو، تیسری وجہ یہ ہے کہ حرکت کے تحت میں جو انواع مندرج ہیں اور اس کی جتنی قسمیں ہیں ظاہر ہے کہ ان میں کوئی استقراری طور پر بالفعل موجود نہیں ہو سکتی، اور جو چیز بالفعل موجود ہی نہیں ہو سکتی ہو، بھلا وہ کسی نوع کے بالفعل وجود کو کس طرح حاصل کر سکتی ہے، چوتھی وجہ یہ ہے کہ حرکت سے اگر کوئی نوع قوام پذیر ہو، یعنے حرکت سے اس کا تقوم ہو، تو اس کا لازمی نتیجہ یہ ہو گا، کہ سکون کے ساتھ ہی وہ نوع معدوم ہو جائے گی، نیز خود اس حرکت کے اجزا کے معدوم ہونے سے بھی وہ معدوم ہو گی، گویا بالفعل نہیں بلکہ ایک قسم کی وہ بالقوۃ نوع ہو گی، اور بالفعل نوع بننے کے لیے وہ کسی ایسی چیز کی محتاج باقی رہے گی، جو بالفعل موجود و ثابت ہو، ان تمام وجوہ سے یہ بات ثابت ہوئی کہ جب تک جسم تقوم پذیر ہو کر موجود نہ ہولے، اس وقت تک اس کو حرکت عارض نہیں ہو سکتی، یہ وہ آخری باتیں ہیں جو اس مدعا کے ثبوت میں کہی گئی ہیں، عنقریب تم ایک اور گفتگو سنو گے جس سے دل روشنی حاصل کرتا ہے،

فصل

”ایک مشرقی حکمت“

واضح ہو، کہ شے کے متحرک ہونے کا نام جب حرکت ہے،

کیونکہ تجدد، گذشتنی و انقضا ہی کی تعبیر تو حرکت سے کی جاتی ہے؛ اس لیے ضروری ہے کہ حرکت کی براہ راست علت، یعنے اس کی علت قریبہ کوئی ایسی شئے ہو، جس کی ذات میں ثبات و قرار نہ ہو، یا یوں کہو کہ وہ غیر ثابت الذات ہو، کیونکہ اگر ایسا نہ ہوگا تو حرکت کے اجزا پھر معدوم نہیں ہو سکتے ظاہر ہے کہ ایسی صورت میں حرکت نہ حرکت باقی رہے گی اور نہ تجدد تجدد رہے گا، بلکہ وہ سکون اور قرار بن کر رہ جائے گی، اور اس سے یہ معلوم ہوا کہ حرکت کا جو براہ راست بلا واسطہ فاعل ہوگا، اس کے وجود کے ساتھ حرکت کو بذات خود لزومی تعلق ہوگا، اور قاعدے کے رو سے بھی یہی ہونا چاہیے کہ حرکت جس چیز کے وجود کے لوازم سے ہوگی، اس کی حقیقت اور ماہیت اگرچہ حرکت کے سوا ہوگی، لیکن اس کے وجود سے حرکت کبھی جدا نہیں ہو سکتی، پھر یہ بھی ظاہر ہے، کہ جو چیز کسی خارجی شئے کے لوازم میں سے ہوتی ہے، اس کو اپنے ملزوم کے لیے ثابت ہونے میں خارجی وجود کے اعتبار سے کسی جعل جاعل (یعنے بنانے والے کے بنانے کی) کی ضرورت نہیں ہوتی، بلکہ ملزوم ہی کا بنانا لازم کا بنانا ہوتا ہے؛ اور اس کا مطلب یہ ہوا کہ حرکت کے وجود کو اپنے فاعل قریب کے وجود سے ان عوارض اور اوصاف کی نسبت ہوتی ہے، جنھیں اصطلاحاً تحلیلی عوارض و اوصاف کے نام سے موسوم کرتے ہیں، یعنے موصوف کے وجود کی تحلیل سے ان عوارض کا وجود پیدا ہوتا ہے؛ پس ثابت ہوا کہ حرکت کے فاعل قریب کے لیے ناگزیر ہے کہ ماہیت تو اس کی ثابت و برقرار ہو، لیکن اس کے وجود میں تجدد کا عمل و دخل ہو، اور عنقریب تم کو بتایا جائے گا کہ حرکت کی کوئی سی بھی قسم اور نوع ہو؛ ہر ایک کی علت قریبہ، اور براہ راست سبب، طبیعت کے سوا کوئی دوسری چیز نہیں ہوتی اور طبیعت کے متعلق بجائے خود یہ ثابت ہو چکا ہے کہ وہ ایک ایسا جوہر ہے، جس سے جسم تقوم پذیر اور قوام یاب ہوتا ہے اور طبیعت ہی جسم کو نوع کی شکل میں یافت اور تحصل عطا کرتی ہے، نیز جسم طبیعی کے بالفعل موجود ہونے کی حیثیت سے طبیعت کا شمار اس کے کمال اول کے سلسلے میں کیا جاتا ہے، یعنے طبیعت ہی

جسم طبیعی کا اس کے بالفعل موجود ہونے کی حیثیت سے پہلا کمال ہے، الحاصل میرے اس بیان سے یہ بات ثابت ہوئی کہ ہر جسم کا وجود تجدد پذیر ہے اور ہر لحظہ نیا ہوتا رہتا ہے، اسی طرح ہر جسم کی ہویت بھی ایک سیال چیز ہے، اگرچہ اس کی ماہیت میں ثبوت اور قرار ہی کیوں نہ ہو، یعنے ہر جسم کا وجود تو تجدد کا رنگ رکھتا ہے، لیکن اس کی ماہیت اور حقیقت ثابت ہوتی ہے، اور یہی وہ فرق ہے جس سے حرکت اور جسم میں امتیاز ہوتا ہے، کیونکہ حرکت کے تو معنے ہی تجدد و انقضا گذشتنی وغیرہ ہیں،

اس تقریر سے یہ بھی ثابت ہو گیا کہ تمام جسمانی عالم اور سارے جسمانی جواہر اور اس کے سارے اعراض خواہ فلکی ہوں یا عنصری سب کے سب حادث اور نو پیدا ہیں؛

اور وہ جو گذشتہ فصل میں یہ کہا گیا تھا کہ حرکت کے موضوع کا ثابت الذات ہونا ضروری ہے تو یہ اس حیثیت سے صحیح ہے اگر حرکت کے موضوع سے مراد اس موضوع کی ماہیت ہو، اس لیے کہ تجدد کے موضوع کے لیے ظاہر ہے، کہ تجدد کی حیثیت ایک عارض کی ہو گی، پس حرکت کا موضوع اپنی ماہیت اور ذات کے نقطۂ نظر سے تجدد پذیر نہ ہو گی، یا حرکات کے موضوع سے خاص ان حرکتوں کے موضوع مراد ہوں، جو اپنے موضوع کے وجود کو لازم نہیں ہوتے، مثلاً نقل مکانی والی حرکت جسے اصطلاحاً نقلہ کہتے ہیں، یا ایک حال سے دوسرے کی حال کی طرف حرکت مثلاً سردی سے گرمی کی طرف جسے اصطلاحاً استحالہ کہتے ہیں، یا نباتاتی چیزوں کی نشو و نما کے صفات میں حرکت، الغرض ان حرکتوں کا ظاہر ہے، کہ اپنے موضوعوں سے لزومی تعلق نہیں ہوتا،

اور اسی فصل میں جو یہ بیان کیا گیا تھا کہ حرکت کے موضوع و موصوف کو ایسی چیز ہونی چاہئے، جس میں کچھ باتیں تو بالقوۃ ہوں اور کچھ بالفعل، تو واقعہ یہ ہے کہ یہ بھی ایک اجمالی بیان ہے، ضرورت ہے کہ اس کی تفصیل کی جائے، بات یہ ہے کہ حرکت کی صفت کسی موضوع، اور موصوف میں جو پائی جاتی ہے، اگر یہ عروض محض موضوع کے وجود تک محدود ہے، مثلاً جسم کو جو

حرکتیں عارض ہوتی ہیں ان کا یہی حال ہوتا ہے' ایسی صورت میں کوئی شبہ نہیں کہ حرکت کا جو موضوع ہوتا ہے' وہ خارج میں دو چیزوں سے مرکب ہوتا ہے' ایک چیز تو وہ ہوتی ہے' جو موضوع کی ذات میں بالفعل پائی جاتی ہے' اور اس کی یہ خصوصیت ہوتی ہے کہ حرکت کی پوری مدت میں وہ مسلسل ثابت اور برقرار رہتی ہے' اور دوسری چیز اس میں وہ ہوتی ہے' جو بالقوت متحرک ہوتی ہے' اس لیے کہ حرکت کا تو ہر جزو اس کے نہ ہونے کے بعد پیدا ہوتا رہتا ہے' اور پیدا ہونے کے بعد مٹتا چلا جاتا ہے' اور متحرک اول سے آخر تک وہی اپنے حال پر باقی رہتا ہے' اور اگر حرکت کے عروض کی یہ نوعیت نہ ہو' بلکہ یہ عروض تحلیلی قسم کا ہو' مثلاً جو لوازم کی صورت ہے' یعنی عقل لوازم کو ان کے ملزوموں سے ذہنی تحلیل کے ذریعے سے جدا کرتی ہے' بہر حال عروض کی اس شکل میں حرکت کا قبول کرنے والا اور پیدا کرنے والا یعنی قابل اور فاعل دونوں ایک ہی ہوتے ہیں' اور فعلیت و قوت دونوں الگ الگ باتیں نہیں ہوتیں' بلکہ ایسی چیزوں میں یہ دونوں پہلو ایک ہی ہوتے ہیں' یا یوں کہو کہ جس بات میں وہ معروض بالقوۃ رہتا ہے اسی میں وہ بالفعل بھی رہتا ہے' اس کے یہ دونوں پہلو باہم ایک دوسرے میں چھپے ہوئے ہوتے ہیں' اور جیسے خود حرکت کی حالت یہ ہے کہ اس کا قرار و ثبات بجنسہ اس کا تجدد ہوتا ہے' اور جس چیز کی حرکت قوت اور صلاحیت ہوتی ہے' یہی قوت اور صلاحیت بجنسہ اس شے کی قوت کی فعلیت ہوتی ہے' یہی حال اس کا ہے' جس سے وہ صادر اور پیدا ہوتی ہے' یعنے جو مایہ الحرکۃ ہوتا ہے' اجسام میں یہ حیثیت طبیعت کی ہے' کیونکہ جسمانی ہستیوں میں مایہ الحرکۃ خود طبیعت کے ذاتی تجددہی کا تو نام ہے' اس مقام کی اصل تحقیق یہ ہے کہ ہیولیٰ کی حقیقت جیسا کہ بتایا جاچکا ہے' صرف قوت اور استعداد و صلاحیت ہے' اور طبعی صورت کی حقیقت جیسا کہ عنقریب تم پر واضح ہوگا' اور اچھی طرح سے یہ بات تم پر کھل جائے گی کہ یہ صرف ہیولیٰ کے "حدوث تجددی" کی تعبیر ہے' یعنے نت نئی مسلسل پیدائشوں کے ظہور ہی کو طبعی صورت کہتے ہیں' اور اس کی واقعی حقیقت یہی ہے' اب ان دونوں باتوں کا نتیجہ یہ ہے کہ ہیولیٰ

کے لیے ہر لمحہ اور ہر آن اپنی استعدادی کیفیت کے ساتھ نئی نئی صورتیں ثابت ہوتی رہتی ہیں، یعنے نئی نئی صورتوں کی استعداد و صلاحیت ہیولیٰ میں پیدا ہوتی رہتی ہے۔ اسی طرح ہر صورت کے ساتھ ایک نیا ہیولیٰ ہر آن ایجابی طور پر لازم ہوتا رہتا ہے، کیونکہ تم واقف ہو چکے ہو کہ فعل ہمیشہ قوت سے پہلے ہوتا ہے یوں ہی ہر ہیولیٰ میں ایک دوسری صورت کی صلاحیت پیدا ہوتی رہتی ہے، جو اس پہلی صورت سے بالکل مختلف ہوتی ہے، جو استعدادی طریقے سے نہیں، بلکہ ایجابی طور پر لازم ہوتی تھی اور یہ سلسلہ یوں ہی جاری رہتا ہے اس لیے کہ ذاتی حیثیت سے تو صورت ہی مادّے پر مقدم ہوتی ہے، اور صورت اپنی شخصی ہویت اور تعین کی حیثیت سے زمانی طور پر ہیولیٰ سے متاخر ہوتی ہے، الحاصل ان دونوں میں ایک ایسی نسبت ہے کہ ان میں سے ہر ایک میں تجدد اور دوام دونوں باتیں ایک کو دوسرے سے اس طریقے پر حاصل ہوتی رہتی ہیں، جس سے وہ دور نہیں لازم آتا جو محال ہے؛ جیساکہ صورت اور مادّے کے باہمی تلازم کی بحث میں یہ بات تمھاری سمجھ میں اچھی طرح سے آجائے گی، جو جسم مرکب نہیں بلکہ بسیط ہوتا ہے؛ چونکہ اس کی صورتوں میں تشابہ ہوتا ہے، یعنے ہر صورت دوسری صورت کی ہم شکل اور مماثل ہوتی ہے، اس لیے اس میں یہ خیال گذرتا ہے کہ مسلسل ایک ہی صورت اس میں بغیر کسی تجدد کے برقرار رہتی ہے، لیکن واقعہ یہ نہیں ہے، بلکہ اس قسم کے اجسام کی صورتیں اگرچہ تعریف اور اپنے معنے کے رو سے ایک ہی ہوتی ہیں، پر شخصی ہستیوں کے اعتبار سے ان میں بھی تجدد اور نوبہ نو ہونے کا عمل اس طرح جاری رہتا ہے کہ ایک کے بعد دوسری اور دوسری کے بعد تیسری یوں ہی بطور تعاقب کے ہر آن اور ہر لمحہ مسلسل بغیر کسی انقطاع کے لگاتار اتصالی طور پر پیدا ہوتی رہتی ہیں، یاد رکھنا چاہیے کہ یہ صورتیں باہم ایک دوسرے سے علحدہ اور جدا نہیں ہوتیں، اور نہ ان میں باہم کوئی فاصلہ واقع ہوتا ہے، ورنہ پھر اس سلک پر بھی وہی اعتراضات عاید ہوں گے اور وہی باتیں لازم آئیں گی، جو جز لایتجزیٰ کے عقیدے میں پیش آئی ہیں؛

فصل

اس فصل میں یہ ثابت کیا جائے گا کہ ہر متحرک میں طبیعت کا ہونا ضروری ہے؛ اور یہی طبیعت ہر حرکت کا قریبی مبدء اور براہ راست سبب ہوتا ہے؛ خواہ حرکت طبعی ہو، یا قسری یا ارادی ہو؛

پہلی صورت یعنے جب حرکت طبعی ہو تو اس وقت طبیعت ہی کا قریبی مبدء ہونا تو ظاہری ہے، البتہ قسری حرکت (یعنے جو حرکت کسی خارجی اور بیرونی قوت کے اثر سے پیدا ہوتی ہے) اس کی علت طبیعت کیسے ہوتی ہے؛ یہ بات ذرا غور طلب ہے، قصہ یہ ہے کہ جس حرکت کو بیرونی قوت اور قسر کا نتیجہ لوگ قرار دیتے ہیں اس میں قسری قوت کی حیثیت در اصل علت کی نہیں بلکہ معدّ کی ہوتی ہے، یعنے متحرک میں بیرونی قوت حرکت کی صرف صلاحیت و استعداد پیدا کرتی ہے' اور حرکت کا صدور اس صورت میں بھی طبیعت ہی سے ہوتا ہے، یہی وجہ ہے کہ عموماً متحرک سے بیرونی قوت ہٹ جاتی ہے، لیکن حرکت پھر بھی ہنوز باقی ہی رہتی ہے؛

نیز ایک بات سوچنے کی یہ بھی ہے، کہ خارجی قوتوں' اور بیرونی موثرات یعنے قواسر کے متعلق یہ ناگزیر ہے کہ بالآخر ان کی انتہا طبیعت یا ارادے پر ہو، باقی ارادی حرکات میں طبیعت کے قریبی مبدء ہونے کی شکل کیا ہوتی ہے، تو اس میں واقعہ یہ ہوتا ہے کہ نفس ناطقہ جسم میں جب کبھی بھی اور جس قسم کی حرکت پیدا کرتا ہے؛ اس میں بہر حال نفس کو ضرورت ہوتی ہے، کہ اس کام کو طبیعت کی امداد و اعانت اور اس کو خادم بنا کر انجام دے' اگرچہ ارباب بحث و تحقیق کا ایک بڑا گروہ یہی خیال کرتا ہے کہ جو حرکات ارادے کی طرف منسوب ہوتے ہیں ان کی علت قریبہ اور براہ راست ان کا فاعل نفس ہی ہوتا ہے، لیکن اصل حقیقت یہ ہے کہ تخیل ارادہ شوق وغیرہ امور کے پائے جانے کے بعد حرکت کا قریبی مبدء وہی قوت ہوتی ہے، جو رگوں، پٹھوں' اور عضلات اوتار، و رباطات میں حرکت پیدا کرتی ہے، اور یہ قوت ان اعضا کی طبیعت کے سوا اور کون سی چیز ہو سکتی ہے؛ پس معلوم ہوا کہ جسمانی حرکات کا قریبی مبدء اور براہ راست سبب وہی جوہری وجود ہوتا ہے، جو جسم میں پایا جاتا ہے' اور جسم کے ساتھ جس کا قیام ہوتا ہے، اس لیے کہ تمام اعراض جسم کی اسی

صورت کے تابع ہوتے ہیں جس سے اس کا قوام تیار ہوتا ہے اور جو جسم کی مقوم ہوتی ہے؛ اسی کا نام تو طبیعت ہے؛ اسی لیے حکما طبیعت کی تعریف یہ کرتے ہیں کہ جس میں طبیعت ہوتی ہے؛ اس ہستی کے ذاتی حرکت و سکون کے قریبی مبدء اور براہ راست سبب کا نام طبیعت ہے؛ ذاتی حرکت و سکون کی قید اس لیے بڑھائی گئی تاکہ جس حرکت و سکون سے شئے بالعرض اور غیر کے واسطے سے موصوف ہوتی ہو؛ وہ نکل جائے؛ اور انھی فلاسفروں نے اس پر بھی دلیل قائم کی ہے کہ جو چیز بیرونی قوت سے میل اور جھکاؤ کا اثر قبول کرے ضرور ہے کہ اس میں طبعی میلان میں بھی پایا جائے؛ اس ساری گفتگو سے یہ مسئلہ ثابت ہو گیا کہ کسی قسم کی بھی حرکت ہو؛ وہ طبیعت ہی سے پیدا ہوتی ہے، اور طبیعت ہی اس کی براہ راست علت اور مبدء ہوتی ہے؛ اور تم کو یہ بتایا جا چکا ہے کہ حرکت کی براہِ راست علت جو چیز ہوتی ہے؛ اس کی ہویت کو تجدد پذیر اور سیال ہونا چاہیے، کیونکہ وہ اگر سیال اور تجدد پذیر نہ ہوگی، تو ان طبعی حرکات کا صدور اس سے ناممکن ہوگا اس لیے کہ ثابت و برقرار رہنے والی شئے سے یہ ناممکن ہے کہ کوئی تجدد پذیر امر صادر ہو؛ عام حکما مثلاً شیخ رئیس وغیرہ خود اس بات کے قائل و معترف ہیں کہ طبیعت میں جب تک تغیر اور انقلاب پیدا نہ ہوئے گا اس وقت تک وہ حرکت کی علت نہیں بن سکتی؛ البتہ یہ لوگ اسی کے ساتھ یہ اضافہ بھی کرتے ہیں کہ طبیعت میں اس تغیر اور تجدد کا کسی بیرونی اثر سے پیدا ہونا ضروری ہے؛ مثلاً طبعی حرکات میں یہ تغیر قرب و بعد کے ان مختلف مراتب کے تجدد سے پیدا ہوتا ہے جو حرکت کی مطلوبہ غایت اور منزل مقصود کی نسبت سے بنتے چلے جاتے ہیں؛ یا قسری حرکات میں دوسرے احوال کے تغیر و تبدل تجدد و انقلاب سے یہ بات پیدا ہوتی ہے، یا جیسے نئے نئے ارادے اور نئے نئے جزئی شوق جو نفس ناطقہ میں مختلف نت نئے اندرونی مطالبات سے پیدا ہوتے رہتے ہیں اور حرکت کی وجہ بنتے چلے جاتے ہیں؛ وہی اس کے اسباب و مبادی ہوتے ہیں؛

میں کہتا ہوں کہ ان لوگوں کی یہ باتیں اصل مقصد کے ثابت کرنے میں کچھ زیادہ فائدہ نہیں پہنچاتیں، اس لیے کہ ان حالات کے تجدد و تبدل و تغیر کی بھی آخری تان طبیعت ہی پر آکر ٹوٹتی ہے؛ کیونکہ ہم بتا چکے ہیں کہ قسر کی انتہا بھی طبیعت ہی پر ہوتی ہے؛ اور یہ بھی تم جان چکے ہو، کہ نفس ناطقہ بھی حرکت کا مبدء بغیر اس کے نہیں بنتا جب تک کہ طبیعت سے بھی وہ اس معاملے میں خدمت نہ لے؛ خلاصہ یہ نکلا کہ ہر قسم کے تغیرات اور ہر قسم کے تجددی کاروبار کی انتہا طبیعت پر ہوتی ہے؛ اور اسی کے یہ سارے تغیرات معلول ہوتے ہیں پس معلوم ہوا کہ طبیعت جس چیز کا مبدء بنتی ہے؛ اس کا تغیر اور تجدد یہ چاہتا ہے کہ طبیعت میں بھی تجدد و تغیر ہو؛ اس پر اگر تم یہ اعتراض کرو کہ حکما نے اس کو درست قرار دیا ہے کہ تغیر اور تجدد ایسی چیزوں کی طرف منسوب ہو سکتا ہے جو بجائے خود ثابت و برقرار ہو، مثلاً طبیعت کی طرف جیسا کہ ان لوگوں کا خیال ہے کہ ہر حرکت میں دو سلسلے ہوتے ہیں؛ ایک سلسلہ تو خود حرکت ہی کا ہوتا ہے اور دوسرا مرتب سلسلہ ان حالات کا ہوتا ہے؛ جو پیہم طبیعت پر وارد اور طاری ہوتے رہتے ہیں، مثلاً حرکت کی جو غایت اور منزل مقصود ہوتی ہے، اس کے قرب و بعد سے جو مراتب پیدا ہوتے ہیں، حکما یہ کہتے ہیں کہ اس مقام میں جو چیز ثابت اور برقرار رہتی ہے: یعنے مثلاً طبیعت تو اس وقت یہ ہوتا ہے، کہ ان دونوں سلسلوں میں سے ایک سلسلے کا کچھ حصہ دوسرے سلسلے کے کسی حصے کی اور دوسرے سلسلے کا کچھ حصہ پہلے سلسلے کے کچھ حصے کی علت بنتا چلا جاتا ہے اور یہ بات اس طور پر انجام پاتی ہے، جس سے وہ دور جو محال ہے لازم نہیں آتا، جیسا کہ حادث کا جو تعلق اور ربط قدیم سے ہوتا ہے، یعنے ربط حادث بالقدیم کے مسئلے کو یہ لوگ اسی تقریر سے سلجھاتے ہیں میں کہتا ہوں کہ متغیر کو کسی ثابت و برقرار چیز کی طرف منسوب کرنے کے لیے، اور حادث و نو پیدا چیز کو قدیم کے ساتھ ربط دینے کے لیے یہ طریقہ بالکل ناکافی ہے؛ اس لیے کہ اس وقت گفتگو حرکت کی اس علت اور سبب کے متعلق ہو رہی ہے، جو حرکت کے وجود کو ضروری بنا دیتا ہے، یعنے حرکت کے ان اسباب و علل میں گفتگو

نہیں ہے، جن کی حیثیت معدات کی ہوتی ہے، اور جو صرف حرکت کی استعداد وصلاحیت پیدا کرنے کا کام انجام دیتے ہیں، ظاہر ہے کہ ہر معلول کے لیے بالآخر اس علت کی ضرورت ناگزیر ہے، جو صرف اس کی صلاحیت ہی نہیں بلکہ خود اس کے وجود کی مقتضی ہو، اور یہ جو دو سلسلے فرض کیے گئے ہیں، یہ تو اپنی عمومیت کے دائرے میں ان امور کو بھی شریک کیے ہوئے ہیں، جن سے حرکت کے اجزا کی پیدائش میں مدد ملتی ہے، اور ایک گونہ ان میں خصوصیت پیدا ہوتی ہے، یعنے وہی حرکت جو اس مادے کو عارض ہوتی ہے، جس میں اس کے قبول کرنے کی صلاحیت ہوتی ہے، اور ہم اس وقت جو کچھ بھی بات کر رہے ہیں، وہ اصل حرکت کی اس علت کے متعلق کر رہے ہیں، جو اس کے وجود کو ضروری بنا دیتی ہے، یعنے جو اس کی علت موجبہ ہوتی ہے، اس لیے کہ بہر حال حرکت ایک معلول ہے، اور ہر معلول کسی ایسی علت کو چاہتا ہے، جو اس کے وجود کو ضروری بنائے اور اس سے جدا نہ ہو، اور زمانے کے اعتبار سے اس سے پیچھے نہ رہنے پائے اب اگر ان دونوں سلسلوں کے متعلق یہ مانا جائے کہ ان میں ہر ایک دوسری کی علت ہے، تو لازم آئے گا کہ شئے کو خود اپنی ذات پر تقدم حاصل ہو، اور اس پیچیدگی سے خلاصی کی کوئی راہ اس کے سوا نہیں ہے کہ طبیعت ہی کو ایک سیال جوہر مان لیا جائے، اور یوں سمجھا جائے کہ ایسا مادہ جس کی ادا ہی یہ ہے کہ اس میں قوت وصلاحیت، اور زوال کی شان پائی جاتی ہے، یعنے بعض صورتوں کے قبول کرنے کی اور بعضوں کے چھوڑنے اور زائل ہونے کی خصوصیت اس میں ہوتی ہے، ایک طرف مادے کی تو یہ شان ہے، اور دوسری طرف جو تمام افعال وحوادث کا فاعل اور خالق ہے، اس کی شان صرف فیاضی مطلق جود وکرم ہے، انھی دونوں باتوں سے طبیعت کی وہ حقیقت تیار ہوئی جس میں مسلسل تغیر اور تجدد کا عمل جاری رہتا ہے، ہوتا یہ ہے کہ فاعل اور خالق سے تو ایک چیز عدم سے دائرۂ وجود کی طرف ابھرتی ہے، اور قابل (یعنے مادے) سے نہ اٹل ہو ہو کر مٹتی چلی جاتی ہے، اسی موقع پہ فاعل مسلسل مادے پر اس کے بدل کو فائض کرکے مافات کی تلافی کرتا رہتا ہے،

نیز اپنے وجدان کی طرف متوجہ ہو کر جو آدمی ان دونوں سلسلوں پر غور کرے گا، اور ان دونوں کو ان کے تمام اجزا کے ساتھ اکٹھے اپنے سامنے رکھے گا تو ظاہر ہے کہ ایسی صورت میں ان دونوں کے وجود کو طبیعت کے وجود کے بعد پائے گا، اور اس سے اس پر یہ بات واضح ہو جائے گی کہ کسی ثابت اور برقرار رہنے والی شے کے ساتھ ان کے تعلق کا جو سوال تھا وہ نئے سرے سے پھر واپس ہو جاتا ہے؛ یعنے سوال ہوتا ہے کہ جب اصل کو تو برقرار اور ثابت فرض کیا گیا ہے؛ تو پھر یہ دونوں سلسلے کس طرح پیدا ہوئے کھلی ہوئی بات ہے کہ اعراض کا وجود ہمیشہ تابع ہونے کی حیثیت میں رہتا ہے، اور یہ اسی قسم کی بات ہے جو وہاں پیش آتی ہے، جب علل و اسباب کے سلسلے میں لاتناہی ہونے کو اس دلیل سے باطل کرتے ہیں جس کا نام "وسط اور طرفین" والی دلیل یعنے "بیچ اور دونوں کناروں" پر اس دلیل کی بنیاد قائم ہے، اس موقع پر یہ تقریر کی جاتی ہے کہ سلسلے کی تمام کڑیوں کو بجز آخری کڑی کے جب اس طرح فرض کیا جائے کہ ان میں ہر کڑی کی حیثیت درمیانی اور وسطانی کڑی ہونے کی ہو؛ اور اسی کے ساتھ یہ بھی مانا جائے کہ اس سلسلے میں کوئی ابتدائی کڑی اور پہلا حلقہ نہیں ہے؛ تو اس وقت بھی یہی سوال ہوتا ہے کہ آخر یہ سلسلہ پھر پیدا کیسے ہوا، اسی طرح ہم یہاں بھی کہتے ہیں کہ حرکت کے سلسلے میں بھی اگر کوئی ایسی چیز نہیں ہے؛ جس کی ذاتی شان ہی تجدد و تغیر، انقضا و گزشتنی اور می گذرد ہو، تو ان تجدد پذیر امور کے پیدا ہونے کی آخر کیا صورت ہو گی، خواہ ان کا ایک ہی سلسلہ ہو، یا ان کے چند سلسلے ہوں؛ اور ان دونوں سلسلوں کے تجدد کے حصول کی آخر کیا شکل ہو گی، ماسوا اس کے قرب و بعد کے مختلف مراتب کا جو ایک دوسرا سلسلہ یہ لوگ فرض کرتے ہیں، واقعہ یہ ہے، کہ حرکت سے علٰحدہ وہ کوئی چیز نہیں ہے، اس لیے کہ اپنی ساخت و جعل اور اپنے وجود میں قرب و بعد کے تغیرات سچ پوچھو تو حرکت کے سوا اور کیا ہیں؛ بہر حال ان تمام باتوں کا ماحصل یہ نکلا کہ ان تمام تغیر پذیر امور، اور تجددی حالات کے لیے اس کے سوا کوئی چارہ نہیں ہے کہ انھیں کسی ایسی چیز کی طرف مستند اور منسوب کیا جائے جس کی حقیقت

اور ذات میں تبدل و تغیر، انقلاب و تجدد ہو، اور وہ اپنی ذات و حقیقت کے رد سے سیال ہو، طبیعت کے سوا یہ اور کون ہو سکتا ہے؛ اس لیے کہ عقلی جواہر تو ظاہر ہے، کہ تغیر و تجدد کی سطح سے بہت اونچے ہیں، ان آلائشوں سے ان کو کیا سروکار، اور اپنی عقلی حقیقت کے لحاظ سے یہی حال نفس کی اصل ذات کا ہے؛ باقی جسم کے تعلق سے تو جیسا کہ عنقریب معلوم ہوگا کہ اس حیثیت سے تو نفس بجنسہٖ طبیعت ہے، رہے اعراض تو وہ اپنے وجود میں صوری جواہر کے تابع ہیں، اور خود بیچاری حرکت، تو معلوم ہو چکا کہ اس کی ہویت کی حقیقت لے دے کر صرف تغیر اور تجدد ہی ہے، اور یہاں سوال خود تجدد و تغیر سے نہیں بلکہ اس امر سے ہے، جس سے تجدد و تغیر کا ظہور ہو رہا ہے، یعنے تجدد میں گفتگو نہیں ہے، بلکہ متجدد میں ہے؛

فصل

تغیر پذیر چیزوں کا تعلق و ربط برقرار اور ثابت رہنے والے امور کے ساتھ کس طرح قائم ہوتا ہے، اس فصل میں اسی پر بحث کی جائے گی، بات یہ ہے کہ عام طور سے یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ ہر تجدد پذیر کے لیے جب یہ ضروری قرار دیا جاتا ہے، کہ ہمیشہ کسی ایسی تغیر پذیر اور متجددی چیز کے بعد اس کو ہونا چاہیے، جو اس کے تغیر اور انقلاب کی علت ہو، اور یہی بات خود اس علت کے علت میں بھی ہونی چاہیے، جس کا نتیجہ بالآخر یہی ہوگا کہ یا تسلسل کا قصہ پیش آئے، یا دور کی مصیبت سے سابقہ پڑے، یا پھر مبدء اول یعنے حق تعالیٰ کی ذات پاک میں تغیر اور تجدد کو ماننا پڑے گا، بلند ہے اس کی ذات اس قسم کی آلودگیوں سے اور بہت زیادہ بلند۔

لیکن میں کہتا ہوں کہ تجدد اور تغیر کی صفت اگر کسی چیز میں پائی جائے گی، تو دیکھنا یہ چاہیے کہ اس چیز کی وہ ذاتی صفت ہے، یا کسی غیر کے ذریعے سے عارض ہوتی ہے، دوسری صورت یعنے اگر ذاتی صفت نہیں ہے، تو اس وقت بلا شبہہ ضرورت ہوگی کہ کسی ایسی چیز کو مانا جائے جو اس تجدد کا منشا و سبب ہو، لیکن اگر اس کی حیثیت ذاتی صفت کی ہے، تو اس وقت

اس کی کوئی ضرورت نہیں کہ اس کی تجدد پذیری کے لیے کسی بنانے والے اور جاعل کو مانا جائے، بلکہ جو خود اس شے کا بنانے والا اور جاعل ہوگا، وہی اس صفت کے بننے کے لیے کافی ہوگا، مطلب یہ ہے کہ بنانے والے کو اس کی ضرورت نہ ہوگی کہ پہلے تو اس شے کو بنائے، اور پھر اس کے بعد مستقل طریقے سے تجدد کی صفت کے بنانے کے لیے اس کو الگ کام کرنا پڑے، یعنے اس کے لیے صرف جعل بسیط کافی ہے، اس جعل مرکب کی یہاں حاجت نہیں، جس میں مجعول اور مجعول الیہ کے درمیان میں جاعل کو دخل اندازی کرنی پڑتی ہے، اور اس میں کوئی شبہہ نہیں ہے کہ یہاں ایک ایسی چیز ضرور پائی جاتی ہے، جس کی خود اپنی حقیقت ہی تغیر وتبدل تجدد وسیلان کو چاہتی ہے: ہمارے خیال کے روسے ایسی چیز طبیعت ہے، اور قوم کے خیال میں یہ حرکت اور زمانہ ہے، اب ظاہر ہے کہ کوئی سی بھی چیز ہو، اس میں کچھ نہ کچھ حصہ ثبات وقرار کا اور کچھ نہ کچھ حصہ فعلیت کا بھی ہوتا ہے اور فاعل وخالق سے جو بات فائض ہوتی ہے، وہ اشیاء کے ثبات اور فعلیت ہی کا پہلو ہوتا ہے؛

اب اگر کوئی ایسی حقیقت ہو، جس کا ثبات وقرار ہی تجدد وتغیر ہو، اور جس کی فعلیت صرف اس کی قوت اور صلاحیت ہی کی فعلیت ہو، تو ظاہر ہے کہ ایسی صورت میں اوّل (حق تعالیٰ) سے جو چیز اس پر فائض ہوگی، وہ اسی نوعیت کا ثبات اور اسی طرز کی فعلیت ہوگی، جیسا کہ وحدت کی صفت کا حال ہے جو وجود کے دوش بدوش رہتی ہے؛ اور اس کی نوعیت بجنسہ وجود کی نوعیت کی تابع ہوتی ہے؛ اب اگر کسی شے کی وحدت بجنسہ کثرت ہو خواہ یہ کثرت فعلیت کے رنگ میں ہو، یا قوت واستعداد کے لباس میں بہر حال واحد حق سے ان دونوں پہلوؤں میں سے کسی پہلو کی شکل میں کثرت کے طرز کی وحدت فائض ہوتی ہے؛ اور ایسی چیز جس کا ثبات وقرار بجنسہ تغیر وتجدد ہو؛ وہ طبیعت ہی ہے؛ اسی طرح سے وہ شے جس کی فعلیت بجنسہ قوت اور صلاحیت ہے؛ وہ ہیولیٰ ہے؛ اور جس کی وحدت بجنسہ بالفعل کثرت کے رنگ میں ہو؛ وہ عدد ہے، اور جس کی وحدت بالفعل کثرت نہیں بلکہ بالقوت کثرت کی

شکل میں ہوتی ہے، وہ جسم اور وہ چیز ہے، جو جسم کے اندر پائی جاتی ہے یعنی صورت جسمیہ، پس اب واقعے کی شکل یہ ہوگی کہ طبیعت اپنی اس حیثیت کے رو سے کہ اس میں ثبات و قرار بھی ہے، اس مبدء سے متعلق ہوگی جو ثابت رہتا ہے، اور اس نقطۂ نظر سے کہ طبیعت تجدد پذیر اور سیال بھی ہے، ان تمام چیزوں کا اس سے رشتہ قائم ہوگا، جن کی فطرت اور حقیقت میں تجدد و تغیر ہے؛ یعنی تمام تجدد امور، اور نئے پیدا ہونے والے حوادث کا تغیر و تبدل کا تعلق طبیعت سے ہوگا، جب اس کو اس حیثیت سے تصور کیا جائے، جیسے ہیولیٰ اس اعتبار سے کہ آخر اس میں بھی کسی نہ کسی طرز کی فعلیت پائی جاتی ہے؛ وہ مبدع فعال (حق تعالیٰ) سے بایں طور صادر ہوتا ہے، کہ صورت کو پیدا کر کے ہیولیٰ کو اس کے ساتھ جوڑ دیا جاتا ہے؛ اور ہیولیٰ کا یہ پہلو کہ وہ در اصل ایک قوت و استعداد، امکان اور گنجائش کا نام ہے، اس بنیاد پر حدوث گزشتنی، انقضاء زوال و فنا بربادی وغیرہ کی اس کے ذریعے سے تصحیح ہوتی ہے یعنی ان امور کا منشاء ہیولیٰ ہی کی ذات ہے؛ الغرض یہ دونوں جوہری ہستیاں یعنی طبیعت اور ہیولیٰ اپنے خاص ذاتی خصوصیات یعنی زوال پذیری اور تجدد انگیزی، کی بدولت اس بود و نابود، پیدائش و فنا، زوال و حدوث کے ذریعہ و واسطہ بنے ہوئے ہیں؛ جو جسمانی امور میں پیش آتے ہیں؛ اور یوں حادث و قدیم یا خدا اور عالم کے باہمی تعلق و ربط کی تصحیح ہو جاتی ہے، اور پیچیدگی کی وہ گرہ کھل جاتی ہے، جس نے بڑے بڑے اہل علم وفضل کو اپنے حل کرنے میں تھکا دیا ہے؛

فصل

اس فصل میں یہ بتایا جائے گا کہ حرکت کا مختلف مقولوں (قاطی غوریاس) سے کیا تعلق ہے، مطلب یہ ہے، کہ ہم جب یہ کہتے ہیں کہ "فلاں مقولے میں یہ حرکت واقع ہوئی" تو اس فقرے میں چار احتمالات پیدا ہوتے ہیں؛ پہلا احتمال یہ ہے کہ مقولہ اس حرکت کا واقعی موصوف اور حقیقی موضوع ہے؛ دوسرا احتمال یہ ہے، کہ حرکت کا موصوف تو جوہر ہی ہے، لیکن یہ اتصاف اس مقولے کے ذریعے سے ظہور پذیر

ہوا ہے؛ تیسرا احتمال یہ ہے کہ مقولہ حرکت کی جنس ہے؛ چوتھا احتمال یہ ہے کہ جوہر اس مقولے کی کسی قسم اور نوع کو چھوڑ کر یا اس مقولے کی کسی صنف کو چھوڑ کر اسی مقولے کی کسی دوسری نوع یا کسی دوسری صنف کی طرف تدریجی طور پر آہستہ آہستہ منتقل ہو رہا ہے؛ واقعہ یہ ہے کہ اگرچہ احتمالات تو سب ہی پیدا ہوتے ہیں؛ لیکن صحیح مطلب اس فقرے کا یہی چوتھا احتمال ہے، باقی اور احتمالات درست نہیں ہیں، ہم ہر احتمال کے متعلق الگ الگ بحث کرتے ہیں؛ پہلا احتمال اس لیے درست نہیں ہے، کہ مثلاً کالا ہوتا چلا جانا، (یعنے تسوّد) جو حرکت کی ایک قسم ہے؛ ظاہر ہے کہ اس میں یہ نہیں ہوتا کہ خود سیاہی تیز ہوتی چلی جاتی ہے، کیونکہ سوال یہ ہے کہ ایسی صورت میں اگر سیاہی کی ذات بجنسہ باقی رہتی ہے، اور اس میں کوئی نئی صفت نہیں پیدا ہوتی ہے، تو اس کے معنے یہ ہوئے کہ، سیاہی تیز ہی نہیں ہوئی بلکہ جوں کی توں جس حال میں تھی اسی حال پر اب بھی باقی ہے اور اگر اس میں کسی زائد صفت کا اضافہ ہوا ہے؛ اور خود سیاہی کی ذات اپنی جگہ پر باقی ہے اور اسی طرح باقی ہے، جیسی پہلے تھی، تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ سیاہی کی ذات میں نہیں بلکہ صفات میں تبدیلی ہوئی اور ظاہر ہے کہ صفات یقیناً ذات نہیں ہیں، حالانکہ فرض یہ کیا گیا تھا کہ یہاں تبدیلی سیاہی کی ذات میں ہوئی ہے؛ ھف (یعنے یہ خلاف مفروض ہے) اور تیز ہوتے ہوئے خود سیاہی کی ذات اگر باقی نہیں رہتی تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ سیاہی تیز نہیں ہوئی بلکہ وہ معدوم ہو گئی، اور کوئی نئی سیاہی نئے سرے سے پیدا ہو گئی، اور ایسی صورت میں پھر (تسوّد) یعنے سیاہ ہوتا چلا جانا، حرکت ہی باقی نہ رہا حالانکہ یہ صحیح نہیں ہے؛

پس معلوم ہوا کہ اس حرکت کا موضوع اور موصوف خود سیاہی نہیں ہے، بلکہ وہ ہے جو اس سیاہی کا محل ہے، اور اس کے اشتداد یا تیز ہونے کے یہ معنے ہیں کہ سیاہی کا جو محل ہے، وہ اس اشتداد کے ذریعے سے سیاہی کے ایک نوع یا ایک صنف کو چھوڑ کر دوسری نوع یا دوسری صنف کی طرف

منتقل ہو رہا ہے، جس کا حاصل یہ ہوا کہ سیاہی کے اس محل کے لیے ہر لمحہ اور ہر آن اسی سیاہی کی کوئی دوسری نوع یا دوسری صنف ثابت ہو رہی ہے (یہ تو مقولۂ کیف کی ایک مثال تھی) مقدار اور کم کے مقولے میں جو حرکت واقع ہوتی ہے اس کا بھی یہی حال ہے، یعنے جب کسی چیز کی مقدار بڑھنا شروع ہوتی ہے، تو اس وقت بھی یہی سوال پیدا ہوتا ہے کہ حرکت کی پوری مدت میں آیا ایک ہی مقدار باقی رہتی ہے؛ یا ایسا نہیں ہوتا ہے؛ اگر وہی باقی رہتی ہے، تو اب اس شے میں جو بڑھوتری ہو رہی ہے، اس کی کیا صورت ہے، آیا یہ ہو رہا ہے کہ خارج سے کسی چیز کا اس میں اضافہ ہو رہا ہے؛ یا جو چیز اس میں بڑھتی ہے؛ وہ اس میں اس طرح کھپ جاتی ہے؛ کہ اس شے کی جو سائز تھی اس میں کوئی تبدیلی نہیں ہوتی، یعنے تداخل کا عمل ہو رہا ہے، ثانی الذکر شق تو بالکل مہمل ہے، اس لیے کہ تداخل کے متعلق ثابت ہو چکا ہے کہ وہ محال ہے؛ ماسوا اس کے اس کا مطلب تو پھر یہ ہوگا کہ موجودہ مقدار میں کچھ اضافہ ہی نہیں ہوا، اور ہماری گفتگو کا تعلق اسی حال سے ہے جس میں اضافہ ہو؛ رہی پہلی شق سو وہ بھی غلط ہے؛ اس لیے کہ اگر باہر سے اس میں اضافہ ہوتا چلا جاتا ہے تو گویا اس کی مثال ایسی ہوئی کہ کسی خط اور لکیر کے ساتھ ہم کسی دوسرے خط اور لکیر کو جب بڑھائیں تو نہ ان لکیروں اور خطوں میں کوئی طول پیدا ہوا، اور نہ ان کا مجموعہ اپنی پہلی حالت سے آگے بڑھا، اور اگر صورت حال یہ نہیں ہے بلکہ زیادتی کے وقت پہلی مقدار باقی نہیں رہتی ہے؛ تو پھر حرکت موضوع مقدار نہ ٹھیرا، بلکہ اس مقدار کا محل اس کا اصلی موضوع ہے: یعنے صرف ہیولیٰ ہی موضوع ہے؛ یا ہیولیٰ کسی نہ کسی مقدار کے ساتھ اس کا موضوع ہے؛ جیسا کہ ہمارا اپنا خیال ہے؛ الحاصل مقدار میں جب حرکت واقع ہوتی ہے تو یہ ہوتا ہے کہ جسم پر مسلسل ایک سے ایک زیادہ مقدار پیہم طاری ہوتی چلی جاتی ہیں، اور ان مقداروں کی صلاحیت و قوت جسم میں لامحدود مرتبے تک ہوتی ہے؛

یہاں ایک قابل ذکر امر یہ ہے، کہ امام رازی نے جب یہ دیکھا کہ سیاہ ہوتے چلے جاتے ہیں، (یعنے تسوّد) میں حکما کے نزدیک جب یہ ہوتا ہے کہ

اس حرکت کے ذریعے سے سیاہی اپنی نوع کو چھوڑ دیتی ہے؛ اور حرکت سیاہی کو اپنی نوع سے باہر کر دیتی ہے، تو انھوں نے یعنے امام نے یہ سمجھ لیا کہ حرکت سیاہی کو اس کے بعد ایک ایسے حال کی طرف منتقل کر دیتی ہے، جو خود سیاہی نہیں ہے پھر اسی بنیاد پر اپنی بعض تصنیفوں میں یہ خیال ظاہر کیا کہ

"سیاہی کا تیز ہو نا یا ہلکا ہو جانا خود سیاہی کو اس کی نوع سے باہر کر دیتا ہے، اور سیاہی کا جو موضوع ہوتا ہے اس پر ہر آن اور ہر لمحہ ایک جدید بسیط کیفیت طاری ہوتی رہتی ہے؛ (یہ تو حکما کے نظریے کا نتیجہ ہے لیکن) عوام رنگ کی ان تمام قسموں کو جو سیاہی سے ملتی جلتی ہیں؛ انھیں وہ سیاہی خیال کرتے ہیں اور یہی حال سفیدی کا بھی ہے کہ سفیدی کی بھی جو قسمیں اور اس کے مختلف درجے باہم ملتے جلتے ہیں انھیں وہ سفیدی ہی خیال کرتے ہیں؛ لیکن واقعہ یہ ہے کہ مطلق سیاہی اپنی حقیقت کے لحاظ سے صرف ایک ہی ہے، اور وہ رنگ کے ان تمام درجوں کا ایک نہایت ہی مخفی غیر محسوس کنارہ ہے، یہی حال سفیدی کا بھی ہے، اور ان دونوں کناروں (سیاہی و سفیدی) کے درمیان میں رنگ کے جتنے مراتب اور مدارج ہیں، ان کی حیثیت مخلوط رنگوں کی ہے، یعنے سیاہی اور سفیدی وغیرہ سے مرکب ہیں؛ مگر عام دستور رہی ہے کہ ان دونوں کناروں اور اطراف (سیاہی و سفیدی) میں سے جو رنگ جس کے زیادہ قریب اور ملتا جلتا ہوتا ہے؛ اسی کے نام سے وہ موسوم اور اسی طرف منسوب کر دیا جاتا ہے؛ حس کو چونکہ ان کی تمیز نہیں ہوتی اس لیے خیال گزرتا ہے کہ رنگ کے جتنے ملتے جلتے مدارج و حدود ہیں وہ ایک نوع کی چیزیں ہیں"

امام رازی کا بیان ختم ہوا، انھوں نے اپنی اس تحقیق کی خود ہی داد بھی دی ہے، آخر میں لکھتے ہیں:

میں نے جو کچھ بیان کیا ہی واقعہ ہے، اور یہی صحیح بھی ہے

البتہ چاہیے کہ مقداری حرکت پر بھی اس تحقیق کو چسپاں کیا جائے'
میں کہتا ہوں کہ امام کے اس بیان کی بے مغزی ان لوگوں پر مخفی نہیں رہ سکتی' جو اس قسم کے مباحث سے دل چسپی اور ان کے متعلق اچھی واقفیت رکھتے ہیں؛ میری سمجھ میں یہ بات نہیں آئی کہ امام کے نزدیک سیاہی کا کونسا درجہ آخر سیاہی ہے؛ اور کن درجوں کو وہ سیاہی کے ذیل سے خارج فرمانا چاہتے ہیں؛ حالانکہ جب رنگ کی تیزی رک جاتی ہے؛ اور اس کو سکون وقرار حاصل ہو جاتا ہے؛ تو اس وقت ان درجوں میں سے ہر درجہ بالفعل موجود ہوتا ہے' اب اگر سیاہی کے یہ مدارج سیاہی نہیں ہیں تو وہ آخر پھر کیا ہیں ؟

امام نے اس کے بعد حکما کے اس نظریے پر بھی اعتراض کیا ہے؛ جو وہ کہتے ہیں کہ سیاہی کے کسی مقررہ مقدار سے حرکت کر کے کوئی چیز سیاہ سے سیاہ تر ہوتی چلی جاتی ہے تو اس وقت ہر آن میں اس متحرک کے لیے سیاہی کی ایک ایسی مقدار ثابت ہوتی ہے؛ جو پہلے نہ تھی' اور یہ سلسلہ یونہی اس طرح جاری رہتا ہے کہ ایک ہی وقت اور زمانے میں ان مقداروں میں سے دو مقدار ساتھ جمع نہیں ہو سکتیں' ورنہ پھر اس میں حرکت کے واقع ہونے کا دعویٰ کرنا ہی غلط ہوگا'

امام کا اس پر اعتراض یہ ہے کہ' اس بنیاد پر لازم آتا ہے کہ آنوں اور لمحوں میں تسلسل پیدا ہو جائے یعنے ایک آن کے بعد دوسری آن اور دوسری کے بعد تیسری آن کا سلسلہ لگاتار پیہم پیدا ہوتا چلا جائے گا' جس کی اصطلاحی تعبیر "تتالئ آنات" سے کی جاتی ہے' (اور حکما کے نزدیک یہ مختلف وجوہ سے ناجائز ہے)
امام اس کے بعد خود فرماتے ہیں کہ تعلیقات شفا میں اس کا جواب جو مجھے ملا ہے' وہ صرف یہ ہے کہ "مختلف مقدار کی سیاہیوں کی جو مختلف قسمیں اور ان کی مختلف نوعیں جو متحرک نہیں پائی جاتی ہیں ان کا وجود بالفعل نہیں بلکہ بالقوۃ ہوتا ہے" لیکن یہ جواب محل غور ہے؛ اس لیے کہ ان مختلف انواع واقسام کا وجود اگر خارج میں نہ ہوگا تو جسم کی وہ حرکت جو ایک خاص کیفیت (سیاہی) کے اندر واقع ہوئی ہے؛ اس حرکت کا وجود خارج میں نہ ہو؛ گویا اس کا مطلب یہ ہوگا کہ جسم بالفعل متحرک ہی نہیں ہے' بلکہ اس میں متحرک ہونے کا امکان ہے یا

وہ متحرک ہو سکتا ہے، گویا یہ اصل واقعہ ہے اور اگر یہ مانا جائے کہ (سیاہی) کی مختلف مقداروں کا وجود بالفعل ہے، یعنے فعلی وجود کے ساتھ وہ موجود ہیں، اور دلیل سے یہ بات بجائے خود ثابت ہو چکی ہے کہ ان میں جو اختلاف ہے، وہ نوعی قسم کا اختلاف ہے یعنے ہر نوع دوسری نوع سے حقیقت میں مختلف ہے، اور جب ان میں سے ہر نوع کا اس آن کے سوا اور کسی آن میں وجود باقی نہیں رہتا جس میں وہ پائی جاتی ہے، اسی کے ساتھ ان مقداروں کا یہ سلسلہ ایک دوسرے کے پیچھے اس طرح مسلسل پیدا ہوتا چلا جاتا ہے، کہ آن کے درمیان کوئی زمانہ حائل نہیں ہوتا، پس ان تمام باتوں کا وہی نتیجہ ہے جو میں نے پہلے کہا تھا، یعنے "تتالی آنات" کی خرابی پیش آتی ہے، بہر حال جب سیاہی کی ان مقداروں کی یہی شان ہے، تو ان کے متعلق بھلا یہ کون کہہ سکتا ہے، کہ ان کا وجود بالقوۃ ہوتا ہے، واقعہ یہ ہے، کہ اس شبہے کے ازالے کے لیے اس سے زیادہ صاف اور تشفی بخش جواب کی ضرورت ہے، انشاء اللہ تعالیٰ اس مسئلے کی طرف عنقریب میری پھر واپسی ہوگی" امام رازی کا بیان ختم ہو گیا۔

اب میں کہتا ہوں کہ جس وقت حرکت ہوتی ہے اس وقت مثلاً سیاہی کے سلسلے کی جو چیز پائی جاتی ہے، وہ ایک یگانہ تنہا وحدانی شے ہوتی ہے، اور وہی ان مختلف مدارج کے درمیان پائی جاتی ہے، اور ابتدا سے انتہا تک وہ برقرار اور استمراری حالت میں رہتی ہے، اور اس سیاہی کا ایک زمانی فرد ہوتا ہے، جو اپنی ذات کے اعتبار سے تدریجی اتصال کا سرمایہ دار ہے، یعنے تدریجی متصل ہے، اور حرکت کے زمانے پر وہی منطبق بھی ہوتا ہے، لیکن خود حرکت کے ایسے آنی افراد ہوتے ہیں، جن کا وجود ایک ایسی خاص قسم کی صلاحیت و قوت کی نوعیت کا ہوتا ہے، جو فعلیت اور ہستی سے زیادہ قریب ہو، اور تم کو معلوم ہو چکا ہے کہ وجود کو ماہیت پر تقدم حاصل ہے، خلاصہ یہ ہے کہ اس مقام پر مطلق سیاہی کا وجود تو بالفعل ہوتا ہے، لیکن اس کے وجود کی نوعیت ہی اس قسم کی ہوتی ہے کہ عقل ہر آن اس سے ایسی سیاہیوں کی ایک نوع اور قسم کو ذہنی تحلیل کے ذریعہ پیدا کرتی رہتی ہے،

جو اپنے اپنے آنی وجودوں میں باہم ایک دوسرے سے بالکل جدا اور متمائز ہیں، اور اس میں کوئی خرابی نہیں ہے؛ بلکہ سیاہی کا یہ زمانی وجود آنی وجودوں سے زیادہ قوی ہے! کیونکہ وہی متعدد نوعوں کا مصداق ہوتا ہے اور اس کی مثال ایسی ہے، جیسے حیوان کے وجود کو نباتات کے وجود سے زیادہ قوی خیال کیا جاتا ہے؛ اس کی وجہ بھی یہی ہوتی ہے کہ حیوانی وجود یا وجود اپنی وحدت کے ان تمام باتوں کا مصداق ہوتا ہے جو نباتات میں بھی پائی جاتی ہیں، اور ایک دوسرے سے جدا جدا ہو کر مختلف موضوع اور محل میں بھی ان کا تحقق ہوتا ہے، یہی حالت سیاہی کے تیز اور شدید مرتبے کی ہے، کہ اس میں وہ ساری باتیں بالقوۃ پائی جاتی ہیں، جو ہلکی سیاہیوں میں موجود ہوتی ہیں، اور کسی بڑی مقدار کا بھی یہی حال ہے، یہ یاد رکھنا چاہیے کہ بالفعل اور بالقوۃ جو الفاظ یہاں استعمال کئے جا رہے ہیں ان کا مآل دراصل تفصیل و اجمال کی صورت میں نکلتا ہے، گویا تفصیل سے بالفعل اور اجمال سے بالقوت مراد ہے،

باقی جس حل پر اس مقام پر بھروسا کیا گیا ہے، کہ سیاہی کے تیز سے تیز تر ہوتے ہوئے چلے جانے کی صورت میں، دراصل سیاہی کا جو موضوع ہوتا ہے، اس میں غیر تدریجی اور دفعی تبدیلیاں اس طرح ہوتی چلی جاتی ہیں، کہ ہر تبدیلی کو اتنا مختصر وقت ملتا ہے، جس کی وجہ سے حس کو اس کے باقی رہنے کا شعور نہیں ہوتا، اور اس لیے یہ خیال گزرتا ہے کہ سیاہی کے لیے ہر آن میں ایک نیا فرد ثابت ہوتا ہے، اور یہی بات کم اور مقدار والی حرکت کی توجیہ میں بھی پیش کی جاتی ہے، بہر حال اس بنیاد پر اس سے چارہ نہیں ہے کہ ان دونوں مقولوں (کیف و کم) کے متعلق یہ مانا جائے کہ درحقیقت ان میں حرکت واقع نہیں ہوتی ہے؛

میں کہتا ہوں کہ اس تقریر سے مذکورۂ بالا پیچیدگیوں کے حل میں کوئی مدد نہیں ملتی، کیونکہ بجنسہٖ یہی اعتراض ان حرکتوں پر بھی وارد ہوتا ہے، جو مقولۂ اَین (مکان) اور مقولۂ وضع میں واقع ہوتی ہیں، البتہ اگر ان حرکتوں کے متعلق اس مشہور لغو نظریے کا دعویٰ

کر لیا جائے جو عام طور سے طفرہ[1] کے نام سے موسوم ہے، حالانکہ مشاہدے سے اس کی تکذیب و تردید ہو رہی ہے، پس آخری ٹھکانہ وہی ہے جس کا میں نے ذکر کیا؛

اس طویل گفتگو سے اب یہ بات پایۂ ثبوت کو پہنچی، کہ ابتدائی فصل میں جو چار احتمالات قائم کیے گئے تھے ان میں سے پہلا احتمال تو غلط ثابت ہوا، اب رہا دوسرا احتمال تو جو تقریر اس احتمال کی تغلیط کے لیے کی گئی ہے، اسی سے اس کا غلط ہونا بھی معلوم ہو سکتا ہے، اس لیے کہ اس احتمال کا مطلب یہی تھا کہ حرکت کا موضوع اگرچہ جوہر ہی ہے، لیکن اس میں واسطے کی حیثیت مقولے کو حاصل ہے، اب خود غور کرنا چاہیے، کہ جب کوئی چیز (مثلاً مقولہ) خود براہِ راست کسی صفت اور عارض کا موضوع نہیں بن سکتی، تو پھر وہی چیز اس کے عروض کا واسطہ بھی نہیں بن سکتی؛ البتہ ایک صورت ہو سکتی ہے، کہ واسطے کا معنیٰ ہی بدل دیا جائے اور یوں کہا جائے کہ مقولے کی مطلق طبیعت کسی نہ کسی قسم کی وحدت کی بنیاد پر موضوع اور حرکت کے درمیان واسطے کا کام دیتی ہے، جیسا کہ مقداری حرکت میں کہا گیا تھا، باقی تیسرا احتمال یعنے یہ شق کہ مقولہ حرکت کی جنس قرار دی جائے؛ تو بعض لوگوں نے یہی مسلک اختیار کیا ہے، ان لوگوں کا بیان ہے کہ مثلاً اَین (مکانی مقولہ) کی دو قسمیں ہیں ایک قسم تو اس کی وہ ہے جو برقرار رہتی ہے، اور وہ قار (یعنے اس کا ہر جزو دوسرے جز کے ساتھ جمع ہو کر پایا جاتا ہے) ہوتی ہے، اور دوسری قسم غیر قار ہے اور اسی کو مکانی حرکت کہتے ہیں، اسی طرح کیف کی بھی دو قسم ہے ایک قار ہے، اور ایک سیّال اور غیر قار ہے، یعنے وہی جسے استحالہ کہتے ہیں یوں ہی کم (مقدار) کی بھی دو قسمیں ہیں قار اور سیال، نشو و نما اور فرتوتیت و پیرانہ سالی والا

[1] نظام معتزلی کی طرف یہ خیال منسوب ہے کہا جاتا ہے کہ وہ اس کا قائل تھا کہ کسی مسافت میں جب کوئی چیز حرکت کرتی ہے، تو مسافت کے بعض درمیانی حصوں کو کود کر چھوڑتی چلی جاتی ہے، طفرہ کے معنے کودنے کے ہیں اور اس مسئلے کا تعلق جزلایتجزیٰ سے ہے؛

انحطاط سیال قسم ہی کے افراد ہیں، الغرض ہر سلسلے میں جو قسم سیال اور غیر قار ہے، اسی کو حرکت کہتے ہیں، لیکن یہ خیال صحیح نہیں ہے، بلکہ واقعہ وہی ہے، کہ چیز کے تغیر و تبدل، تجدد و انقلاب ہی کا نام حرکت ہے نہ کہ اس چیز کو حرکت کہتے ہیں جو تغیر اور تجدد کی صفت سے موصوف ہو، جیسے سکون شے کے قرار اور ثبات کی تعبیر ہے، ورنہ جو چیز برقرار اور ثابت رہتی ہے، اسے کوئی بھی سکون نہیں کہہ سکتا؛

لیکن ایک سوال ابھی باقی رہتا ہے، اور وہ یہ ہے، کہ کسی تجدد پذیر سیال فرد کے لیے حرکت کے ثبوت کی کیفیت ایسی نہیں ہوتی، جو حالت اس عرض کی ہوتی ہے، جو اپنے موضوع اور محل کو عارض ہوتا ہے، یعنے عرض کے محل کی یہ خصوصیت ہے، کہ اس کا تقوم خود اپنی ذات سے ہوتا ہے، عرض جس کا حلول اس محل میں ہوتا ہے، اس سے موضوع کی ذات مستغنی اور بے نیاز ہوتی ہے؛ بخلاف حرکت کے کہ اس کا تعلق اس سیال فرد سے اس نوعیت کا نہیں ہے، بلکہ اس کی حیثیت تحلیلی عوارض کی ہوتی ہے، یعنے معروض اور موضوع کی جب ذہنی تحلیل کی جائے، تب اس میں اس صفت کے وجود کا پتا چلتا ہے؛ اور بجائے خود یہ مسئلہ مسلمہ ہے، کہ تحلیلی عوارض کو اپنے معروضات کے ساتھ وہی نسبت ہوتی ہے، جو فصل کی جنس کے ساتھ ہوتی ہے (کہ واقع میں فصل اور جنس کا وجود باہم متحد ہوتا ہے، پھر ذہنی اور عقلی تحلیل کے بعد عام مفہوم کو خاص مفہوم سے جدا کیا جاتا ہے اور یوں ایک عارض اور دوسرا معروض قرار پاتا ہے) اور یہی گفتگو سکون میں، اور اس کا جو معروض ہوتا ہے، اس میں جاری ہوتی ہے، یعنے قار فرد کا اس سے بھی یہی تعلق ہے؛ جب واقعہ کی شکل یہ ہے تو ایسی صورت میں یہ قول درست ہے کہ کیفیت کا ایک فرد قار اور ثابت ہوتا ہے اور دوسرا سیال تجدد پذیر اسی طرح یہ بات بھی بعید از عقل نہیں ہے کہ کیف کا جو سیال فرد ہے اس کو حرکت بایں معنے قرار دیا جائے کہ وہ چیز جس سے حرکت پیدا ہوتی ہے، وہ اور حرکت دونوں وجود کے اعتبار سے الگ الگ نہیں بلکہ ایک ہی ہیں؛

ایک ذیلی بحث تھی تفصیلات کا اپنے مقام پر مطالعہ کرنا چاہیے) اب اس فصل کو میں ان جملوں پر ختم کرتا ہوں کہ جب مذکورۂ بالا چار احتمالوں میں سے تین احتمال غلط ثابت ہوئے، تو چوتھا احتمال ہی صحیح باقی رہتا ہے، یعنے کسی مقولے میں حرکت کے وقوع پذیر ہونے کے یہ معنے ہیں کہ حرکت کا موضوع اور موصوف ایک نوع سے یا ایک صنف سے دفعۃً اور اچانک نہیں بلکہ آہستہ آہستہ تدریجی طور پر دوسری نوع یا صنف کی طرف منتقل ہوتا ہے۔

فصل

مقولات کی کن کن قسموں میں حرکت واقع ہوتی ہے، اور کن میں نہیں ہوتی ہے، اس فصل میں اسی بات کی تحقیق کی جائے گی، تو اب یہ معلوم ہونا چاہیے، کہ حرکت کا وجود چونکہ نہایت ہی ضعیف اور حد درجہ کھیچھا ہے، اس لیے اس کو اپنے پائے جانے میں چھ چیزوں کی ضرورت ہوتی ہے، یعنے ایک وہ جس سے اس حرکت کی پیدائش ہو، یعنے فاعل دوسرا وہ جو اس حرکت کو قبول کرے یعنے قابل تیسری چیز مافیہ الحرکت یعنے جس مقولے میں حرکت واقع ہوتی ہے، ان تین امور کے سوا حرکت کے لیے ایک تو وہ نقطہ ہونا چاہیے جہاں سے اس کی ابتدا ہو، اصطلاحاً جس کا نام مامنہ الحرکت ہے، یعنے وہ چیز جس سے حرکت کی ابتدا ہوتی، دوسرا نقطہ وہ ہوگا جس پر وہ ختم ہوتی ہے، جسے اصطلاحاً ما الیہ الحرکت کہتے ہیں یعنے وہ چیز جس کی طرف متحرک کا رخ ہوتا ہے اور وہی اس کی منزل مقصود ہوتی ہے، آخری چیز جو جس کا ہونا ہر حرکت میں ضروری ہے، وہ زمانہ اور وقت ہے جس میں حرکت واقع ہو، الحاصل فاعل[۱] قابل[۲]، مافی[۳] الحرکت مامنہ الحرکت[۴] ما الیہ الحرکت[۵] زمانہ یہ ہیں وہ چھ امور جن کا وجود ہر حرکت کے لیے ضروری ہے ان امور میں سے قابل کی ضرورت کے وجوہ پہلے بیان کیے جا چکے ہیں، اسی طرح فاعل کے متعلق تم کو دو[۲] طریقے بتائے گئے تھے، اس لیے کہ فاعل اور قابل سے حرکت کا جو تعلق ہوتا ہے، اس کے متعلق تم یہ جان چکے ہو، کہ اس کی دو[۲] صورتیں ہیں، ایک صورت تو وہ ہے جس میں فاعل اور قابل میں حقیقت کا اختلاف ہوتا ہے بتایا گیا تھا کہ یہ اسی قسم کا اختلاف ہے، جیسا کہ ان یفعل (اثر ڈالنے

والے مقولے اور ان ینفعل (اثر قبول کرنے والے) مقولے میں حقیقت کا اختلاف ہے؛ اور دوسری صورت وہ تھی جس میں اس اختلاف کی ضرورت نہیں ہوتی، یعنی جو تعلق ذات اور ذات کے لوازم میں ہوتا ہے، جیسے آتشی صورت (یا ناری صورت نوعیہ) کے ساتھ حرارت اور گرمی کا، یا چار کے عدد کے ساتھ جفت ہونے کی صفت کا تعلق ہے؛

رہا ما منہ اور ما الیہ (یعنے مبدء اور منتہی) کے ساتھ حرکت کا جو تعلق ہے، یہ بات تو حرکت کی تعریف ہی سے سمجھ میں آجاتی ہے، اس لیے کہ بغیر کسی انقطاع کے مسلسل مسافت کے ان حدود کی تکمیل جو بالقوۃ پائے جاتے ہیں؛ یہی تو حرکت کی تعریف کا خلاصہ ہے، پھر بسا اوقات ان دونوں (مبدء و منتہی) میں تضاد کی نسبت ہوتی ہے؛ یعنے ہر ایک دوسری کی ضد ہوتی ہے؛ اور کبھی ایسا بھی ہوتا ہے، کہ دونوں میں کسی خاص جہت ہی سے تقابل کی نسبت ہوتی ہے، اس لیے دونوں ایک ساتھ جمع نہیں ہوسکتے، ایک صورت یہ بھی ہے، کہ متحرک کی یافت اور حصول ان دونوں میں یعنے مبدء و منتہی میں ایک زمانہ اور مدت تک ہوتا ہے؛ ایسی صورت میں ان دونوں کناروں میں متحرک سکون کی حالت میں آجاتا ہے، جیسا کہ حرکات قطعیہ میں ہوتا ہے؛ اور کبھی ایسا نہیں بھی ہوتا ہے، مثلاً فلک کی حرکات کا جو حال ہے؛ بعض حکماء نے اس موقع پر یہ بھی دعویٰ کیا ہے، کہ کبھی، حرکت کا مبدء بجنسہٖ اس کا منتہی ہوتا ہے؛ اور وہ فلک کو مثال میں پیش کرتے ہیں، کہ فلک ہی اس حیثیت سے کہ اسی سے حرکت کا آغاز ہوتا ہے، وہ مبدء ہے اور اس حیثیت سے کہ اس حرکت کا رخ بھی فلک ہی کی طرف ہے؛ وہی منتہی بھی ہے، مگر یہ دعویٰ صحیح نہیں ہے، اس لیے کہ یومی حرکت (یعنے ایک دن کی حرکت) میں فلک کی جو یومی وضع طلوع کے وقت حاصل ہوتی ہے، دوسرے دن کی اسی طلوع کے وقت والی یومی وضع سے ہویت اور شخصیت میں وہ یقیناً مختلف ہوتی ہے، یعنے دو دن میں طلوع کے وقت فلک کو جو وضع حاصل ہوتی ہے، اگرچہ بہ ظاہر دونوں میں مماثلت ہے، اس لیے کہ جو وضعی نسبتیں اس وقت فلک کو کل حاصل تھیں وہی آج بھی

پھر یہ اس حالت کو چھوڑنا نہیں ہوگا، بلکہ یہ تو اسی حال میں سرگرمی اور اسی میں ڈوبتا ہوگا، خلاصہ یہ ہے کہ کسی مقولے میں حرکت کے واقع ہونے کے یہی معنے ہیں کہ ہر لمحہ اور ہر آن میں متحرک کے لیے اس مقولے کا کوئی نہ کوئی فرد ثابت ہوتا چلا جائے، اس لیے ناگزیر ہوا کہ جس مقولے میں حرکت واقع ہو، اس کے لیے ایسے آنی افراد ہوں، جن کا وجود بالفعل نہیں تو بالقوۃ ضرور ہو، اور ان دونوں مقولوں کا یہ حال ہے کہ ان کے لیے آنی افراد پیدا ہی نہیں ہوسکتے مثلاً گرم ہونے میں اگر حرکت واقع ہو، تو اس کا رخ ٹھنڈے پڑنے کی طرف ہوگا (اس لیے پہلی حالت کو چھوڑ کر دوسری حالت کی طرف منتقل ہونے کے یہی معنے ہوسکتے ہیں) اور اس کا مطلب یہ ہوگا کہ گرم ہونے کے وقت جسم ٹھنڈا ہوتا چلا جائے، حالانکہ ابھی جسم گرم ہونے کی حالت سے باہر نہیں ہوا کیونکہ فرض یہ کیا گیا ہے، کہ جسم کی حرکت گرم ہونے میں ہوا ہی ہے؛ اور اگر یہ ایسی حرکت ہے جس میں گرمی کی حالت ختم ہو رہی ہے، تو ان ینفعل (اثر پذیری) کے مقولے میں یہ حرکت واقع نہیں ہو رہی ہے،

یہی حال مقولہ متیٰ کا ہے (یعنے شے کی وہ حالت جو زمانے اور وقت کے اعتبار سے اسے ثابت ہوتی ہے) اس کے اعتبار سے حرکت واقع نہیں ہوسکتی، رہا اضافت کا مقولہ (جیسے باپ بیٹے کی نسبت سے جو حالت پیدا ہوئی ہے) تو اس میں تغیر اور تبدل کی گنجائش اگرچہ ہے، اور اس میں تجدد ہوتا ہے، لیکن اضافت کا وجود مستقل نہیں ہے، بلکہ طرفین (مثلاً باپ اور بیٹے) کے وجود کی اضافت تابع ہوتی ہے؛ اس لیے بالذات اس میں بھی حرکت واقع نہیں ہوسکتی، جیسا کہ پہلے بھی بیان ہوچکا ہے، یہی حال مقولہ جِدَہ کا بھی ہے، کہ اس کی حرکت بھی مثلاً عمامہ، ٹوپی وغیرہ کی اینی اور مکانی حرکت کی تابع ہے؛

الحاصل تمام مقولوں میں صرف چار مقولے اب ایسے باقی رہ جاتے ہیں، جن میں جمہور کے نزدیک حرکت واقع ہوسکتی ہے، اور میرے مسلک کے رو سے ان کی تعداد پانچ ہے؛ یعنے مقولۂ جوہر کا میں اضافہ کرتا ہوں،

پس وہ مقولے جن میں میرے نزدیک حرکت واقع ہو سکتی ہے؛ وہ حسب ذیل ہوئے، جوہر[۱]، کیف[۲]، کم[۳]، این[۴]، وضع[۵] باقی رہا سکون تو ظاہر ہے کہ یہ حرکت کا مقابل ہے؛ اب ان دونوں میں تضاد کا تعلق ہو یعنے باہم ایک دوسری کی ضد ہوں، یا عدم وملکہ کا تفصیل اس کی شفا میں کی گئی ہے؛ بہرحال سکون کو حرکت کا اگر عدم قرار دیا جائے، جب بھی یہ ماننا پڑے گا کہ اس میں وجود کی کوئی جھلک ضرور پائی جاتی ہے؛ اس لیے کہ مطلق عدم اور محض نیستی تو کسی معنے میں بھی موجود نہیں ہوتی، اور ایسا جسم جس میں حرکت پیدا ہوتی ہے؛ اور جس میں حرکت بالقوۃ موجود ہوتی ہے، لا محالہ اس میں (سکون) کسی صفت کی حیثیت میں پایا جاتا ہے؛ جس کی وجہ سے ہم اس کو جسم کی ایک زائد صفت قرار دے سکتے ہیں، ایسی زائد صفت جو غیر سے یعنے متحرک جسم سے اس کو ممتاز کر کے جدا کرتی ہے، آخر اگر یہ صفت زائد نہ ہوگی، تو جس وقت جسم متحرک ہو جاتا ہے، اس وقت جسم سے یہ صفت کیوں جدا ہو جاتی ہے؛ یہ علامت ہے کہ جسم کی یہ زائد صفت ہے؛ الحاصل یقیناً سکون بھی جسم کی ایک ایسی حالت ہے، جس کا منشا جسم میں ضرور پایا جاتا ہے اور کسی نہ کسی بات کا یہ اثر ہے جسے ہم سکون کہتے ہیں؛ پس ضرور ہوا کہ سکون کے لیے کوئی فاعل ہو؛ اور کوئی اس کا بھی قبول کرنے والا ہو؛ یعنے سکون کے لیے بھی فاعل اور قابل کی ضرورت ہے جیسے حرکت کے لیے تھی، اور اگر سکون عدم بھی ہے، جب بھی اس کی نوعیت ایسے عدم کی نہیں ہے؛ جس کے ساتھ موصوف ہونے کے لیے کسی بات کی ضرورت نہیں ہوتی، جیسے آدمی میں دو سینگوں کے نہ پائے جانے کے لیے ظاہر ہے کہ کسی سبب کی ضرورت نہیں، اسی لیے سینگ کا نہ ہونا کوئی ایسی بات نہیں ہے؛ جو کسی وجود اور صلاحیت سے وابستہ ہو: بخلاف اس کے آدمی کے لیے عدم رفتار کی صفت اسی وقت ثابت ہو سکتی ہے، جب اس میں رفتار کی علت نہ پائی جائے، اسی لیے خیال کیا جاتا ہے، کہ عدم رفتار میں بھی ایک گونہ کسی قسم کے وجود کی بو اور جھلک پائی جاتی ہے، اور اس کے لیے بھی علت وسبب کی ضرورت

مکان کو چھوڑ کر دوسرے مکان کی طرف منتقل ہوتا ہو، یا ایسا نہ ہو، بلکہ پورا جسم تو پورے مکان میں بھرا ہوا ہو، لیکن حرکت کے وقت اس متحرک جسم کے اجزا مکان کے اجزا کو چھوڑتے چلے جاتے ہوں، جیسا کہ دوری حرکت میں ہوتا ہے، ظاہر ہے کہ ثانی الذکر صورت میں متحرک کے اجزا کی نسبتیں مکان کے اجزا سے بدلتی چلی جائیں گی، اور قاعدہ ہے کہ جس کا یہ حال ہو، مکان میں اس کی وضع بدلتی رہے گی، الغرض دوری حرکت میں جسم کی وضع بدلتی رہتی ہے، باقی یہ بات کہ جس مقولے میں حرکت واقع ہوتی ہے، اس میں مقولے کے لیے جو یہ ضروری ہے کہ یہ تدریج وہ تیز سے تیز تر ہوتے ہوئے کمال کے درجے تک پہنچے، تو این اور وضع میں یہ کیفیت بظاہر عوام کی نگاہوں میں محسوس نہیں ہوتی لیکن واقع میں یہ بات اس میں بھی پائی جاتی ہے، اس لیے بڑھاؤ اور گھٹاؤ تیزی اور سستی ان دونوں میں بھی پائی جاتی ہے، اور مقولۂ کیف کی حرکت تو نام ہی تیز اور دھیما ہونے کا ہے،

یہ بات بھی یہاں واضح رہنا چاہیے جیسا کہ میں بار بار کہتا چلا آرہا ہوں کہ قوت اور صلاحیت کی حالت کو چھوڑ کر فعلیت کی طرف منتقل ہونے کا نام حرکت ہے، یعنے جس وجہ سے یہ منتقلی عمل میں آئی ہے، اس کو حرکت نہیں کہتے،

یہی وجہ ہے، جو لوگ کہتے ہیں کہ کالا ہوتا چلا جانا اس کے یہ معنے نہیں ہیں کہ سیاہی تیز ہوتی چلی جاتی ہے، بلکہ سیاہی کا جو موضوع اور موصوف ہے اس کا اپنے کالے پنے میں تیز ہونا یہ اس کا مطلب ہے، اسی بنیاد پہ کہتے ہیں کہ سیاہی کے موضوع میں دو سیاہیاں نہیں ہوتیں، یعنے ایک تو وہ سیاہی جو اصل ہے، اور مسلسل باقی رہتی ہے، اور دوسری وہ سیاہی جس کا اصل سیاہی پر اضافہ ہوتا چلا جاتا ہے، کہا جاتا ہے کہ ایسا ہونا ناممکن ہے اس لیے کہ ایک ہی محل اور موضوع میں یہ ناممکن ہے کہ دو ایسی مماثل چیزیں جمع ہوں، جو باہم ایک دوسرے کے بالکل مشابہ ہوں، اسی کی تعبیر ان الفاظ میں کی جاتی ہے کہ مثلین کا کسی موضوع واحد میں اکٹھا ہونا محال ہے، بہر حال کالے ہوتے چلے جانے میں ہر درجے اور ہر حد و منزل میں ایک ہی سیاہی رہتی ہے، بس یہاں

مسلسل جو اضافہ ہوتا چلا جاتا ہے، سیاہی نہیں بلکہ حرکت ہے، اس لیے کہ ہم اس حال میں ایک سیاہی کو فرض کرتے ہیں، اور پوچھتے ہیں کہ حرکت کی صورت میں وہی اصل سیاہی آیا موجود رہتی ہے؛ اور جوں جوں وہ تیز ہوتی جاتی ہے، اس وقت اسی میں اضافہ ہوتا چلا جاتا ہے، یا اصل سیاہی موجود نہیں رہتی ہے، ظاہر ہے کہ دوسری شکل اگر مانی جائے، تو گویا اس کے یہ معنے ہوں گے کہ جو چیز معدوم ہو گئی، وہی تیز ہو رہی ہے، جو محال ہے، کیونکہ متحرک کے لیے ضرور ہے کہ اس کی ذات ثابت اور برقرار رہے، اور اگر سیاہی کی ذات کو ثابت تسلیم کیا جائے (اور بلا شبہہ وہ یقیناً برقرار وثابت رہتی ہے) تو پھر وہ سیال باقی نہ رہی، جیسا کہ بعضوں کا خیال ہے کہ ایک ہی سیاہی ہے جو سیال ہوتی چلی جا رہی ہے، اور اس کا مطلب یہ ہوا کہ سیاہی کی اس کیفیت کی حالت ہر آن ایک دوسرے درجے تک پہنچتی چلی جاتی ہے؛ اور اسی بنیاد پر یہ ماننا پڑے گا کہ سیاہی میں جب تیزی پیدا ہوتی ہے، تو یہ بات اس کو سیاہی کی پہلی قسم سے منتقل کر دیتی ہے؛ اس لیے کہ اصل سیاہی، اور جو اس پر اضافہ ہوا، ان دونوں کے مجموعے کو اصل سیاہی قرار دینا تو محال ہے، پس معلوم ہوا کہ تیز ہونے کی صورت میں جن جن درجوں سے اس کا تعلق پیدا ہوتا چلا جاتا ہے؛ وہ ایک ہی بسیط کیفیت ہے؛

میں کہتا ہوں کہ میں ایک نقطہ فرض کرتا ہوں مثلاً کسی مخروط کا سرا ہے جس کو سطح پر گزارا جائے، تو اس وقت یہاں ایک نقطہ یعنے مخروط کے سرے والا تو ایسا نقطہ ہے، جو حرکت کی پوری مدت میں موجود ہے؛ اور توسط والی حرکت کی ٹھیک مثال اسی جیسی ہے، اور اس نقطے کے سوا اور بھی بکثرت دوسرے نقطے پیدا ہوں گے، جو اس ایک نقطے کے ساتھ ایک ایک کرکے متحد ہوتے چلے جائیں گے، گویا صورت یہ ہو گی کہ مخروط کے سرے والے کے تعین مطلق کے ساتھ ان مفروضہ نقطوں کے تعینات جمع ہوتے چلے جائیں گے جو مختلف حدود میں حرکت کی وجہ سے پیدا ہوں گے؛ بس یوں ہی سمجھو کہ ہر حرکت میں ایک چیز تو سیال نقطے کے مانند ہوتی ہے، جو مسلسل باقی رہتی ہے، اور دوسرے وہ مفروضہ نقطے ہوتے ہیں جو ان حدود سے پیدا ہوتے ہیں جن میں متحرک پہنچتا چلا جاتا ہے، اب سیاہی کے

تیز ہونے میں بھی یہی صورت ہوسکتی ہے؛ کہ اس سیاہی میں ایک تو وہ سیاہی ہے جسے اصل سیاہی کہنا چاہیئے اور جو مسلسل باقی رہتی ہے، یہ ایسی سیاہی ہے جس کی وحدت بہت ہی ضعیف اور کمزور ہے، اس کے سوا یہاں کچھ اور چیزیں بھی ہیں؛ جن میں ہر ایک اصل سیاہی اور اضافہ دونوں کو اپنے اندر سمیٹے ہوئے ہے مگر یہ چند چیزیں کوئی خارجی حقائق نہیں ہیں؛ بلکہ صرف ذہنی تحلیل ہی کے ذریعے ہم ان کو پا سکتے ہیں؛ بہرحال اس ساری طول وطویل گفتگو سے یہ بات معلوم ہوئی کہ تیز ہوتے چلے جانے کی صورت میں سیاہی آغاز سے ختم ہونے تک شخصی ہویت کے رنگ میں اس طور پر باقی رہتی ہے، کہ ہر لمحہ اس کی تکمیل ہوتی چلی جاتی ہے، اور یہ جو ان لوگوں نے کہا تھا کہ سیاہی کے تیز ہونے کی صورت میں متحرک سیاہی کی ایک نوع اور قسم کو چھوڑ کر دوسری نوع وقسم کی طرف منتقل ہوتا ہے؛ اور ہر حد میں سیاہی کی ایک قسم عارض ہوتی چلی جاتی ہے، ان کے اس بیان میں اور جو میں نے عرض کیا ان دونوں میں کوئی منافات نہیں ہے، اس لیے کہ سیاہی کے ان اقسام اور انواع کی حیثیت اور ان کے باہمی امتیاز کی نوعیت خارجی تو ہے نہیں، بلکہ ان کا وجود بالقوۃ ہوتا ہے، اور محض ذہنی تحلیل کے بعد وہ حاصل ہوتے ہیں، اس لیے کہ دو ایسی جداجدا نوع جن میں الگ الگ فصل کے ذریعے سے امتیاز پیدا ہوتا ہو، ناممکن ہے کہ دونوں ایک ہی وجود کے ساتھ خارج میں پائی جائیں، اس مقام پر بعضوں نے کہا ہے کہ یہاں سے یہ بات بھی معلوم ہوئی کہ نفس ناطقہ مزاج نہیں ہے، اس لیے کہ مزاج تو ایک سیال تغیر پذیر تجدد انگیز چیز ہے، اور مبدء ومنتہیٰ ان دونوں کناروں کے بیچ میں مزاج کے ایسے غیر متناہی انواع پیدا ہوتے ہیں جو بالفعل نہیں بلکہ بالقوۃ موجود ہیں، ان کے بالقوۃ ہونے کا مطلب یہ ہے کہ ہر نوع اپنی مجاور اور متصلہ نوع سے بالفعل ممتاز نہیں ہوتی، جیسے مسافت میں جو نقطے اور اجزا پیدا ہوتے ہیں، ان میں باہم بالفعل کسی قسم کا امتیاز نہیں ہوتا، بہرحال یہ کیفیت تو مزاج کی ہے، لیکن نفس کا حال اس سے بالکل مختلف ہے، یعنے ہر شخص اپنی ذات اور اپنے نفس کے متعلق یہ وجدان اور شعور رکھتا ہے کہ شخصاً وہ ایک

ذات واحد ہے، جس میں مدت العمر کسی قسم کا کوئی تغیر پیدا نہیں ہوا، اگرچہ آدمی کی ذات کے اس عدم تغیر کے یہ معنے ہیں کہ اتصالی طور پر اپنی پوری زندگی میں وہ ایک ہی رہتا ہے، میں کہتا ہوں کہ اس شخص نے غالباً آخری فقرے کا اضافہ اس بنیاد پر کیا ہے کہ اس کو بھی اس مسئلے کی بھنک لگی ہے کہ انسان کی ذات میں بھی مسلسل تجدد کا عمل جاری ہے، کیونکہ اس قسم کے متصل کے تغیرات سے زمانی اتصال کبھی جدا نہیں ہوتا اس مسئلے کی پوری تحقیق ایک مستقل بیان میں کی جائے گی اس شخص کے قول کے متعلق میں یہ بھی کہنا چاہتا ہوں کہ نفس اور مزاج کی مغائرت کے لیے جو کچھ یہاں ذکر کیا گیا ہے، اس کی بھی ضرورت نہیں کیونکہ اس مسئلے کے ثبوت کے متعلق قاطع براہین، اور قوی دلیلیں اتنی موجود ہیں کہ ان کے بعد اس قسم کی بات کی حاجت باقی نہیں رہتی،

ایک خاص امر پر تنبیہ اور اس کی توضیح

معلوم ہونا چاہیے کہ مثلاً سیاہی اپنی تیزی کے آغاز سے آخر وقت تک ایک شخصی ہویت کی شکل میں مسلسل باقی رہتی ہے، جیسا کہ میں اسے بیان کر چکا ہوں، اور یہ بھی کہا جا چکا ہے کہ اس حال میں ہر لمحہ اور ہر آن جو فرض کیا جائے گا، اس میں سیاہی کی ایک ایسی نوع اور قسم پائی جائے گی، جو اپنے ماقبل اور مابعد دونوں سے بالکل الگ ہو گی، اس لیے کہ تیز ہوتے چلے جانے کے مدارج بھی اسی قسم کے ہیں، جیسے سیاہیوں اور حرارتوں کے مراتب مشائی حکما کے خیال کے مطابق باہم نوعی اختلاف رکھتے ہیں، پس قوم کے اس اعتراف اور اقرار کی بنیاد پر یہاں تین باتوں کا ہونا ضروری اور لازمی ہے، پہلی بات تو یہ ہے کہ تیز ہوتے چلے جانے کی صورت میں جب ایسے غیر محدود انواع و اقسام پیدا ہوتے ہیں، جو ایک ہی اتصالی وجود کے ساتھ موجود ہیں، اس لیے متصل واحد کے متعلق ان کا مشہور مذہب یہی ہے کہ وہ وجود واحد کے ساتھ موجود ہوتا ہے ظاہر ہے کہ اس کے تسلیم کرنے کے یہ معنے ہوئے کہ خارج میں جو چیز پائی جاتی ہے، اور جس کا تحقق ہو رہا ہے، وہ ماہیت نہیں، بلکہ وجود ہی ہے یعنے یافت اور پائے جانے کی واقعی اور اصلی حیثیت وجود ہی کی ہے، اور ماہیت کی

حیثیت یہ ہے کہ وہ ایک ایسی کلی بات ہے جسے ہر وجود سے عقل ذہنی تحلیل کے ذریعے سے پیدا کرتی ہے، اور وجود پر اسے محمول کرتی ہے، اور یہی عقلی ماہیت وجود کے ساتھ ایک خاص قسم کے اتحاد کی شکل میں متحد ہوتی ہے، اگر واقعہ اس کے برعکس ہوتا یعنے ماہیت ہی موجود ہوتی اور وجود ہی عقل کا پیدا کیا ہوا ایک عقلی اور انتزاعی مفہوم ہوتا، جیسا کہ متاخرین کا خیال ہے، تو تیز ہوتے چلے جانے کی صورت میں یہ ماننا ناگزیر ہو جائے گا کہ اس وقت لامحدود نوعوں کا وجود بالفعل بالکل ایک دوسرے سے ممتاز ہو کر اس طرح پایا جائے کہ باوجود بالفعل لامحدود ہونے کے دو احاطوں کے درمیان گھرا ہوا ہو، بلکہ یہ بھی لازم آتا ہے کہ ایسے اجزا جن کی تقسیم ناممکن ہے یعنے اجزاء لاتتجزیٰ ایک دوسرے کے ساتھ جڑے ہوئے بالفعل پائے جائیں، جیسا کہ تامل سے معلوم ہو سکتا ہے، (حالانکہ ان لوگوں کے خیال میں یہ ناممکن ہے)

دوسری بات یہ ہے کہ جب یہ بات ثابت ہو چکی کہ سیاہی اپنے تیز ہونے یا دھیمی ہونے کی صورت میں بہرحال ایک شخصی ہویت کے رنگ میں برابر باقی رہتی ہے، تو اس سے یہ معلوم ہوا کہ اپنی وحدت اور شخصیت کے باوجود وہ مختلف انواع کے نیچے مندرج ہوتی ہے، اور کمال و نقص کے اعتبار سے وجود میں جو تبدیلیاں ہوتی چلی جاتی ہیں، انھی کے حساب سے ذاتی صفات، اور منطقی فصول بھی بدلتے چلے جاتے ہیں، انقلاب کی یہ بھی ایک قسم ہے؛ اور ایسا ہو سکتا ہے؛ اس لیے کہ وجود کی حیثیت تو اصل کی حیثیت ہے، اور ماہیت صرف طفیلی اور تابع ہونے کی حیثیت رکھتی ہے، جیسے سایے کا جو تعلق روشنی کے ساتھ ہے؛ اور جب سیاہی کے تیز اور دھیمی ہوتے چلے جانے میں یہ ہو سکتا ہے تو جوہر میں یہ بات جائز ہونی چاہیے،

تیسری بات یہ ہے کہ تیز ہوتے ہوئے چلی جانے والی ہستی اپنی وحدت اور برابر باقی رہنے کے ساتھ یقیناً ایک ایسی ہستی بھی ہے، جس میں تجدد و تغیر کا عمل جاری ہے، اور اس کی تقسیم سابق و لاحق اگلے پچھلے حصے ہونے کی حیثیت سے ہوتی ہے؛ اس میں ایسے افراد پیدا ہوتے ہیں، جن میں بعض زائل

ہو رہے ہیں اور بعض پیدا ہو رہے ہیں، اور بعض آئندہ پیدا ہونے والے ہیں؛ اسی طرح اس کے جتنے یہ اتصالی اجزا پیدا ہو رہے ہیں، ان کی پیدائش تو ایک خاص وقت میں ہوتی ہے؛ لیکن اس وقت معین کے سوا اور تمام اوقات میں وہ معدوم ہوتے ہیں، نیز اپنے اجزا پران کے مشتمل ہونے کی صورت یہ نہیں ہے، جس طرح مقداروں کے متعلق وہ لوگ جو اس کے قائل ہیں یہ کہتے ہیں کہ ایسی چیزوں پر وہ مشتمل ہوتے ہیں جن کی تقسیم نہیں ہو سکتی، کیونکہ اس کے متعلق یہ ثابت ہو چکا ہے کہ وہ محال ہے، بلکہ ان کا وہی وجود جو مسلسل باقی رہتا ہے، وہی بجنسہ ان کا وہ متصل وجود ہے؛ جس کی خصوصیت یہ ہے کہ وہ غیر قار ہے، یعنے اس کے اجزا ایک دوسرے کے ساتھ جمع نہیں ہو سکتے، اور جس طرح وہ یہ ہے اسی طرح وہی بجنسہ آنی افراد اور اجزا میں سے ہر ایک کا عین ہے؛ الغرض اس مسلسل باقی رہنے والے وجود کی وحدت ایسی وحدت ہے؛ کہ وہی اعداد اور کثرت میں بھی ساری وجاری ہے، اس لیے یہ ایسی وحدت ہے، جو ان اعداد کو اپنے اندر اس طرح اکٹھا کیے ہوئے ہے کہ فعلیت سے ان کی قوت اور صلاحیت بہت قریب ہے، پس ہم اس وجود مستمر متصل کے متعلق اگر یہ کہیں کہ وہ واحد ہے، تو یہ بھی صحیح ہے، اور اگر یہ کہیں کہ وہ متعدد ہے تو یہ بھی صحیح ہے، اسی طرح اگر اس کے متعلق یہ کہا جائے کہ وہ تیز ہونے یا دھیمی ہونے کے آغاز وقت سے آخر وقت تک باقی ہے؛ تو یہ بھی درست ہے، اور اگر اسی کے متعلق ہم یہ کہیں کہ ہر لمحہ وہ اور ہر وقت پیدا ہو رہی ہے، تو یہ بھی درست ہے، اس وجود کا یہ حال اور ہر لحظہ ہر آن اس کا تجدد پذیر نو بہ نو ہوتا چلا جاتا بالکل عجیب ہے، لیکن عوام اس سے غافل ہیں، حالانکہ خود ان کی اپنی ہویت اور شخصیت باوجود اسی حال میں ہونے کے ہر لمحہ و ہر لحظہ بہ شکل دگر نو بہ نو ہو رہی ہے؛ لیکن یہ ایک ایسا لطیف واقعہ ہے، جس کی یافت کے لیے ذہنی لطافت اور ایسے ہی نور بصیرت کی ضرورت ہے، جس کی روشنی میں وہ چیز جو باقی ہے

اور وہ چیز، جو زائل ہونے کے ساتھ تجدد پذیر ہے۔ یا دونوں بحثیں ایک نظر آئیں، میں چاہتا ہوں کہ اب تھوڑی توجہ اس مسئلے کی طرف کروں جس کا ذکر کرتا چلا آرہا ہوں، یعنے جوہر میں حرکت واقع ہوسکتی ہے اور ہوتی ہے اس کو ثابت کروں، اچھا تو اس کی تقریر کرتا ہوں تم کو بتایا جاچکا ہے، کہ ایک ہی وجود کے کبھی مختلف ذاتی اطوار اور مختلف شانیں ہوتی ہیں، اور اسی ایک کے لیے کمال اور نقص، دونوں باتیں ثابت ہوتی ہیں، یہ تو ایک بات ہوئی جسے ذہن نشین کرلینا چاہیے، دوسری بات یہ ہے کہ کیف کے تیز سے تیز تر ہوتے چلے جانے، اور کم کے متعلق بڑھتے ہوئے چلے جانے، اسی طرح اس کے مقابل یعنے کیف میں دھیما ہوتے چلے جانے اور کم میں گھٹتے ہوئے چلے جانے کے جو لوگ قائل ہیں ان کا یہ عقیدہ ہے، کہ ان تمام حالات میں حرکت کی حیثیت ایک ایسے شخصی امر کی ہوتی ہے، جس کی مسافت بھی شخصی اور جس کا موضوع بھی شخصی ہوتا ہے، دلیل یہ پیش کرتے ہیں کہ کوئی شخصی فاعل شخصی قابل میں مخصوص مبدء اور مخصوص منتہی کے اندر جس چیز کو پیدا کرے گا، بھلا ایسی چیز جو ان شخصی امور کے درمیان واقع ہو، کبھی کسی مبہم نوع کی حالت میں رہ سکتی ہے؟ بلکہ یقیناً وہ ایک ایسی حالت ہی ہوسکتی ہے، جو اپنے واحد فاعل اور واحد قابل نیز گردوپیش کی دیگر خصوصیتوں کی زیر اثر ایک ایسی واحد شخصی اتصالی وجود کی حیثیت حاصل کرچکی ہے، جس میں جز ہونے کی حیثیت سے اجزا بھی نہیں ہیں، یعنے اگر حدود اور اجزا اس میں پیدا بھی ہونگے، تو وہ بالقوۃ ہوں گے،

اب میں کہتا ہوں کہ کم اور کیف کے مقولوں میں جب اس کو جائز قرار دیا جاچکا ہے، اور یہ تسلیم کیا جاتا ہے، کہ ان مقولوں میں جو حرکت واقع ہوتی ہے، اس کے مبدء اور منتہی کے درمیان ان مقولوں کی غیر محدود نوعیں بالقوۃ پائی جاتی ہیں، باوجودیکہ کم اور کیف کے یہ مقولے اپنے تجدد پذیر وجود کے ساتھ اپنی شخصی حیثیت کو مسلسل باقی رکھتے ہیں، پس جب ان دونوں مقولوں میں ایسا ہوسکتا ہے، تو کوئی وجہ نہیں کہ صوری جوہر میں بھی اس کے جواز کا فتویٰ نہ دیا جائے، یعنے جوہری صورت کے متعلق بھی یہ مانا جائے کہ وہ بھی اپنی ذات کی تکمیل کے لیے خود ہی اس طرح

شدت پذیر ہو، کہ اس کا شخصی وجود مسلسل باقی رہتے ہوئے اپنی شخصی جوہریت اور وحدت کے حصول میں یوں مختلف اور متفاوت ہوتی چلی جائے کہ جو آن بھی اس وقت میں فرض کی جائے اس میں اس کے شخصی وجود سے ایک خاص بالقوۃ نوع کو ذہن اس سے پیدا کر سکتا ہو؛ ایسی نوع جو نہ اس آن سے پہلے موجود ہو، اور نہ بعد؛

جوہر کے شدت پذیر ہونے کی نفی کے سلسلے میں اس موقع پر شیخ نے حکماء سے جو یہ نقل کیا ہے کہ جوہر میں اگر حرکت واقع ہو گی، یعنے جوہر میں بھی شدت پذیری یا ضعف پذیری یا گھٹاؤ بڑھاؤ کی حالت پائی جائے گی، تو سوال یہ ہوتا ہے، کہ شدت پذیری کے مثلاً درمیانی حالت میں جوہر کی وہ نوع باقی رہتی ہے یا نہیں رہتی ہے اگر باقی رہتی ہے تو جوہری صورت کی ذات میں تغیر واقع نہیں ہوا، یہی اس کا مطلب ہو سکتا ہے، بلکہ یہ تغیر اس کے کسی عارضی صفت میں ہوا ظاہر ہے، کہ یہ صورت تو استحالے کی ہے، (یعنے شے کا ایک حال کو چھوڑ کر دوسرا حال اختیار کرنا مثلاً گرمی چھوڑ کر ٹھنڈک اختیار کرنا) اور قطعاً یہ تکون نہیں ہے (یعنے ایک جوہری صورت کو ترک کر کے دوسری جوہری صورت اختیار کرنا مثلاً پانی کا ہوا ہو جانا وغیرہ) اور اگر مثلاً شدت پذیری کی حالت میں جوہری صورت کی وہ نوع باقی نہیں رہتی، تو اس شدت پذیری کے معنے یہ ہوئے کہ پہلی جوہری صورت معدوم ہو گئی، اور دوسری نئے سرے سے پیدا ہو گئی، گویا شدت پذیری کی اس پوری مدت میں ہر آن ایک نیا جوہر پیدا ہوتا چلا جاتا ہے، اور اس کا مطلب یہ ہو گا کہ دو جوہروں کے درمیان میں لامحدود نوعی جوہروں کے وجود کا بالفعل امکان پیدا ہو، جو جوہر کے سلسلے میں کبھی جائز اور ممکن نہیں ہو سکتا، البتہ سیاہی اور گرمی میں یہ بات اس لیے جائز ہے، کہ اس کے ساتھ ایک بالفعل چیز بھی موجود ہوتی ہے، یعنے جسم بھی رہتا ہے؛ اور جسمانی جوہر میں اس کی گنجائش نہیں ہے۔ کیونکہ اس میں کوئی ایسی چیز بالفعل نہیں نکل سکتی جس کی وجہ سے جوہر میں حرکت فرض کی جا سکتی ہو، میں کہتا ہوں کہ اس بیان میں مغالطہ اور ادعا دونوں سے کام لیا گیا ہے، اور منشا اس کا یہ ہے کہ ماہیت اور وجود

اور شدت پذیری کے متعلق، بجائے اس کے کہ ان کو بالقوہ فرض کرنا چاہیے تھا، ان کو بالفعل مان کر خلط بحث پیدا کر دیا گیا ہے، آخر ان کا یہ سوال کہ شدت پذیری کی صورت میں جوہر کی نوع کیا باقی رہتی ہے؟ میں پوچھتا ہوں کہ باقی رہنے سے کیا مراد ہے، اگر یہ مراد ہے کہ شخصی طور پر اس کا وجود باقی رہتا ہے، تو ہم یہ تسلیم کر لیتے ہیں کہ مذکورۂ بالا طریقے سے جس کا میں ذکر پہلے کر چکا ہوں وہ باقی رہتی ہے، اس لیے کہ ایسا واحد وجود جس کی نوعیت تدریجی متصل ہونے کی ہو، وہ واحد زمانی امر ہوتا ہے اور اس کی شدت پذیری کے معنے یہ ہیں کہ اسی وجود کی تکمیل ہوتی چلی جاتی ہے، اسی کا برعکس حال ضعف پذیری میں ہوتا ہے، اور اگر باقی رہنے کے سوال کا تعلق اس نوعی معنے سے ہے، جسے عقل اس کے وجود سے پہلے حاصل اور منتزع کرتی تھی، اور تم یہ پوچھتے ہو کہ اس خاص صفت کے ساتھ اس جوہر کا وجود خاص اب بھی باقی ہے یا نہیں، جو اس کی ذات میں بالفعل مذکورۂ بالا طریقے سے پایا جاتا تھا تو ہم کہتے ہیں کہ اس خاص صفت کے ساتھ شدت پذیری کی صورت میں اس کا وجود باقی نہیں رہتا، لیکن محض اتنی بات سے کسی جدید جوہر کی پیدائش لازم نہیں آتی یعنے کسی دوسرے جوہر کا وجود پیدا نہیں ہوتا، البتہ ایک نئی صفت ضرور پیدا ہوتی ہے، جو ذاتی طور پر اس کے لیے ثابت ہے؛ اور ایسی قوت و امکان کے ساتھ اس میں موجود ہو جو فعلیت سے بہت ہی قریب کا تعلق رکھتی ہو، اور اسی لیے کہ شدت پذیری میں وجودی کمالات کی طرف، اور ضعف پذیری میں وجودی نقص کی طرف وہ جوہری صورت بڑھتی چلی جاتی ہے، اس لیے لامحالہ اس پر مسلسل ایسے ذاتی جوہری صفات کا تبادلہ ہوتا چلا جاتا ہے، جو نو بہ نو اس میں پیدا ہوتے چلے جاتے ہیں، لیکن اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ ایسی صورت میں غیر متناہی نوعیں بالفعل موجود ہو جائیں اسوقت صرف ایک ہی شخصی وجود ہوتا ہے، جو مسلسل موجود رہتا ہے، اور مثلاً شدت پذیری کی پوری مدت میں جو لمحے اور جو آنات فرض کیے جائیں گے، ان میں بالفعل نہیں بلکہ بالقوۃ غیر متناہی حدود اس کے لیے ثابت ہوں گے، گویا اس میں غیر متناہی نوعیں بالقوۃ

طور پر اس طریقے سے ضرور پائی جاتی ہیں کہ ان نوعوں کا تحقق بالفعل نہیں ہوتا، اور نہ ان کی طرف خارجی وجود ہی منسوب ہو سکتا ہے؛ بلکہ ان کی حیثیت ایسے معانی کی ہوتی ہے، جنھیں عقل ذہنی تحلیل کے ذریعے پیدا کر سکتی ہے؛ اس بنیاد پر وہ شدت پذیری جو مقولۂ کیف میں ہوتی ہے، جسے استحالہ کہتے ہیں یا جو مقولۂ کم میں ہوتی ہے، جسے نشو و نما اور بالیدگی کہتے ہیں؛ ان میں اور اس شدت پذیری میں جو مقولۂ جوہر میں واقع ہوتی ہے، جسے تکون کہتے ہیں، کوئی فرق نہیں ہے یعنے اس باب میں کوئی فرق نہیں ہے، کہ ان میں سے ہر ایک میں تدریجی تکمیل ہوتی ہے؛ اور شے کے وجود کی ہر ایک کمالی حرکت ہے، خواہ یہ حرکت مقولۂ کم یا کیف یا جوہر میں واقع ہوتی ہو؛ فرق کا دعوی اس بنیاد پر کرنا کہ کم اور کیف میں تو یہ بات ممکن ہے، اور جوہر میں ناممکن ہے، محض ایک بے دلیل دعوی اور صرف ادعا ہے، اس لیے کہ ہر شے میں اصل تو وجود ہی ہوتا ہے اور ماہیت کی حیثیت محض طفیلی اور تابع ہونے کی ہے، جیساکہ بار بار گزر چکا، بلاشبہہ ہر حرکت کے موضوع اور موصوف یعنے متحرک کا موجود اور باقی رہنا ضروری ہے، اور اس طرح باقی رہنا ضروری ہے، کہ اس کا شخصی وجود، اور اس کی شخصیت باقی رہے، اور حرکت کا موضوع جب کوئی جسمانی امر ہو، تو اس وقت اس کی شخصیت کے باقی رہنے کے لیے صرف یہ کافی ہے، کہ ایک ایسا مادہ موجود ہو، جو کسی نہ کسی صورت کسی نہ کسی کیفیت کسی نہ کسی مقدار و کم سے تشخص اور تعین حاصل کرتا چلا جائے، پس اس جسمانی موضوع میں انھی امور کی خصوصیتوں کی تبدیلی سے اس میں بھی تغیرات پیدا ہوتے چلے جائیں گے، آخر تم کیا نہیں دیکھتے ہو، کہ کسی واحد مادے پر صورتوں کا تبادلہ ہوتا رہتا ہے، اور مادہ ان میں سے ہر صورت کے ذریعے سے اپنی وحدت کی حفاظت کرتا رہتا ہے، اس مادّے کو اپنی وحدت کے بچانے کے لیے کسی خاص صورت کی ضرورت نہیں ہوتی بلکہ اس کام کے لیے کوئی نہ کوئی صورت کافی ہے، اسی کے ساتھ ایک اور شخصی واحد کو بھی اس کی وحدت کی بقا میں دخل ہے، یعنے وہ عقلی جوہر جو مادے سے پاک ہے، (جیساکہ ان لوگوں کا خیال ہے کہ اس محسوس عالم کی حفاظت و بقا کا

تعلق غیر محسوس نظام سے وابستہ ہے، اسی کی تعبیر مذاہب میں ملائکہ دیوتا وغیرہ سے کی جاتی ہے اور فلاسفہ ان کو جواہر مفارقہ اور عقول کے نام سے موسوم کرتے ہیں (اور یہ ایسی بات ہے، جسے شیخ اور دوسرے حکمانے خود جائز قرار دیا ہے، ان لوگوں نے اس کی تصریح کی ہے، کہ عقل (جوہر مفارق) میں اس کی گنجائش ہے کہ اس کے ساتھ کسی ایسے مادے کا وجود وابستہ ہو، جو ہر آن کسی نئی صورت سے اس طرح بقا حاصل کرتا ہو، جس سے اس کی شخصیت مسلسل کسی معین صورت کے ذریعے سے نہیں بلکہ کسی نہ کسی صورت کے ذریعے سے محفوظ ہوتی چلی جاتی ہو، اور ہر شخصی صورت اسی مادے کے ساتھ وابستہ ہو؛

بہر حال جب جسمیت کی اصل اور بنیاد میں یہ جائز ہے؛ اور ظاہر ہے کہ جسم کی اصل یعنے مادہ خود ایک نوع ہے؛ میرا مطلب یہ ہے، کہ جسم کا اطلاق ایک تو اس معنے پر کیا جاتا ہے، جس کے اعتبار سے مختلف اجسام پر وہ محمول ہوتا ہے؛ اور اس لحاظ سے تو جسم جنس ہے؛ لیکن مادے کو بھی کبھی جسم اس لیے کہتے ہیں کہ وہی جسم کی اصل ہے، اور اس اعتبار سے اس کو مختلف اجسام پر محمول نہیں کر سکتے ہیں اور اسی معنے کے رو سے ہم نے اس کو نوع قرار دیا ہے، خلاصہ یہ ہے کہ جب مادے میں یہ جائز ہو سکتا ہے، اور ہوتا ہے، تو پھر اسی بات کو ان نوعی صورتوں میں کیوں نہ جائز قرار دیا جائے جن کا قریبی مادہ خود طبعی جسمیت یعنے صورت جسمیہ ہے، بلکہ اسی ذریعے سے وہ مشکل بھی حل ہو جاتی ہے، جو مقولۂ کم کی حرکت کے متعلق پیدا ہوتی ہے: متاخرین جس کے حل میں سخت پریشان ہیں یہاں تک کہ صاحب اشراق اور ان کے پیرووں نے اس مقولے کی حرکت کا سرے سے انکار ہی کر دیا، وہ کہتے ہیں کہ کسی مقدار کے ساتھ جب دوسری مقدار کا اضافہ کیا جاتا ہے؛ تو پہلی مقدار کا اس اضافے کے ساتھ ہی معدوم ہو جانا ضروری ہے، اسی طرح کسی متصل شے سے کوئی مقداری جز جب جدا کیا جاتا ہے، تو یہی بات اس متصل کے عدم کو ضروری بنا دیتی ہے، پس معلوم ہوا کہ اس حرکت یعنے مقداری حرکت کا موضوع ہی باقی نہیں رہتا، شیخ رئیس نے بھی اس مشکل کو دشوار قرار دیا ہے؛ اور نباتات بلکہ حیوانات تک میں یہ ثابت کرنے سے اپنے عجز کا اقرار

کیا ہے کہ نشوونما کی صورت میں جو مقداری حرکت ان میں واقع ہوتی ہے، اس حرکت کے لیے کسی ایسے موضوع کا ثابت کرنا سخت مشکل ہے، جو آغاز حرکت سے آخر تک مسلسل باقی اور برقرار رہتا ہو، اپنے بعض شاگردوں کے نام شیخ کے جو خطوط ہیں، ان میں سے ایک خط میں انھوں نے یہی لکھا ہے، جب مذکورۂ بالا سوال ان سے کیا گیا تھا شیخ کی عبارت یہ ہے:

حیوانات میں کسی برقرار و ثابت رہنے والی شے کا وجود غالباً بیان کے دائرے میں آسکتا ہے؛ اگرچہ مشرقی اصول مباحث میں مجھے شک پیدا کرنے پھر اس کے ازالے کی خاص مشق ہے (مگر باوجود اس کے) نباتات میں اس کی کیا صورت ہے اس کا بیان کرنا مجھے بھی دشوار محسوس ہو رہا ہے؛ اگر اس میں کوئی چیز برقرار و ثابت نہیں رہتی، تو ہر زائل ہونے والی حالت اور پیدا ہونے والی حالت میں باہمی امتیاز نوعی طرز کا جب نہیں ہوگا، تو تخصی رنگ میں اس امتیاز کو ہونا چاہئے، لیکن ان میں تخصی طرز کا امتیاز ماننا بھی مشکل ہے، اس لیے کہ نباتات کی جو مقابل ہستیاں ہیں ان میں اس ثابت امر کا مسلسل باقی رہنا اس بات کو چاہتا ہے، کہ ان کی تقسیم لامحدود حد تک بالقوۃ ہو سکتی ہو؛ اور تقسیم میں ایک تقسیم کو دوسری تقسیم پر کوئی ترجیح حاصل نہیں ہے، اور ایسی صورت میں غیر متناہی اشخاص کو محدود زمانے میں اس طور پر تجدد پذیر ماننا پڑے گا، کہ وہ دو احاطوں میں گھرے ہوئے ہیں جو محال ہے) گویا ایسی صورت میں عنصر کو ثابت اور برقرار تسلیم کرنا چاہئے لیکن وہ بھی تو ثابت نہیں رہ سکتا، اس لیے کہ مقدار کی تجدد پذیری کسی خاص عنصر کے ساتھ تو مخصوص نہیں ہے بلکہ (نباتات) میں ایک عنصر دوسرے عنصر پر خوراک اور غذا بن کر وارد ہوتا رہتا ہے، تو اب شاید یوں کہا جائے کہ مادہ ایک صورت اور ایک سے زیادہ صورتوں کا لباس اس شکل میں پہنتا چلا جاتا ہے، لیکن یہ بھی تو ٹھیک نہیں ہے

اس لیے کہ کسی مخصوص مادّے کے لیے مخصوص صورت معین ہوتی ہے، تو شاید یوں کہہ دیا جائے کہ شخص کی آخری بقا تک ایک ہی صورت ایک ہی مادّے کے ذریعے سے محفوظ رہتی ہے؛ لیکن یہ بھی تو نہیں ہو سکتا؛ اس لیے کہ نباتاتی طریقے سے جن چیزوں میں نشوونما کا عمل جاری رہتا ہے، ان کے اجزا کا بڑھاؤ ایک ہی نسبت کے ساتھ ہوتا ہے؛ اور یوں ایسے اجزا جو ایک دوسرے کے بالکل ہم رنگ ہوتے ہیں وہ پہلے کے حساب سے زیادہ ہو جاتے ہیں اور قوت تو سب میں برابر طریقے سے پھیلی ہوئی ہے، اس لیے بعض اجزا کی قوت کو دوسرے اجزا کی قوت پر اس بات میں کوئی ترجیح حاصل نہیں ہے؛ کہ اصلی صورت کا تعلق اسی سے ہو، نہ کہ دوسرے سے، تو شاید یہ ہوتا ہو کہ جن اجزا کا وجود پہلے ہوتا ہو، اس کی قوت اصل ہو، اور وہی محفوظ رہتی ہو، لیکن جن اجزا کا وجود پہلے ہے ان کے ساتھ جو ان کی قوت کو نسبت ہے وہی نسبت تو بعد والے اجزا سے ان کی قوت کو ہے؛ تو شائد یہ صورت ہوتی ہے، کہ جس نبات کو عام طور سے ایک خیال کیا جاتا ہے، وہ شخصی طور پر درحقیقت ایک نہ ہو، بلکہ ہر جز جو ایک دفعہ اس جسم پر وارد ہوتا ہے، وہ شخصی طور پر پہلے اجزا کے حساب سے دوسرا ہوتا ہے، لیکن اس کے ساتھ چپکتا چلا جاتا ہے، اور پہلے ہی اجزا اصل ہوں، اور اسی کی وجہ سے پیچھے آنے والے جز اس کے ہم شکل وہم صورت ہوتے چلے جاتے ہوں؛ اور اسی لیے جب اصل غائب ہو جاتی ہے، تو یہ بھی غائب ہو جاتے ہیں لیکن اس کے برعکس نہیں ہوتا، اور حیوانات میں یہ بات زیادہ درست ہو سکتی ہے؛ لیکن نباتات میں اس کا صحیح ہونا اس لیے درست نہیں ہے کہ نباتات کی تقسیم ایسے اجزا کی طرف نہیں ہوتی جن میں ہر جز بجائے خود مستقل ہو؛ یا پھر یہی بات ہوتی ہو کہ

حیوانات اور نباتات کی اصل کوئی ایسی چیز ہو جو ان کے ساتھ مخلوط نہیں ہوتی، بلکہ اس کا وجود ان سے علٰحدہ ہو کر پایا جاتا ہے، لیکن یہ اس مسلک کے خلاف ہے جو ہم لوگ بیان کرتے ہیں (یعنے یہ اشراقیہ کا مسلک ہے نہ کہ مشائیہ کا) یا شائد پھر یہ صورت ہوتی ہے کہ جو چیزیں بہ ظاہر ہمیں ہم شکل اور ہم شباہت نظر آتی ہیں وہ واقع میں ہم شکل اور ہم صورت نہ ہوں، اور جسم کا جو اول جوہر ہے[لے] وہ مختلف جدید حوادث و حالات کی صورت میں جو بعد کو قسمت پذیر ہوتا ہے، وہ کوئی ایسی تقسیم ہوتی ہو، جس میں اس کا اتصال مفقود نہ ہوتا ہو اور اسی میں مبدء اصلی کا قیام ہو، یا یہ صورت ہو کہ نباتات میں مطلقاً کوئی شخصی طور پر واحد نہ ہوتا ہو، البتہ خاص اس زمانے میں جب اس کی حرکت اور بالیدگی رک جاتی ہو، جس سے بہرحال کسی نباتی وجود کو چارہ نہیں،

بہرحال یہی چند پھندے اور چند کمند ہیں، جن میں عقل حقیقت کا اس وقت شکار کرسکتی ہے، جب اس مسئلے کے گرد وہ پکر لگائے، اور ان سے نتائج نکالے، اور ان کے مختلف گوشوں پر نظر رکھے، میں امید کرتا ہوں کہ اللہ تعالیٰ کوئی نہ کوئی حق کے پانے کی راہ نکال ہی دے گا،

باقی عام اہل فکر و نظر کا جو مسلک ہے چاہئے کہ ان کے خیال کو بھی پیش نظر رکھ کر اور میں نے جن پہلوؤں کی طرف اشارہ کیا ہے ان کو بھی

لے - شیخ کی یہ عبارت کچھ پیچیدہ ہے علامہ سبزاداری نے اس کا مطلب یہ بیان کیا ہے کہ جوہر اول سے مراد ہیولیٰ یعنے مادے کا ابتدائی درجہ ہے، اور حوادث و حالات سے مراد وہ صورتیں ہیں، جو مادے پر وارد ہوتی رہتی ہیں، ہیولیٰ کی قسمت پذیری سے مراد انھی مختلف صورتوں میں اس کے انقلابات و تغیرات ہیں، مطلب یہ ہوا کہ ہیولیٰ ان صورتوں کے ورود سے بالکلیہ معدوم نہیں ہوتا، بلکہ ہر وہ صورت جو اس پر وارد ہوتی رہتی ہے اپنی وحدت کو محفوظ رکھتا ہے، ۱۲ م

سامنے رکھ کر کوشش کی جائے اور یوں حق کی یافت میں ایک دوسرے کے ساتھ تعاون کر کے اس کے پانے کی جد وجہد کی جائے اور اللہ کی رحمت سے مایوس نہ ہونا چاہیئے (ولا تیئسوا من روح اللہ) (انتہی) شیخ کے خط کا مضمون ختم ہوا،

اس مضمون سے ظاہر ہے کہ شیخ اس کے حل میں کتنا سراسیمہ اور سرگردان وحیران ہے، اس خط کے بعد اسی شاگرد نے یا کسی اور نے شیخ کو پھر لکھا

"خدا کی نعمتیں شیخ پر نازل ہوں اللہ ان کی بلندی کو دائم وقائم رکھے، غرض یہ ہے کہ انسان کے سوا تمام حیوانات اور نباتات میں اگر شیخ کسی ثابت و برقرار رہنے والی چیز کو ثابت کر کے بات کی تکمیل فرما دیتے، تو بڑا احسان ہوتا"

شیخ نے اس کے جواب میں صرف یہ لکھ کر بھیجدیا"

ان قدرات یعنی اگر اس پر مجھے قابو ہوتا،

بہر حال اس سے معلوم ہوا کہ یہ ایک ایسا مسئلہ ہے، جس کا حل شیخ قدس سرہ کے بس سے باہر ہے، اور وہ اس پر قادر نہیں ہیں،

لیکن میرے نزدیک اس کے حل کی صورت ہے اور وہ یہی کہ مقداری حرکت کا موضوع اور موصوف شخصی جسم ہے، نہ کہ شخصی مقدار، اور جسم کی شخصیت کے لیے کسی نہ کسی مقدار کی ضرورت ہے، جس میں جسم مقدار کے ایک حد اور درجے کو چھوڑ کر دوسری حد اور درجے تک پہنچتا ہے، ٹھیک مزاج کے متعلق جیسا کہ اطبا کہتے ہیں کہ مزاج کی شخصیت بھی یونہی باقی رہتی ہے، جب وہ کسی جسم کو عارض ہوتا ہے، بہر حال کم کے مقولے میں جو حرکت واقع ہوتی ہے، وہ مختلف مقداروں کی انہی خصوصیات اور مراتب میں واقع ہوتی ہے، پس آغاز حرکت سے آخر تک جو چیز باقی رہتی ہے، وہ اس چیز کے بالکل مغائر ہے جو بدلتی رہتی ہے، اور توڑ جوڑ یا فصل وصل وغیرہ کے عمل سے جو کسی جسم پر کیا جاتا ہے؛ اس سے اگر کوئی چیز مفقود اور معدوم ہوتی ہے، وہ محض وہ متصل مقدار ہے، جو بغیر طبعی مادے کے محض وہمی قوت کے زور سے آدمی کا دماغ اسے محسوس کرتا ہے، یا

صرف ایسی جسمیت معدوم ہوتی ہے جسے صورت کے تمام لوازم اور زوائد سے معرّا فرض کیا جائے اس لیے کہ اس قسم کی جسمیت کا شخصی وجود صرف جسمیت ہونے کی حیثیت سے فقط ایک معین مقدار کو چاہتا ہے، لیکن جو جسم طبعی اور نوعی ہو جس کا تقوم اور جس کی تیاری جسمیت اور اس صورت کے ذریعے سے ہوتی ہے جو جسمیت کے سوا ہوتی ہے اور جسم کی نوعیت کی حفاظت اس معین اور مخصوص صورت کے توسط سے ہوتی ہے جو اجسام کو مختلف انواع کی شکل میں تقسیم کرتی ہے؛ اور نوع کی آخری فصل کا مبدا وہی ہوتی ہے۔ یعنے یہ صورت اور کسی قسم کی جسمیت جو گویا جنس قریب کی حیثیت رکھتی ہے: دونوں سے مل کر جسم کی کوئی نوع تیار ہوتی ہے؛ اور قاعدہ ہے کہ جنس کو ہمیشہ مبہم غیر معین خیال کیا جاتا ہے؛ اور سمجھا جاتا ہے، کہ فصل کے ذریعے سے اس ابہامی وجود کو تحصل میسر آتا ہے، پس ثابت ہوا کہ جنس اور مادّے کے افراد کی تبدیلی کا حرکت کے موضوع پر کوئی اثر اس وقت تک نہیں پڑتا جب تک صورت باقی رہتی ہے، اور یہ جو اشراقیوں نے کہا تھا کہ مقداری شے کے ساتھ کسی مقداری شے کا اضافہ اس کو معدوم کر دیتا ہے یہ بات اس وقت ٹھیک ہے، جب دونوں مقداری امور کا وجود بالفعل ہو، لیکن جب ان کا وجود بالفعل نہیں بلکہ بالقوۃ ہو، اور اضافہ بھی تدریجی رنگ میں ہو تو ان کے معدوم ہونے کا دعوئی ہی صحیح نہیں ہے؛

فصل

مقداری حرکت کے متعلق جن امور کا ذکر گزشتہ بالا فصل میں کیا گیا ہے، اس فصل میں اسی کی مزید تحقیق کی جائے گی، معلوم ہونا چاہیے کہ ہر ایسی چیز جس کی ذات چند امور سے تیار ہوئی ہو، اس کا یہ کلیہ ہے کہ اس کی تکمیل اور اس کی پوری تیاری جس امر سے ہوگی اس کی حیثیت اس شے کے ساتھ ایسی ہو گی، جو آخری فصل کو کسی حقیقت کے ساتھ ہوتی ہے؛ اور اسی بنیاد پر جب تک اس کی فصل اخیر متعین شکل میں پائی جائے گی، اس وقت تک اس شے کا تعین بھی محفوظ رہے گا اس کے سوا ماہیت کے وجود کے جو لوازم اور اجزا از قسم جنس وفصل ہوتے ہیں ان کا خصوصیت کے ساتھ شے کے تعین پذیری میں چنداں اعتبار نہیں کیا جاتا، اور اسی لیے ان امور کی تبدیلیوں سے شے کی بقا مجروح نہیں ہوتی اب دیکھو! کہ اتصال

اور ابعاد ثلثہ (طول و عرض و عمق) کا قبول کرنا ان کا شمار جسم کے فصل میں کیا جاتا ہے؛ یعنے جب جسم کو صرف جسم کی حیثیت سے بایں معنے پیش نظر رکھا جائے کہ وہ مادہ ہے؛ اور گزر چکا کہ اس اعتبار سے جسم بذات خود ایک مستقل نوع ہے، بہر حال جسم کے فصول ہوئے، اور اس میں قوت وصلاحیت بھی پائی جاتی ہے، مثلاً یہ ہیولیٰ پایا جاتا ہے، اس لیے کہ ہیولیٰ تو صرف اتصال کی استعداد و قوت ہی کا تو نام ہے؛ اور اس کا مدمقابل، یعنے اس استعداد کی تکمیل اسی اتصال کا بالفعل موجود ہونا ہے، اب اسی کی تبدیلی (یعنے اتصال کے بالفعل ہونے کی صفت) جسم کی تبدیلی کو ضروری بنا دیتی ہے، مطلب یہ ہے کہ جسم میں صرف جسم ہونے کی حیثیت سے تبدیلی پیدا ہو جاتی ہے، یہی حال نامی (بالیدہ) جسم کا ہے، کہ نامی (بالیدہ) ہونا اس کی فصل ہے؛ اسی کے ذریعے سے، اس جسم کی ذات کی تکمیل ہوتی ہے؛ اب یہاں یہ غور کرنا چاہیے کہ اس شکل میں جو تکمیل ہوتی ہے؛ وہ صرف جسمیت یا جسم ہونے کی تکمیل نہیں ہوتی، بلکہ جسمیت تو جسم نامی کی صلاحیت و قوت کا مبدء ہے؛ اور اس کے امکان و گنجائش کا حامل ہے، اسی لیے جسمیت کے افراد کی تبدیلی سے نامی جوہر (نباتات) کی ذات میں تبدیلی نہیں ہوتی؛ کیونکہ جسم نامی میں جسمیت کی صفت ظاہر ہے کہ اس کے عام اور اطلاقی پہلو کو ظاہر کرتی ہے، اس سے خصوصیت اور تعین اس میں پیدا نہیں ہوتا، یہی حال حیوان کا ہے جس کی تیاری اور تقوم نامی اور حساس سے حاصل ہوتا ہے؛ بلکہ یہی حال ان تمام چیزوں کا ہے، جو ایسے امور سے تقوم پذیر ہوتے ہوں، جن میں کسی کی حیثیت مادے کی ہو؛ اور کسی کی صورت کی مثلاً انسان کا جو حال اپنے نفس ناطقہ اور بدن کے اعتبار سے ہے، اب نشو و نما قبول کرنے والے جسم یعنے جسم نامی کو دیکھو! اس کی مقدار جب بدلتی ہے تو اس کی جسمیت تو اپنی شخصی اعتبار سے بدلتی رہتی ہے، لیکن خود اس کی ذات اور نامی (نشو و نما قبول کرنے والا) جوہر بالکل نہیں بدلتا، بلکہ اپنی شخصیت کے ساتھ باقی رہتا ہے، پس جسم نامی اپنی بالیدگی یا کاسیدگی، یا نشو و نما اور ذبول و انحطاط کے وقت اس حیثیت سے کہ وہ جسم طبعی مطلق ہے، یقیناً اس کی

شخصیت معدوم ہو جاتی ہے، لیکن اس حیثیت سے کہ وہ جسم طبعی نامی ہے، نہ اس کی شخصیت معدوم ہوتی ہے، اور نہ اس کا کوئی جز معدوم ہوتا ہے، اس لیے کہ اس کا جز تو مطلق جسمیت اس طور پر ہے، کہ جس فرد میں بھی ہو کر بغیر کسی انقطاع کے اتصالی وجود کے ساتھ وہ جسمیت پائی جائے، وہی اس کا جز ہے، اسی پر حیوان کی بقا کو بھی قیاس کر کے سمجھنا چاہیئے، یعنے حساس جوہر کی بقا کے ساتھ حیوان کی بقا وابستہ ہے، اور یہ حساس جوہر کیا ہے، وہی حواس رکھنے والا اور احساس کرنے والا نفس ہے، ظاہر ہے کہ بڑھاپے میں کتنی نباتی قوتیں غائب ہو جاتی ہیں، لیکن شخص تو وہی باقی رہتا ہے، جب یہ باتیں تمھارے ذہن نشین ہو چکیں تو بآسانی اب تم اس حرکت کی حقیقت کو جان سکتے ہو، جو مقولۂ کم (مقدار) میں واقع ہوتی ہے، مثلاً نمود ذبول یا بالیدگی و کاسیدگی کا موضوع جسم اس حیثیت سے ہوتا ہے، کہ وہ کوئی نوعی جسم ہے، یہ تو نمود ذبول میں ہوتا ہے، باقی تخلخل اور تکاثف (یعنے بغیر کسی بیرونی اضافے کے جسم کا بڑھ جانا جسے تخلخل کہتے ہیں اور بغیر کسی جز کے گھٹانے کے شئے کا سکڑ جانا یہ تکاثف سے ظاہر ہے کہ یہ بھی جسم کی حرکت مقولۂ کم ہی میں ہے) تو ان کا موضوع ہیولی اولی ہوتا ہے، گزشتہ بالا مقدمات سے یہ بات بھی تمھاری سمجھ میں آگئی ہو گی کہ کون اور بود کے دائرے میں جن جن چیزوں کی جوہریت داخل ہے، یعنے وہ ساری چیزیں جو عالم اجسام کے احاطے میں ہیں، ان سب پر تغیر، و تباہی، فنا و زوال سب جائز ہے، اگرچہ ان حالات سے پہلے ان میں ایک ایسی چیز محفوظ تھی جس کی حیثیت اصل اور ستون کی ہے، اور اس کی حالت ایسی ہے، جیسی فصل اخیر کی حالت مرکب طبائع میں ہوتی ہے، اور اس کو اصل اس لیے میں قرار دیتا ہوں کہ فصل اخیر میں وہ ساری باتیں سمٹی ہوتی ہیں، جنھیں نوع کی ذاتیات کہتے ہیں کیونکہ نوع کے یہ ذاتیات دوسری دوسری نوعوں میں تو متعدد وجودوں کے ساتھ بالفعل موجود ہوتے ہیں اور ماہیت کے اعتبار سے باہم مختلف ہوتے ہیں، لیکن کسی کامل نوع مثلاً انسان کی فصل اخیر کا جو مبدء ہوتا ہے وہ اپنے اندر ان تمام وجودی کمالات و فضائل کو سمیٹے ہوئے رہتا ہے، جو انسان سے

نیچے درجے کی نوعوں میں پراگندہ طور پر منتشر حال میں پائے جاتے ہیں، اس لیے کہ نوع کامل کی آخری فصل کا مبدء در اصل ان تمام انواع کا تکملہ ہوتا ہے، اور قاعدہ ہے کہ شے کے تکملے میں خود شے کو مزید اضافوں کے ساتھ پایا جانا چاہیے،

ہم چونکہ ہر جسمانی طبیعت کے لیے ذاتی حرکت کو مانتے ہیں جس کی توضیح عنقریب دلائل و براہین سے کی جائے گی، اس لیے ضروری ہوا کہ ہم ہر طبیعت کے لیے خواہ فلکی ہو یا عنصری ایک عقلی جوہر کو ثابت کریں، یعنے اس کی حیثیت گویا اصل کی ہو، اور اسی کے ساتھ ایک ایسے جوہر کو بھی مانیں جس کا وجود بدلتا رہتا ہے، اور اس جوہر عقلی کو اس جسمانی طبیعت سے وہ نسبت ہوگی جو کمال کو نقص سے اور اصل کو فرع سے جڑ کو شاخ سے ہوتی ہے، اس سلسلے میں سب سے زیادہ جس کا وجود ہم سے قریب تر ہے وہ حق تعالیٰ کا وجود ہے، اور عقلی جواہر جتنے ہیں ان کی حیثیت نور اول کے اعتبار سے شعاعوں اور کرنوں کی ہے؛ کیونکہ جو چیزیں اللہ تعالیٰ کے علم میں ہیں، ان کی یہ عقلی جواہر صورتیں ہیں، ان کے لیے جو وجود ثابت ہوتا ہے، وہ نہ اپنے ہونے میں مستقل ہے اور نہ پائے جانے میں مستقل ہے، یعنے ایسا وجود جو بنفسہ اور بذات خود موجود، اور وجود لنفسہ یعنے دوسرے کے ساتھ نہیں بلکہ بذات خود قائم ہو، اس قسم کا وجود ان کے لیے ثابت نہیں ہے؛ بلکہ ان کی ہستیاں حق کی ذات کے ساتھ وابستہ اور مربوط ہیں، اس کی مثال وہ علمی صورتیں ہیں جو ہمارے ذہن میں پائی جاتی ہیں، یہی وجہ ہے، جو حکما یہ کہتے ہیں کہ جو چیزیں محسوس ہو رہی ہیں بحیثیت محسوس ہونے کے ان کا ذاتی وجود بنفسہ وہی وجود ہے جو کسی حساس جوہر کے لیے ان کا وجود ہوتا ہے؛ (یعنے حواس رکھنے والے جواہر کی ادراکی قوتوں میں ان کا وجود ہے، اس کے سوا ان کا کوئی اور دوسرا وجود نہیں ہے) اسی طرح جو چیزیں حس کے دائرے سے خارج ہیں اور محض عقل ہی کو ان کی یافت ہوتی ہے؛ ان معقولات کا بحیثیت معقول ہونے کے کوئی ذاتی وجود اس وجود کے سوا نہیں ہے، جو تعقل رکھنے والے جواہر کے لیے ان کا وجود ہے؛ (گویا ان عقلی جواہر میں جو ان کا وجود ہے، اس کے سوا

ان کا کوئی اور دوسرا وجود نہیں ہے؛ بلند مرتبہ حکما اور ایسے علما جن کے قدم علم میں راسخ ہیں، ان کے نزدیک حقیقت حال یہی ہے، اگرچہ کوتاہ فطرتوں، اور تنگ نظروں پر یہ بات گراں گزرے گی، اور ان کا دل اس کے سننے سے پیچ و تاب کھانے لگے گا چونکہ اس مسئلے کی تفصیل کا مقام اور ہے، اس لیے چاہئے کہ ہم پھر اسی بات کی طرف متوجہ ہوں جس کے متعلق گفتگو ہو رہی تھی، ہاں تو میں یہ کہنا چاہتا ہوں کہ صحیح بات یہی ہے، کہ جس طرح کم اور کیف کے مقولوں میں حرکت واقع ہوتی ہے، اسی طرح جسمانی صورتوں میں بھی جائز ہے کہ حرکت واقع ہو؛ اور جس طرح تمام کمی و کیفی اعراض خواہ قار ہوں یا غیر قار یعنے جن کی تعبیر تشخصات سے کی جاتی ہے، اور سمجھا جاتا ہے کہ جسم کا تعین و تشخص انھی کے ذریعے سے حاصل ہوتا ہے، لیکن باوجود اس کے جسم طبعی جس کا تشخص ان سے حاصل ہوتا ہے، اس کی بقا میں ایک حیثیت سے ان کا اعتبار کیا جاتا ہے، اور ایک لحاظ سے نہیں اعتبار کیا جاتا ہے، یعنے یہ خیال کیا جاتا ہے کہ حرکت کے موضوع اور موصوف میں ان اعراض، (مقدار و کیفیت) میں سے جو چیز باقی رہتی ہے، وہ صرف وہی قدر مشترک ہے جو طرفین (یعنے مبدء اور منتہیٰ) کے درمیان والے حالات سے پیدا ہوتے ہیں، اور جو چیز بدلتی رہتی ہے، وہ ان کے معین حدود اور مدارج کی خصوصیتیں ہیں (جس کی تفصیل اچھی طرح سے اوپر گزر چکی) تو جو حال ان اعراض کا ہے یہی حال اس حرکت کا ہے؛ جو صوری جوہر میں واقع ہوتی ہے، اور جیسے سیاہی جب تیز سے تیز تر ہوتی چلی جاتی ہے، تو اس وقت ایک تو سیاہی کا شخصی فرد ہوتا ہے، جس کا آن سے نہیں بلکہ زمانے سے تعلق ہوتا ہے؛ یعنے مدت حرکت میں مسلسل مبدء اور منتہیٰ کے درمیان وہ شخصی فرد باقی رہتا ہے؛ اور اس شخصی فرد کی وحدت شخصی اور عددی وحدت ہوتی ہے؛ گویا جس طرح سیاہی کا معروض اور موصوف مثلاً کپڑا ابتدائے حرکت سے آخر تک باقی رہتا ہے، اسی طرح سیاہی کا یہ شخصی فرد بھی باقی رہتا ہے، الغرض ایک حیثیت تو اس سیاہی کی شخصی وحدت کی ہے، اور دوسری حیثیت اسی کی عمومیت اور ابہام کی بھی ہے، یعنے اس کے مطلق کالے ہونے کی حیثیت، اور حرکت کا موضوع یعنے متحرک ان سب کا

مجموعہ ہوتا ہے، یعنے سیاہ جسم بھی سیاہی کے تیز اور گہرے ہونے کا موصوف و موضوع ہے، اس لیے سیاہی میں جو حرکت کرے گا ظاہر ہے کہ وہ جسم سیاہ ہی ہوگا، جو جسم سیاہ نہ ہوگا، اس کی سیاہی کے تیز ہونے یا سیاہی میں متحرک ہونے کے کیا معنے ہو سکتے ہیں، یوں ہی جس طرح اس سیاہی کے ایسے غیر محدود مدارج مبدء اور منتہی کے درمیان نکلتے ہیں، جن کا وجود بالفعل نہیں بلکہ بالقوۃ ہوتا ہے، اور جن میں ہر درجہ دوسرے درجے سے ماہیت اور معنے کے اعتبار سے مختلف ہوتا ہے، پس یہ جتنے خصوصیات سیاہی کی حرکت میں پائے جاتے ہیں، بجنسہ یہی ساری باتیں صوری جوہر کی حرکت کی شکل میں پیش آتی ہیں، یعنے جب کوئی جوہری صورت، اپنے درجۂ کمال کی طرف تدریجی طریقے سے آگے بڑھتی ہے تو یہاں بھی ایک کون اور بود تو ایسا ہوتا ہے، جس کا تعلق زمانے سے ہو، اور اول سے آخر تک مسلسل وہ باقی رہے، ایک اعتبار سے تو اس کی نوعیت یہ ہوتی ہے، اور یہی دوسرے اعتبار سے مسلسل تدریجی وجود ہونے کی حیثیت بھی رکھتا ہے، اور اس میں بھی اسی طرح مختلف مدارج وحدود پیدا ہوتے ہیں جیسے سیاہی میں پیدا ہوتے تھے، اور جس دلیل سے سیاہی کی صورت میں یہ ثابت کیا گیا تھا ایک شخصی فرد اول سے آخر تک باقی رہتا ہے، اسی دلیل سے یہاں بھی اس شخصی فرد کا وجود ضروری ثابت ہوتا ہے، اس لیے کہ دونوں کے وجود کی نوعیت یہ ہے کہ وہ اپنی وحدت کے ساتھ زمانہ (حرکت) میں مسلسل باقی رہتے ہیں، اور قاعدہ ہے کہ جس کا وجود اس طرح مسلسل اپنی شخصی وحدت کے ساتھ باقی رہے، اس کا وجود چند نہیں بلکہ ایک ہی ہوتا ہے، اور ہمارے نزدیک وجود بجنسہ شخصی ہویت ہی کی تعبیر ہے، یعنے دونوں ایک ہیں، اور کچھ میرا ہی یہ تنہا خیال نہیں ہے، بلکہ ہمارے سوا بھی ایسے حضرات جن کے قدم حکمت میں راسخ ہیں، ان کا بھی یہی فتوی ہے، بہر حال اگر حرکت کوئی ایسی چیز نہ ہو، جو مسلسل اپنی وحدت کے ساتھ اول سے آخر تک پائی جائے، تو ایسی صورت میں یہ کہنا کہ سیاہی جب تیز ہوتی چلی جاتی ہے، تو اس وقت خود سیاہی باقی نہیں رہتی گویا صحیح قرار دیا جائے گا، یا اسی طرح جب اپنی تکمیل کی راہ میں، جوہری صورت گامزن ہو، تو یہ کہنا درست ہوگا کہ خود

جوہری صورت باقی نہیں رہی، حالانکہ واقعہ یہ نہیں ہے، اور اس کا راز وہی ہے، جیساکہ پہلے بھی کہا جاچکا ہے کہ ہر شے کی اصل درحقیقت اس کا "خاص وجود" ہی ہوتا ہے، اور یہ "خاص وجود" بذات خود معین ہوتا ہے؛ لیکن کبھی اسی خاص وجود کے کچھ مدارج اور مقامات ہوتے ہیں جن میں وہ اپنی ہویت اور وحدت کے ساتھ باقی رہتا ہے، مگر اسی کے ساتھ ہر درجے اور ہر مقام میں اس کو کچھ کلی ذاتی صفات سے سابقہ پڑتا ہے، اور باوجود اس کی وحدت کے اسی سے ان مقامات اور درجوں کی وجہ سے ان مختلف معانی کو عقل پیدا اور منتزع کرتی ہے، جو اس وجود خاص کے ساتھ ایک مخصوص طرز کے اتحاد کے ساتھ متحد ہوتے ہیں،

ایک نتیجہ

یہاں یہ سمجھنا چاہیے، کہ گزشتہ بالا امور میں غور کرنے سے یہ نتیجہ پیدا ہوتا ہے، کہ حرکت کی حیثیت ایک ایسے تشخص کی ہے، جس کی روح طبیعت ہے، جیسے زمانے کی حیثیت ایک ایسے تشخص کی ہے، جس کی روح دہر ہے، اور اس سے یہ بات ثابت ہوتی ہے، کہ نفس بلکہ عقل کی نسبت سے طبیعت کی حیثیت ایسی ہے، جیسے آفتاب سے شعاعوں کا تعلق ہے کہ آفتاب ہی کے تشخص سے ان شعاعوں کا تشخص حاصل ہوتا ہے؛

ایک خاص بحث اور اس کا نتیجہ

میں نے جو یہ دعوی کیا ہے کہ ہر حرکت بلکہ ہر جسمانی فعل کا براہ راست سبب اور فاعل طبیعت کے سوا کوئی دوسری چیز نہیں ہے، اس پر ممکن ہے کہ تم یہ اعتراض کرو، کہ اگر یہی واقعہ ہے، تو چاہیے، کہ نفس کی اطاعت کرتے ہوئے اگر طبیعت اعضا میں ایسی حرکت اور حالت پیدا کرے جو طبیعت کے مقتضا کے خلاف ہو، تو ایسے وقت میں جب نفس طبیعت کو اس کے مقتضا کے خلاف تکلیف دے تو چاہیے، کہ کوئی ماندگی اور تھکن محسوس نہ ہو، اور رعشہ یا دیگر امراض میں نفس اور طبیعت کے مقتضاؤں میں جو کش مکش ہے، چاہیے کہ وہ باقی نہ رہے اس اعتراض کے جواب کے لیے تمہیں یہ معلوم ہونا چاہیے کہ طبیعت کے ایک معنے تو یہ ہیں کہ وہ نفس کی مختلف قوتوں میں سے ایک قوت ہے، اور اسی کے ذریعے سے نفس اپنے بعض افعال واعمال کو انجام دیتا ہے، لیکن یہ طبیعت اس طبیعت سے بالکل مختلف ہے، جو بدن

اور اعضا میں شخصی وجود کے ساتھ پائی جاتی ہے، پہلی صورت میں طبیعت کا جو تعلق نفس سے ہے اور اس کے ذریعے سے نفس جو کچھ کام لیتا ہے، اس کی حیثیت ذاتی کی ہے، اس لیے کہ یہ طبیعت تو ایک ایسی قوت ہے جو نفس ہی کی ذات سے ابھرتی ہے، اور دوسرے کی حیثیت عرضی اور قسری و خارجی ہونے کی ہے، اب سمجھنا چاہیئے کہ تھکن خلاف طبع امور ہیں جو ہوتا ہے، یا رعشہ وغیرہ امراض میں جو حالت طاری ہوتی ہے، اس کا سبب یہ ہے، کہ طبیعت بمعنے ثانی نفس کی اطاعت سے کبھی سرتابی کرتی ہے، الغرض نفس کی بدن میں دو قسم کی طبیعتیں ہیں، اور دونوں اگرچہ اس سے مغلوب ہیں لیکن ایک کی مغلوبیت تو خوشی و رضا ہے، اور دوسری کی مغلوبیت زبردستی اکراہ و جبر کی صورت میں ہے، اسی طرح نفس میں جو جو قوتیں ہیں، اور جو اس کے طبعی خادم ہیں، ان کی بھی دو قسمیں ہیں، ایک کے ذریعے سے تو نفس ان کاموں کو انجام دیتا ہے، جنھیں طبعی افعال کہتے ہیں، اور یہ حال ان قوتوں کا ہے، جو طبعی اور کمی و مقداری و کیفی حرکات کے مبادی ہیں، یعنے مثلاً جذب کشش، مدافعت، امساک اور روکنا ہضم کرنا غذا کو جسم کے مختلف اعضا کے مماثل بنانا نشو و نما بالیدگی وغیرہ کا کام انجام دینا، توالد و تناسل وغیرہ کے خدمات وغیرہ کا کام جن قوتوں کے ذریعے سے نفس انجام دیتا ہے، یہی وہ قوتیں ہیں جو نفس کی خدمت بخوشی و رضا انجام دیتی ہیں، اور دوسری قوتوں کے ذریعے سے وہ افعال صادر ہوتے ہیں جنھیں اختیاری افعال کہتے ہیں، مثلاً مکانی اور وضعی حرکات کے جو مبادی ہیں، یعنے لکھنے چلنے پھرنے اٹھنے بیٹھنے وغیرہ افعال جن کے ذریعے سے انجام پاتے ہیں، اور یہی وہ قوتیں ہیں جو نفس کی خدمت بزور و اکراہ، اور قسری طور پر کرتی ہیں، اور یہ دونوں قوتیں دراصل دو فوج ہیں جن کا تعلق حرکات کے عالم سے ہے، اور نفس ناطقہ کی یہ دونوں قوتیں اس حیثیت سے تابع ہیں کہ وہ حیوانی نفس ہے، باقی عقلی نفس ہونے کی جو اس کی حیثیت ہے، اس کے لحاظ سے اس کی دوسری فوجیں اور دوسرے خدام ہیں جن کا تعلق ادراکات کی دنیا سے ہے، یہ قوتیں بھی نفس کا کام بخوشی و رضا انجام دیتی ہیں، وہمی، خیالی حسی اور ادراکات کے مبادی اسی ذیل میں داخل ہیں،

نیز شوقی اور حیوانی و نطقی (انسانی) ارادوں کے مبادی کا شمار بھی انھی کے ذیل میں کیا جاتا ہے، طبیعت کی یہ قسم جو نفس کی مطیع ہے، یہ اپنی تمام قوتوں، اور ان کی تمام شاخوں کے ساتھ نفس کے ساتھ باقی رہتی ہے، لیکن طبیعت کی دوسری قسم وہ جسم کی بربادی کے ساتھ خود بھی تباہ و برباد ہو جاتی ہے معاد جسمانی (یعنی مرنے کے بعد آدمی جسم کے ساتھ دوبارہ زندہ ہوگا) اس کا راز یہی ہے جس کی تحقیق انشاء اللہ آیندہ عنقریب آئے گی،

فصل جوہر میں بھی حرکت واقع ہوتی ہے، اس فصل میں اسی دعوے کی نئی دلیل بیان کی جائے گی، معلوم ہونا چاہئے کہ جسم میں جو طبیعت پائی جاتی ہے، بذات خود اس سے کسی قسم کے طبعی امور سرانجام نہیں پا سکتے، اس لیے کہ اگر خود اس کی ذات ہی جسم میں ان کاموں کو انجام دیتی، تو چاہئے تھا کہ یہی کام جسم کے بغیر بھی اس سے انجام پا ئیں، لیکن اس شرطیہ کے مقدمے کی تالی (جزا) باطل ہے پس مقدم (شرط) کا باطل ہونا بھی ضروری ہوا، تالی کے باطل ہونے کی وجہ تو صاف ظاہر ہے، کہ اگر طبیعت سے جسم کی وساطت کے بغیر بھی اعمال سرانجام پا سکتے ہوں، تو پھر وہ جسمانی طبیعت باقی نہیں رہتی، بلکہ اس کا تعلق ان موجودات سے ہو جائے گا، جو مجرد اور مادّے سے پاک ہیں، باقی یہ بات کہ مقدم و تالی میں جس لزوم کا میں نے دعوی کیا ہے، اس ملازمہ کی کیا دلیل ہے، تو اس سوال کا جواب یہ ہے کہ یہ مسلم ہے کہ طبائع اور قوتوں سے کسی قسم کا کوئی فعل اس وقت تک صادر نہیں ہو سکتا جب تک کہ مادّہ اور مادی چیزوں کی اس کے ساتھ شرکت نہ ہو، دلیل اس کی یہ ہے، کہ ایجاد کی حقیقت در اصل وجود سے تقوم پذیر ہوتی ہے، اور ایجاد کا مرتبہ وجود کے بعد ہے اس لیے کہ شے جب تک موجود نہ ہوگی ظاہر ہے، کہ اس کے ایجاد یافتہ ہونے کا تصور ناممکن ہے، پس معلوم ہوا کہ اس کا ایجاد یافتہ ہونا موجود ہونے پر مبنی ہے، اور اس سے یہ نتیجہ پیدا ہوتا ہے، کہ جب کسی شے کا وجود مادّے سے تقوم پذیر ہوگا تو اس کے ایجاد ہونے کی جو بھی صورت ہوگی وہ بھی مادّے ہی سے متقوم ہوگی،

ایک بات تو یہ ہوئی دوسری بات یہ ہے کہ مادّے کا وجود، اس قسم کے وجود سے تعلق رکھتا ہے، جو حسی اشارے اور تعین کو قبول کرتا ہو، وہاں ہے، یہاں ہے، اس قسم کے صفات اس کی طرف منسوب ہو سکتے ہوں جسے اصطلاحاً (وضعی امور) کہتے ہیں، بہر حال مادے کا وجود وضعی وجود ہے؛ اسی طرح یہ بھی یاد رکھنا چاہیئے کہ کسی تاثیر یا تاثر فعل یا انفعال میں جب مادے کا توسط پیدا ہوتا ہے، تو اس کے یہی معنے ہیں کہ اس کی وضع نے وساطت کا کام کیا ہے اور اسی بنیاد پر یہ ضروری ہے، کہ ایسی چیز جسے مادّے سے کسی قسم کا وضعی تعلق نہ ہو، (یعنے مادّے سے وہ قریب ہو، یا دور ہو) یا ازیں قبیل کوئی وضعی تعلق جب تک نہ ہوگا اس وقت تک یہ بات ناقابل تصور ہے کہ مادے کا اس شے پر کوئی اثر پڑے، یا کسی تاثر و انفعال کا ظہور ہو، پس معلوم ہوا کہ وضع کی شرکت کی بغیر اگر کسی قوت سے کوئی فعل صادر ہو، تو ایسی قوت اپنے تاثیری فعل میں بھی مادّے سے بے نیاز ہوگی، اور اپنے وجود میں بھی مستغنی ہوگی، یعنے مادے سے مجرد ہوگی، حالانکہ یہ خلاف مفروض ہے، اور ان ہی باتوں کا لازمی نتیجہ یہ بھی ہے، کہ جس مادّے میں ہو کر خود طبیعت پائی جائے گی، اس مادّے پر طبیعت کسی قسم کا فعلی اثر نہیں ڈال سکتی، اس لیے کہ خاص اس طبیعت کی نسبت سے ظاہر ہے کہ مادّے کو کوئی وضعی جہت حاصل نہیں ہے؛ اور نہ ان چیزوں کے لحاظ سے جو طبیعت میں پائی جاتی ہیں، ورنہ پھر یہ ماننا پڑے گا کہ جس کی وجہ سے وضع حاصل ہوتی ہے؛ خود اس کی بھی وضع ہو، اور یہ محال ہے؛ پس ثابت ہوا کہ وہ سارے افعال جو مادّے کی طرف منسوب ہیں یا مادے پر جن افعال کا اثر پڑتا ہے؛ یہ ناممکن ہے کہ ان افعال کا صدور کسی ایسی چیز سے ہو؛ جس کا وجود مادی ہو، اور اس کا لازمی نتیجہ یہ ہے کہ کسی جسمانی طبیعت سے کوئی تاثیری فعل خود اس کے مادّے میں صادر ہو، ورنہ لازم آئے گا، کہ شخصی مادہ مادے سے پہلے ہو جائے، پس معلوم ہوا کہ طبیعت کے وہ سارے صفات جو اس کو لازم ہیں، یعنے طبعی حرکات اور طبعی کیفیات مثلاً آگ کی حرارت، پانی کی رطوبت یہ ساری باتیں طبیعت کے ان لوازم میں

داخل ہیں، جن کے ثبوت کے لیے کسی نئے کام اور جعل اور نئی تاثیر کی دخل اندازی کی ضرورت نہیں، اور اس بنیاد پر ضروری ہوا کہ دائرۂ وجود میں کوئی ایسا مبدء اعلیٰ اور برتر سبب ہو، جو طبیعت سے اور طبیعت کے سارے لوازم و آثار سے بھی مافوق ہو اور انھی لازمی آثار میں خود حرکت بھی ہے، اور اس سے یہ بات ثابت ہوئی کہ طبیعت اور حرکت دونوں کا وجود ایک ساتھ ہے، اور اپنے پائے جانے میں دونوں ہم دوش و ہم قدم ہیں، اور اسی لیے لازمی ہے کہ طبیعت بھی کوئی ایسی چیز ہو، جس میں تجدد و تغیر خود اس کی ذات کا اقتضا ہو یعنے جو حرکت کا حال ہے، بلکہ طبیعت کے لیے جس تجدد اور تغیر کا ثبوت لازمی ہے، وہ خود حرکت ہی ہے، اور یہی حال طبعی کم (مقدار) اور طبعی کیف کا بھی ہونا چاہیے یعنے ان سب کی پیدائش بھی طبیعت کی پیدائش کے ساتھ ہوتی ہے، اور ان کی بقا طبیعت کی بقا کے ساتھ وابستہ ہے، الغرض تمام طبعی احوال اور ان کی معیت کا طبیعت کے ساتھ یہی طرز رہنا چاہیے، مطلب یہ ہے کہ حدوث و پیدائش، تجدد و زوال پذیری، بقا و فنا میں دونوں کو برابر ہونا چاہیے، البتہ یہ بات ضرور ہے کہ وجود کا فیض طبیعت کے واسطے اور اس کی راہ سے ان لوازم اور احوال تک پہنچتا ہے، یہی مطلب ہے مشائی حکما کے اس دعوے کا جو اس تقدم کی کیفیت بیان کرتے ہوئے کہتے ہیں یعنے کہتے ہیں کہ صورت کو ہیولی پر جو تقدم حاصل ہے، اس سے مراد یہ ہے کہ ہیولی کی علت اور سبب میں صورت کی بھی شرکت ہے، پھر اس شرکت کے معنے یہ ہیں کہ صورت ہی ہیولی کی بالاستقلال فاعل ہے، یا اس کی حیثیت ایسے واسطے اور آلے کی ہے جو ہیولی پر مقدم ہے، کیونکہ وجوداً تو دونوں یعنے صورت اور ہیولی ساتھی ہیں، اور یہی حال طبیعت کا اپنے ان طبعی صفات کے ساتھ ہے، جن میں حرکت بھی داخل ہے، الحاصل ان تمام باتوں کا خلاصہ یہ ہوا کہ تمام اجسام میں طبیعت کا تجدد پذیر ہونا اور مسلسل ایک حال کو چھوڑ کر دوسرا حال اختیار کرنا اس کی لازمی صفت ہے، پس فلک میں دوری حرکت کی وجہ سے جو نوبہ نو وضع پیدا ہوتی رہتی ہے، اور

عنصریات کے بسائط و مرکبات میں جو طبعی استحالے اور کمی و مقداری حرکات پیدا ہوتے رہتے ہیں، یہ سب ان کی اپنی اپنی طبیعت کے تجدد پذیری کا نتیجہ ہے؛

ایک دوسری مشرقی دلیل قاعدہ ہے کہ ہر جسمانی جوہر کے وجود کا ایک خاص طرز ہوتا ہے، جس میں اس کے لیے ایسے عوارض اور صفات کا پایا جانا ضروری ہوتا ہے، جو اس سے جدا نہیں ہو سکتے، بلکہ ان کا الگ ہونا ناممکن ہوتا ہے، ان عوارض کی حیثیت اشخاص کے ساتھ وہی ہوتی ہے؛ جو نوعی حقیقتوں کے ساتھ فصلوں کو ہوتی ہے، یہی لازمی عوارض وصفات ہیں، جنھیں عام طور پر مشخصات کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے، یعنے وہ صفات جن سے شے کا تشخص حاصل ہوتا ہے، لیکن تحقیق یہ ہے کہ دراصل ان صفات سے تشخص حاصل نہیں ہوتا، البتہ تعین وتشخص کی وہ علامتیں ضرور ہوتی ہیں، میری مراد علامت کے لفظ سے وہ عنوان مراد ہے جس سے کسی مفہوم کی تعبیر کی جاتی ہو، جیسے واقعی اور حقیقی فصل کی تعبیر منطقی فصل کے ذریعے سے کی جاتی ہے، مثلاً نباتات کی فصل نامی کو اور حیوانات کی فصل حساس کو، انسان کی فصل ناطق کو قرار دیتے ہیں، حالانکہ نامی نفس نباتی کا عنوان ہے، اور حساس نفس حیوانی کا ناطق نفس انسانی کا عنوان ہے؛ ظاہر ہے کہ حقیقی فصول تو یہی نفوس ہیں، اور ان سے منطقی مفہوموں کو پیدا کر کے انھی کا عنوان ان مفہوموں کو بنا لیا گیا ہے، اور یہی حال تمام جوہری مرکبات کے فصول کا ہے، یعنے ان میں ہر فصل بجائے خود ایک بسیط امر ہے، پھر انھی کی تعبیر کلی فصل کے ذریعے سے کی جاتی ہے، جسے منطقی فصل کہتے ہیں گویا کسی چیز کا نام وہی رکھ دیا گیا ہے، جو اس کے ذاتی لوازم کا نام تھا، ورنہ واقع میں یہ جتنی فصلیں ہیں، ان کی حیثیت خاص خاص ایسے بسیط وجودوں کی ہے، جن کی کوئی کلی ماہیت نہیں ہے، اشخاص کے لوازم کا جو نام مشخص (تشخص بخشنے والا) رکھ دیا گیا ہے، یہ بات بھی اسی قبیل کی ہے، اس لیے کہ تشخص تو وجود ہی کی ایک خاص نوعیت اور طرز کا نام ہے، کیونکہ وجود تو بذات خود تشخص پذیر ہوتا ہے، اور ان لوازم کا ظہور اس

وجود سے، اسی طرح ہوتا ہے، جس طرح روشن چیزوں سے روشنیٔ آگ، اور گرم چیزوں سے گرمی پھوٹتی ہے، ایسی گفتگو کو ذہن نشین کرانے کے بعد میں اب کہتا ہوں کہ ہر جسمانی شخص جن پر ان تشخص آفریں امور کا تبادلہ ہوتا ہے، خواہ بالکل بدل جاتے ہوں یا ان کا کوئی حصہ بدل جاتا ہو، مثل زمانے، مقدار، مکان وضع وغیرہ امور میں تبدیلی پیدا ہو، تو ظاہر ہے، کہ ان امور کی تبدیلی دراصل ان وجوہ و اسباب کی تبدیلی کی تابع ہوگی جن کا ہونا ان کے لیے لازمی ہے، بلکہ ایک لحاظ سے تو یہ دونوں ایک ہی چیزیں ہیں، اس لیے کہ ہر جسمانی طبیعت کے وجود پر یہ بات براہِ راست محمول ہوتی ہے، یعنے اسی جسمانی طبیعت کے متعلق کہا جاتا ہے، کہ وہ ایک ایسا جوہر ہے، جو متصل ہے، مقدار والا ہے، وضع رکھتا ہے، مکان میں پایا جاتا ہے، زمانے میں پایا جاتا ہے اور سارے صفات اس کو بذات خود ثابت ہیں، اس سے معلوم ہوا کہ مقدار، رنگ، وضع وغیرہ امور کی تبدیلی جسمانی جوہر کے تشخصی وجود کی تبدیلی ہے، اور جواہر میں حرکت کے واقع ہونے کے یہی معنے ہیں، اس لیے کہ جس طرح عرض کا وجود عرض ہوتا ہے، اسی طرح جوہر کا وجود بھی تو جوہر ہی ہوتا ہے۔

ایک مثالی تشریح گذشتہ بالا تقریروں سے یہ بات ثابت ہوئی کہ ہر جسمانی جوہر میں ایک تو ایسی سیّال طبیعت ہوتی ہے، جو ہر آن تجدد پذیر ہوتی ہے، اور دوسری چیز اسی میں وہ بھی ہوتی ہے، جو ثابت و برقرار اور باقی رہتی ہے، اور اس ثابت و باقی امر کو اس سیّال تجدد پذیر طبیعت سے ایسی نسبت ہوتی ہے، جو روح کو جسم کے ساتھ ہوتی ہے، اور یہ اس لیے ہوتا ہے، کہ انسانی روح چونکہ مادّے سے مجرد اور پاک ہوتی ہے، اس لیے وہ تو برابر باقی رہتی ہے، اور بدن کی طبیعت مسلسل سیلانی کیفیت کے ساتھ تجدد پذیر ہوتی ہے، ہمیشہ اس میں تحلیل، گھلاؤ، اور بہاؤ، کا عمل جاری رہتا ہے، اس کی حقیقت ہی یہ ہے کہ تجدد کے ساتھ ساتھ اس کی ذات میں بقا بھی محسوس ہوتا ہے، اور یہ بات اس کا نتیجہ ہے، کہ برابر اس پر مماثل امور کا فیضان ہوتا رہتا ہے، یعنے تجدد امثال کا قانون جاری رہتا ہے، اور

عام لوگ قدرت کی کارروائی کے متعلق غفلت میں پڑے ہوئے ہیں، بلکہ نت نئی تخلیق کا جو سلسلہ جاری ہے، اس کے متعلق وہ گڑبڑ میں مبتلا ہیں یعنے قرآن کی آیت بل ھم فی لبس من خلق جدید کی کیفیت میں گرفتار ہیں، اور یہی حال اشیاء کی طبعی صورتوں کا ہے، یعنے اپنے مادی وضعی زمانی وجود کے ساتھ تو وہ تجدد پذیر ہیں، اور یہ ان کا ایک ایسا تدریجی کون وبود ہے، جس کی ذات کو قرار نہیں ہے، اور یہی طبعی صورتیں اپنے عقلی وجود اور اس عقلی صورت کے اعتبار سے جو مادے کی آلودگی سے پاک ہے، اور افلاطون کی طرف منسوب ہے، (یعنے مثل افلاطونیہ) کے اعتبار سے حق تعالیٰ کے علم میں ازلاً و ابداً باقی ہیں، میں اس کا قائل نہیں ہوں کہ یہ عقلی صورت بذات خود باقی ہے، بلکہ حق تعالیٰ کی بقا کے ساتھ ان کی بقا وابستہ ہے ان دونوں باتوں میں بڑا فرق ہے، جیسا کہ اپنے مقام پر تمہارے سامنے اس کی تحقیق آئے گی، بہر حال طبعی صورتوں کا پہلا وجود تو دنیوی ہے، زوال پذیر ہے، اس کو ثبات و قرار سے حصہ نہیں ملا ہے، اور ان کا دوسرا وجود حق تعالیٰ کے سامنے ثابت و برقرار ہے، اسٹ ہے، اٹل ہے، کیونکہ نہ اللہ تعالیٰ کے علم سے کوئی چیز زائل ہو سکتی ہے، اور نہ حق تعالیٰ کے علم میں تغیر و تبدل کے لیے کوئی راہ ہے، وان فی ہذا البلاغا لقوم عابدین (اس میں عبادت گذار لوگوں کے لیے بلاغ ہے)

فصل اس فصل میں اس بات کی تردید ایک جدید طریقے سے کی جائے گی جو شیخ وغیرہ نے بیان کیا ہے، کہ جوہری صورتوں کی پیدائش حرکت کے ذریعے سے نہیں ہو سکتی، ان لوگوں نے اس سلسلے میں جو کچھ کہا ہے، اس کا خلاصہ یہ ہے، کہ صورت میں تیز سے تیز تر ہوتے چلے جانے کی صلاحیت نہیں ہے، یعنے وہ اشتداد کو قبول نہیں کرتی، اور قاعدہ ہے کہ جو چیز اشتداد کو قبول نہیں کر سکتی، اس کا حدوث اور اس کی پیدائش تدریجی طور پر نہیں بلکہ دفعۃً اور اچانک ہوتی ہے، دلیل یہ پیش کرتے ہیں کہ صورت بھی اگر اشتداد کو قبول کرے گی، تو اشتداد کی درمیانی حالت میں وہ باقی رہتی ہے، یا نہیں اگر باقی رہتی ہے تو یہ تغیر صورت میں نہیں ہو رہا ہے، بلکہ صورت کے لوازم میں

ہو رہا ہے، اور اگر نہیں باقی رہتی ہے، تو یہ صورت کا فقدان اور عدم ہے، نہ کہ اس کی اشتداد پذیری، نیز بر تقدیر ثانی ضرور ہے کہ پہلی صورت کے بعد کوئی دوسری صورت موجود ہو، اور یونہی صورتوں کا پے در پے سلسلہ یکے بعد دیگرے جاری رہے، اب سوال ان پے در پے آنے والی صورتوں کے متعلق ہے، کہ ان صورتوں کی کیا کوئی ایسی صورت بھی ہے، جو ایک لمحے اور ایک آن سے زیادہ ٹھیر سکتی ہو، یا ایسی کوئی صورت نہیں ہے، اگر ایسی صورت کوئی پائی جاتی ہے، تو یہ حرکت سکون سے بدل گئی، اور اگر کوئی ایسی صورت نہیں ہے، تو اس کے دوسرے معنے یہ ہوئے کہ یہاں پے در پے یکے بعد دیگرے آنے والی ایسی صورتیں ہیں، جن کا وجود آنی ہے، اس دلیل کی تحلیل دو دلیلوں کی شکل میں ہو سکتی ہے، ایک تو یہ شکل ہے کہ آنوں، اور لمحوں کے متعلق یہ لازم آتا ہے کہ ان میں تتالی پائی جائے، یعنے پے در پے، ایک کے پیچھے دوسری لگی ہوئی اس صورت سے ان کا وجود پایا جائے، لیکن جس دلیل سے یعنے آنات کی تتالی کے الزام سے، جوہری صورت کی حرکت کو ناجائز ٹھیرایا جاتا ہے، بجنسہ اسی دلیل سے کیف وغیرہ مقولوں کی حرکت پر بھی یہی الزام قائم کیا جا سکتا ہے، یعنے نقض وارد ہوتا ہے، دوسری شکل اس دلیل کی یہ ہو سکتی ہے کہ حرکت کے لیے موضوع اور محل کی ضرورت ہے، کہ تنہا مادّہ چونکہ موجود نہیں ہوتا، اس لیے صورت ہی مادّے کے موضوع پر حرکت واقع نہیں ہو سکتی، بخلاف کیف وغیرہ کے کہ اس کا موضوع اور محل خود کیف کے وجود سے مستغنی ہے، اور اس لیے وہ موجود ہو سکتا ہے، اور ہوتا ہے، یہی وجہ ہے کہ اس میں حرکت واقع ہوتی ہے اس دلیل کی یہی تقریر جب ٹھیک بیٹھتی ہے، تو پہلی شکل مہمل اور لغو ہو گئی، اور اس سلسلے کی سب سے اچھی دلیل یہی صورت قرار پائی، اور صاف لفظوں میں اب اس کو یوں بیان کرنا چاہیے، کہ صورتوں کے تعاقب اور یکے بعد دیگرے وارد ہونے سے صورت میں جو حرکت واقع ہوتی ہے، اس سلسلے کی صورتوں میں کوئی صورت ایسی نہیں ہے، جس کا وجود ایک آن سے زیادہ قرار پذیر ہو، جس کا مطلب یہ ہوا کہ زمانے میں یہ صورتیں نہیں پائی جاتی ہیں، بلکہ معدوم

ہوتی ہیں، اور قاعدہ ہے کہ صورت کا فقدان اور انعدام ذات کے فقدان و انعدام کو مستلزم ہے، پس معلوم ہوا کہ ان کی ذات کسی زمانے میں باقی نہیں رہتی، حالانکہ ہر متحرک اس زمانے تک ضرور باقی رہتا ہے، جب تک حرکت ہوتی رہتی ہے، مگر اس میں میرا ایک اعتراض ہے، اور وہ یہ ہے، کہ کون و فساد کا سلسلہ تو صورتوں میں بھی سب کے نزدیک جاری رہتا ہے، یعنے ایک صورت بنتی اور دوسری بگڑتی ہے، مثلاً پانی ہوا ہو جاتا ہے، اور ہوا پانی ہو جاتی ہے، اور جو دلیل حرکت کے غلط کرنے کی یہ قائم کی گئی ہے، اسی دلیل سے کون و فساد بھی باطل ہو جاتا ہے، جس کی وجہ یہ ہے، کہ دلیل میں جو یہ کہا گیا تھا، کہ صورت کا فقدان اور انعدام ذات کے فقدان و انعدام کو مستلزم ہے" میں پوچھتا ہوں کہ اس سے کیا مراد ہے، اگر یہ مراد ہے، کہ صورت کے فقدان سے صورتوں کا یہ سارا مجموعہ جو ان صورتوں اور ان کے محل سے بنتا ہے اس کو معدوم ہو جانا چاہیے، تو یہ صحیح ہے، لیکن متحرک یہ مجموعہ تو نہیں ہے، ہاں، اگر یہ مجموعہ ہی متحرک ہوتا، تو بے شک یہ خرابی لازم آتی کہ حرکت کے وقت متحرک کیسے معدوم ہو گیا، لیکن یہاں تو متحرک دراصل محل بایں شرط ہے، کہ کوئی نہ کوئی صورت اس کے ساتھ ہے، ٹھیک جیسے کم میں، جو چیز متحرک ہوتی ہے، وہ مقدار اور رکم کا محل بایں شرط ہے کہ اس کے ساتھ کسی قسم کی کوئی مقدار رہے، اور اگر صاحب دلیل کی یہ غرض ہے کہ صورت کے معدوم ہونے سے مادے کا معدوم ہونا ضروری ہو جاتا ہے، تو یہ واقعہ نہیں ہے، ورنہ اس بنیاد پر تو خود اُنھی کو یہ ماننا پڑے گا کہ جب کوئی صورت پیدا ہوتی ہے، مثلاً ہوا جب پانی بنتی ہے، تو اس وقت مادہ معدوم ہو جاتا ہے، خواہ یہ بات دفعتہً ہوتی ہو، یا تدریجی طور پر چونکہ ہر حادث اور نوزائیدہ امر کے لیے مادے کی ضرورت ہے تو لازم آتا ہے کہ مادوں کا وجود غیر محدود ہو جائے حالانکہ یہ محال ہے، علاوہ اس کے اگر (کون و فساد کی صورت میں کوئی ایسی چیز نہیں مانی جاتی ہے، جو دونوں حالتوں میں باقی رہتی ہو، (یعنے ہوا اور پانی دونوں صورتوں میں) تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ حادث اور نوزائیدہ امور کو مادے کی حاجت ہی نہیں ہے،

اور اگر دونوں حالتوں میں کوئی چیز محفوظ و باقی رہتی ہے، تو پھر یہ مدعا ثابت ہوا کہ صورت کے زوال سے مادّے کا فقدان و انعدام نہیں ہوتا،

تعجب ہے کہ "ہیولیٰ اور صورت کے مابین جو تلازم ہے" یعنی ہر ایک کا دوسرے کے ساتھ پایا جانا ضروری ہے، حکماء کے اس مسلم قاعدے کا ذکر کرتے ہوئے شیخ نے خود اپنے بیان پر جب یہ سوال وارد کیا ہے کہ صورت نوعیہ اگر زائل ہو جاتی ہے، تو چاہیئے کہ اس کے زوال سے مادّہ بھی معدوم ہو جائے، پھر خود ہی یہ جواب دیا ہے، کہ مادّے کی شخصی وحدت صورت کی شخصی وحدت سے نہیں بلکہ نوعی وحدت کے ذریعے سے محفوظ رہتی ہے، حیرت ہے کہ جب شیخ کا یہی مسلک ہے، تو صورت میں حرکت کے واقع ہونے سے اور صورت کی تبدیلیوں سے مادّے کا معدوم ہو جانا کیوں ضروری ہو، بلکہ صحیح بات وہی ہے، کہ اتصالی تجدد جو مسلسل حرکت کی شکل میں جاری رہتا ہے، اس کے ذریعے سے صورت بھی باقی رہتی ہے، اور اتصالی تجدد سے شخصیت کی بقا پر کوئی اثر نہیں پڑتا جیسا کہ حرکت توسطی کی بحث میں خود اسی بات کی یہی لوگ تصریح بھی کرتے ہیں، اور یہ جو ان لوگوں کا قول ہے، کہ شدت و ضعف، تیز ہونے اور دھیما پڑنے کے اعتبار سے جو مدارج اور مراتب پیدا ہوتے ہیں، ان مدارج و مراتب میں ہر مرتبہ دوسرے مرتبے سے نوعی اختلاف رکھتا ہے، چاہیئے کہ ان مراتب و مدارج سے وہ مراتب و مدارج مراد لیے جائیں جن کا وجود بالفعل ہو، اور جن میں ہر ایک کا وجود دوسرے سے فعلیت کے رنگ میں ممتاز ہو، مگر یہ بات اس کے منافی نہیں ہے، کہ مثلاً سیاہی اپنے تیز ہوتے چلے جانے کی صورت میں ایک واحد شخصی وجود کی حیثیت میں اس طرح باقی رہتی ہے، کہ اس میں بالقوۃ غیر محدود انواع سیاہیوں کے موجود ہوں، اور بجنسہٖ یہی حال صورتوں کا بھی ہو سکتا ہے کہ جب وہ اتصالی تجدد و تبدل کے رنگ میں حرکت کرتی ہیں،

شیخ نے صورت کی حرکت کے ابطال کی ایک اور دلیل بھی بیان کی ہے، پھر خود ہی اس دلیل کی کمزوری کا بھی اظہار کیا ہے؛ دلیل کی تقریر یہ ہے کہ جوہر کے متعلق یہ مسلم ہے کہ اس کی ضد نہیں ہے، اور جب یہ واقعہ ہے، تو

اس میں حرکت کیسے ہو سکتی ہے، اس لیے کہ ضد کا ضد کی طرف منتقل ہونا اسی کو تو حرکت کہتے ہیں، پھر خود ہی اس پر اعتراض کرتے ہیں کہ دو ضدوں سے کیا مطلب ہے، اگر یہ مراد ہے کہ کسی ایک موضوع (یعنے ایسا محل جو اپنے حال اور اس چیز کا جو اس میں پائی جاتی ہو محتاج نہ ہو) پر یکے بعد دیگرے دونوں کا تعاقب ہو سکے، تو ظاہر ہے کہ اس اصطلاح کی بنیاد پر صورت کے لیے ضد نہیں ہے، اور اگر موضوع کی قید نہ لگائی جائے بلکہ بجائے موضوع کے کسی عام محل پر ان دونوں کا تعاقب ہو سکتا ہو، یہ مراد لیا جائے تو محل کی چونکہ ایک صورت یہ بھی ہوتی ہے کہ اپنے حال اور اس چیز کا جو اس میں پائی جاتی ہو، محتاج بھی ہوتا ہے، اس لیے اس اصطلاح کی بنا پر صورت کے لیے بھی ضد ہو سکتی ہے، مثلاً ناریت (آگ ہونا) مائیت (پانی ہونا) یہ دونوں دو وجودی امور ہیں، اور ایک ایسے محل پر یکے بعد دیگرے ان کا تعاقب ہوتا ہے، جو دونوں میں مشترک ہے، اور اسی کے ساتھ دونوں میں انتہائی مخالفت بھی ہے، ضد ہونے کے لیے یہی دو باتیں چاہییں سو دونوں ان میں موجود ہیں،

فصل اس فصل میں یہ بیان کیا جائے گا کہ آسمانی اجرام اور زمینی اجسام کے وہ طبعی جواہر جن سے ان اجرام و اجسام کا تقوم ہوتا ہے وہ تجدد پذیر ہیں، اگرچہ پہلے بھی یہی بیان کیا گیا ہے لیکن اس فصل میں اس کو اور زیادہ مستحکم و مضبوط کیا جائے گا، مقصد یہ ہے کہ تم کو شاید یہ خلجان ہو، کہ یہ ایسا نیا مسلک تم نے اختیار کیا ہے، جس کے قائل دنیا کے حکما میں کوئی نہیں ہے، اس لیے کہ غیر قار ہونے کی صفت تو سب کے نزدیک صرف زمانے اور حرکت میں منحصر ہے، یعنے ان دونوں کے سوا اور کوئی ایسی چیز نہیں مانی جاتی ہے جس کا ایک جز دوسرے جز کے ساتھ اکٹھا نہ ہو سکتا ہو، البتہ باہم اگر ان حکما میں کچھ اختلاف ہے، تو وہ اس بات میں ہے کہ ان میں بذات خود غیر قار کون ہے، اور غیر کے ذریعے سے یہ صفت بالعرض کس کی ہے، جمہور کا خیال یہ ہے کہ در حقیقت یہ اصلی صفت تو زمانے کی ہے، اور حرکت اس سلسلے میں زمانے کی تابع ہے، یعنے زمانے کی وجہ سے حرکت کی ذات میں بے قراری پیدا ہو گئی ہے، لیکن صاحب الاشراق کا مسلک اس کے برعکس ہے، بہر حال کچھ بھی ہو، اس کا تو

کوئی بھی قائل نہیں ہے، کہ طبیعت کا شمار ان جواہر کے ذیل میں ہے جن کی ذات کو ثبات و قرار نہیں ہے، ہاں! تو اب تم مجھ سے اس کا جواب سنو! پہلی بات تو یہی ہے، کہ آدمی کو چاہیئے کہ وہ برہان اور دلیل کی پیروی کرے، اسی کے ساتھ یہ بات بھی ہے، کہ مشہور بات ہے عقل مند آدمی اس وقت تک اختلاف نہیں کرتا جب تک نہ اختلاف کرنے کی گنجائش پاتا ہے، (پھر ظاہر ہے کہ میں نے بھی کسی مجبوری سے اختلاف کیا ہے۔)

دوسری بات یہ ہے کہ ہم عام خیال کی یہ تاویل کر سکتے ہیں کہ ماہیت اور وجود کے حال میں فرق ہے، حرکت اور زمانے کی تو ماہیت ہی تجدد، تغیر گذشتنی و انقضا و انقلاب ہے، لیکن طبیعت کی ماہیت نہیں بلکہ وجود، تجدد گذشتنی و انقضا کا وجود ہے، باقی خود طبیعت کی ماہیت سو وہ تو ثابت اور قار ہے،

تیسری بات یہ ہے، کہ شے کا قوۃ کی حالت سے نکل کر فعلیت کی طرف بہ تدریج آنا ظاہر ہے کہ اسی کو حرکت کہتے ہیں، نہ کہ جو چیز بھی قوت سے فعل کی طرف منتقل ہو، اسے حرکت کہتے ہیں، بہر حال حرکت کی جو حقیقت بیان کی گئی ہے، وہ یہی ہے کہ یہ ایک اضافی اور نسبتی حقیقت ہے، اور قاعدہ ہے، کہ اضافی و نسبتی امور کا تجدد و تبدل ہو، یا ثبات و قرار، ہر حال میں ان کی حالت وہی ہوگی جو ان کے وجود اور عدم کی ہے، ایک قاعدہ تو یہ ہے، دوسرا قاعدہ اسی کا یہ ہے، کہ یہ اضافی امور اپنے تغیر اور تجدد میں ہمیشہ اسی چیز کے تابع رہتے ہیں، جن کی طرف یہ منسوب ہوتے ہیں اور یہی حال ثبات و قرار کا بھی ہے، یعنے اس میں بھی وہ تابع ہی ہوتے ہیں، اور جب خود ان اضافی امور کا یہ حال ہے، تو ان کی جو نسبت اور اضافت ہوگی اس کا حال تابع ہونے میں ظاہر ہے، یعنے خود تغیر و تجدد، گذشتنی و انقضا کا جو مفہوم ہے، ان کا تابع ہونا تو اور ضروری ہے، بہر حال یہاں تین باتیں پیدا ہوتی ہیں ایک تو کسی شے کا تجدد و تغیر، دوسری وہ چیز جس سے یہ تغیر و تجدد پیدا ہوتا ہو، تیسری وہ چیز جو خود تجدد پذیر و تغیر انگیز ہو، پہلی بات یہی دراصل حرکت کی تعبیر ہے، اور دوسری تعبیر متحرک کی ہے، تیسری تعبیر تو

حرکت کے موضوع کی ہے، یونہی شے کا قوت کی حالت سے نکل کر فعلیت کی طرف آنا، یا شے کا دفعۃً نہ پیدا ہونا یہ بات اور جو چیز قوت سے نکل کر فعلیت کی طرف آتی ہے، یا جو چیز اچانک اور دفعۃً حادث اور پیدا نہیں ہوتی، یہ بات ظاہر ہے کہ دونوں ایک دوسرے کے غیر ہیں، نیز جس طرح یہ دونوں باہم غیر ہیں اسی طرح وہ چیز جس کی وجہ سے قوت سے فعلیت کی طرف شے آتی ہے یا جس کی وجہ سے شے دفعۃً حادث اور پیدا نہیں ہوتی ہے، یہ بھی مذکورۂ بالا دونوں امور سے الگ بات ہے، پھر جیسے جو چیز سفید ہو اس میں تین باتیں پائی جاتی ہیں، ایک تو اس کا سفید ہونا اور یہ ایک اضافی نسبتی معنے ہے، جسے آدمی کا ذہن پیدا کرتا ہے،

دوسری چیز خود سفیدی ہے، تیسری چیز وہ شے ہے جو سفیدی والی ہے، یعنے جس میں سفیدی پائی جاتی ہے، بس جو حال اس کا ہے، یہی حال اس کا ہے جس میں ہم گفتگو کر رہے ہیں، یوں سمجھو کہ قوت سے فعل کی طرف تدریجی منتقل ہونا یہ تو حرکت ہوئی، اور اس کا وجود اگرچہ ذہن میں ہے لیکن خارج کو پیش نظر رکھتے ہوئے اس مفہوم کو آدمی کا ذہن پیدا کرتا ہے، باقی قوت سے فعل کی طرف یہ منتقلی جس وجہ سے عمل میں آئی، تو یہ خود طبیعت ہے، اور وہ چیز جس نے اس منتقلی کے عمل کو قبول کیا، وہ مادّہ ہے، لیکن اس عمل منتقلی میں طبیعت کی حیثیت تو واسطے کی ہے، اور جس نے متحرک کو قوت سے فعلیت کی طرف واقع میں منتقل کیا ہے، تو وہ ایک دوسرا ملکی اور علوی یا فلکی جوہر ہے، اور یہ منتقلی کتنے دیر میں انجام پائی، اس کا پیمانہ زمانہ ہے اس لیے کہ زمانے کی تو حقیقت ہی تجدد وانقضا گذشتنی کی مقدار اور ان حالات کے پیمانے کا نام ہے، اسی لیے زمانے کا وجود حرکت کے وجود سے ایسا جدا نہیں ہے، کہ ایک دوسرے کا غیر ہو، ٹھیک زمانے کو حرکت سے وہی نسبت ہے، جو جسم[1] تعلیمی کو جسم طبیعی سے ہے جسم تعلیمی اور طبیعی میں جو فرق ہے،

---

[1] جس میں صرف طول ہو وہ خط ہے، جس میں طول وعرض دونوں ہو وہ سطح ہے، اور جس مقدار میں تینوں باتیں طول وعرض وعمق ہوں اسی کو جسم تعلیمی کہتے ہیں جو جسم طبیعی کے ساتھ پائی جاتی ہے، طبیعی جسم جوہر ہے اور تعلیمی عرض، ۱۲۔

اس کا بیان آگے آئے گا کہ دونوں میں امتدادی تعین کے ہونے نہ ہونے کا فرق ہے،

چوتھی بات یہ ہے کہ تمہارا یہ الزام کہ میں نے کوئی نیا مسلک گھڑا ہے، ایسا نیا مسلک جس کا کوئی حکیم قائل نہیں ہے، سچ پوچھو تو یہ بالکل افترا اور جھوٹ ہے، اس لیے کہ جو سب سے پہلا حکیم ہے وہ اپنی محترم کتاب میں ارشاد فرماتا ہے، میرا مطلب حضرت حق سبحانہ وتعالیٰ سے ہی ظاہر ہے کہ تمام حکیموں میں سب سے صادق حکیم اسی کی ذات مبارک ہے، قرآن مجید میں ارشاد ہے، وتری الجبال جامدۃ وھی تمر مر السحاب (تم پہاڑوں کو ساکن ٹھیرا ہوا دیکھ رہے ہو، حالانکہ جیسے بادل اڑا جاتا ہے، اسی طرح یہ بھی سناٹے بھر رہے ہیں) اور دوسری جگہ ارشاد ہے بل ھم فی لبس من خلق جدید (بلکہ لوگ نئی پیدائش سے گڑبڑ میں ہیں) اسی طرح طبیعت کی تبدیلی کے متعلق اشارہ فرمایا گیا ہے یوم تبدل الارض غیر الارض (اس دن زمین بدل دی جائے گی دوسری زمین سے) اور ایک جگہ ارشاد ہے فقال لھا وللارض ائتیا طوعا او کرھا قالتا اتینا طائعین (تو خدا نے آسمانوں کو کہا اور زمین کو آؤ تم دونوں خوشی سے یا زبردستی، دونوں بولے ہم آئے خوشی سے) یا آیت کل اتوہ داخرین (سب آئے خدا کے پاس ذلت کے ساتھ) اسی طرح اللہ تعالیٰ کا قول ان نبدل امثالکم وننشئکم فیما لا تعلمون (ہم بدل دیں تمہیں تمہاری مماثل شکلوں میں، اور اٹھائیں ہم تمہیں ایسے حال میں جسے تم نہیں جانتے) یا حق تعالیٰ کا ارشاد ان نشاء نذھبکم ویات بخلق جدید (اگر ہم چاہیں تم کو اٹھا کرلے جائیں، اور لائے خدا کوئی نئی مخلوق) یا آیت انا للہ وانا الیہ راجعون (ہم سب اللہ ہی کے لیے ہیں اور اللہ ہی کی طرف ہم سب واپس ہونے والے ہیں) الغرض یہ اور ان کی سوا مختلف آیتوں میں اس مسئلے کو بیان کیا گیا ہے، جس کا میں نے ذکر کیا،

جسمانی طبائع میں تجدد و تبدل کا عمل جاری ہے، اس واقعے کی طرف جن آیتوں میں اشارہ فرمایا گیا ہے ان میں ایک آیت یہ بھی ہے وھو القاھر فوق عبادہ ویرسل علیکم حفظۃ حتی اذا جاء احدکم الموت توفتہ رسلنا وھم

لا یفرطون (وہی خدا ہے، جو اپنے بندوں پر غالب قابو یافتہ ہے، وہ تم پر نگہبانوں کو بھیجتا رہتا ہے، یہاں تک کہ جب تم میں کسی پر موت آجاتی ہے تو ہمارے بھیجے ہوئے لوگ اس کو اٹھالیتے ہیں اور وے کسی قسم کی کمی زیادتی نہیں کرتے) اس آیت میں مذکورۂ بالا مسئلے کی طرف کیسے اشارہ پایا جاتا ہے، اس کی تفصیل یہ ہے، کہ ایسی چیزیں جن کا وجود عدم کے ساتھ لپٹا ہوا ہے، اور جن کی بقا زوال کو اپنے اندر کھپایا ہوئے ہے ایسی چیزوں کے لیے ضروری ہے کہ جو ان کی بقا اور حفاظت کے اسباب ہوں، بجنسہٖ وہی ہلاکت اور ان کی فنا و بربادی کے بھی اسباب ہوں، اسی لیے آیت بالا میں جس طرح بغیر کسی کمی و زیادتی کے اٹھالینے کو بھیجے ہوئے لوگوں (رسل ملائکہ) کی طرف منسوب کیا گیا ہے، انھی رسل (بھیجے ہوئے فرشتے) کی طرف حفاظت و نگرانی بھی منسوب کی گئی ہے، یعنے حفاظت کرنے میں جس طرح ان رسولوں سے کمی نہیں ہوتی، اسی طرح اٹھالینے میں بھی کوئی زیادتی نہیں کرتے، گویا آخری فقرہ جو قرآن کا ہے یعنے "وے کمی و زیادتی نہیں کرتے" اس کا تعلق دونوں پہلوؤں سے ہے) ان قرآنی آیات کے سوا، قدماء کے کلام میں اس قسم کے تصریحات اور ایسی تنبیہیں ملتی ہیں جن سے ہمارے خیال کی تائید ہوتی ہے، یونانی فلاسفہ کے استاد نے اپنی کتاب اثولوجیا جس کے معنے "حق شناسی" کے ہیں یہ لکھا ہے

"کسی قسم کا کوئی جرم (جسم) کیوں نہ ہو، مرکب ہو یا بسیط"

"وہ کسی طرح ثابت اور قائم نہیں رہ سکتا، اگر اس میں کوئی

نفسانی (روحانی)

"قوت موجود نہ ہوگی اور یہ بات اس لیے ضروری ہے کہ

اجرام کی طبیعت میں"

"سیلانی کیفیت اور فناپذیری داخل ہے، پس اگر سارا عالم

صرف جرم ہی جرم"

"ہو، اور اس میں کوئی نفس (روح) اور کسی قسم کی حیات

و زندگی نہ ہو"

"تو تمام چیزیں برباد و تباہ ہلاک و درہم و برہم ہو کر رہ جائیں گی"

مذکورۂ بالا عبارت میں تو اس کی بھی تصریح موجود ہے، کہ جسمانی طبیعت اس شخص کے نزدیک بھی ایک سیال جوہر ہے، اور اس بات کی بھی صراحت ہے کہ تمام اجسام خود اپنی ذات کی حیثیت سے تباہ و برباد ہونے والے ہیں اور عقلی ارواح باقی رہتے ہیں جیساکہ میں پہلے بھی اشارہ کر چکا ہوں اسی شخص نے اسی کتاب میں دوسری جگہ لکھا ہے،

اگر نفس (روح) کو بھی منجملہ اجرام کے ایک جرم قرار دیا جائے یا یہ سمجھا جائے کہ ہے تو روح بھی جرم ہی لیکن تمام اجسام و اجرام میں اس کا وجود سب سے بہتر ہے، بہر حال دونوں باتوں کا لازمی نتیجہ یہ ہے کہ روح کو بھی سیال اور گذران، تقضی پذیر خیال کیا جائے اس لیے کہ اجسام و اجرام مسلسل سیال اور بہاؤ میں رہتے ہیں، اور اسی سیلان کا یہ نتیجہ ہے کہ بالآخر تمام اجسام کا آخری ٹھکانا ہیولیٰ پر ہوتا ہے، پس اگر دنیا کی ساری چیزوں کو ہیولیٰ پر لاکر ختم کر دیا جائے گا، اور خود ہیولیٰ کے لیے کوئی ایسی صورت نہ تجویز کی جائے گی جو اس کی صورت گر ہو، یعنے اس کی علت ہو، تو سارا ہستی کا نظام ہی تباہ ہو جائے گا، پس ثابت ہوا کہ اگر عالم صرف جرم محض اور فقط اجسام کا مجموعہ ہے تو سارا عالم فنا ہو چکا ہوتا جو محال ہے؛

اس عبارت میں بھی اس کی تصریح کی گئی ہے، کہ سارے اجسام تجدد پذیر ہیں، اور اس میں اس مسئلے کی طرف بھی اشارہ کیا گیا ہے جس کا ذکر آچکا ہے، یعنے یہ کہ ہیولیٰ کی اصلی شان عدم اور نیستی ہی ہے، پھر جب مبدء فیاض سے اس پر کسی صورت کا فیضان ہوتا ہے، تو یہ صورت اسی ہیولیٰ میں گم ہو جاتی ہے، مگر مبدء فیاض بدل کے ذریعے سے اس کو قائم رکھتا ہے، اس خیال کی تائید زینون اعظم کے قول سے بھی ہوتی ہے، جس کا شمار الٰہی حکما کے بڑے

لوگوں میں ہے اس کا بیان ہے، کہ

سارے موجودات باقی بھی ہیں اور مٹ بھی رہے ہیں، ان کی بقا کی شکل تو یہ ہے کہ پیہم نئی نئی صورتوں کا تجدد ہوتا رہتا ہے، اور مٹنے کی شکل یہ ہے کہ پہلی صورت مٹتی چلی جاتی ہے جس وقت دوسری نئی صورت آتی ہے، (زینون نے آخر میں ذکر کیا ہے) کہ بربادی وتباہی صورت وہیولی کے لیے لوازم میں ہے"

میں نے زینون اکبر کی یہ رائے شہرستانی کی الملل والنحل نامی کتاب سے نقل کی ہے، آیندہ ایک مستقل باب میں حکما کے اساطین اور سربرآوردہ لوگوں کی رائیں اس مسئلے کے متعلق نقل کروں گا، جن میں عالم کی تجدد پذیری، اور زوال وفنا دونوں باتوں کا ذکر کیا گیا ہے، میرا ایک مستقل رسالہ بھی ہے جس میں ثابت کیا گیا ہے، کہ عالم اور عالم میں جو کچھ ہے سب کے سب زمانی حادث ہیں یعنے ایک مدت تک معدوم رہنے کے بعد موجود ہوئے ہیں، جو اس سے واقف ہونا چاہتا ہو، اس رسالے کا مطالعہ کرے، منجملہ ان اقوال کے جن سے میرے خیال کی تائید ہوتی ہے، ایک قول وہ بھی ہے، جس کا ذکر شیخ عربی نے فصوص الحکم میں فرمایا ہے، فرماتے ہیں،

حیرت کی بات ہے، کہ آدمی مسلسل ترقی کی طرف حرکت کر رہا ہے، لیکن حجاب کی لطافت اور صورتوں کی باہمی مشابہت کی وجہ سے اس کو پتا نہیں چلتا جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے آیت اتوبہ متشابہا (اور دیے جائیں گے جنتی پھل ملتے جلتے) میں فرمایا ہے،

یہی شیخ عربی فتوحات میں فرماتے ہیں،

تو معلوم ہوا کہ سارے موجودات مسلسل برابر متحرک ہیں، اس دنیا میں بھی اور آخرت میں بھی، اس لیے کہ پیدائش اور تکوین بغیر پیدا کرنے والے اور مکون کے نہیں ہو سکتی، پس واقعہ یہی ہے کہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے مسلسل توجہات کا اور ان کلمات کا سلسلہ جاری ہے، جو کبھی ختم نہیں ہو سکتے"

حق تعالیٰ کا قول ما عند اللہ باق (خدا کے پاس جو کچھ ہے وہ باقی ہے) اس میں بھی اس امر کی طرف اشارہ کیا گیا ہے، کہ حق تعالیٰ کے "عقلی کلمات" خود ذات حق کی بقا کے ساتھ باقی ہیں اور ان کے جسمانی پیکر و اصنام فنا پذیر و بر سر زوال ہیں،

فصل

اس فصل میں یہ بتایا جائے گا کہ عرضی مقولوں میں جو حرکتیں واقع ہوتی ہیں، ان میں سب سے مقدم ترین حرکت، وہ حرکت ہے، جس کا نام حرکت وضعی دوری ہے، یعنے عام طور پر جسے گردش اور چکر کہتے ہیں، اور یہ کہ صرف قدیم ہی نہیں بلکہ تمام حرکتوں میں اشرف اور کامل تر حرکت بھی یہی ہے، پہلی بات یعنے اس حرکت کا سب سے زیادہ قدیم ہونا، اس کی وجہ یہ ہے کہ جو حرکت کم اور مقدار میں واقع ہوتی ہے، مثلاً نشوونما یا انحطاط و ذبول میں جو حرکت ہوتی ہے، یہ مکانی حرکات کی محتاج ہوتی ہے، اس لیے کہ بڑھنے والا ہو یا گھٹنے والا یعنے نامی ہو، یا ذابل دونوں میں ضرورت ہے کہ کوئی چیز حرکت کر کے اس پر وارد ہو، یا حرکت کر کے اس سے خارج ہو، لیکن وضعی حرکت خواہ دوری شکل میں ہو، یا بغیر اس کے ہو، ہر حال میں وہ مقدار و کم کے گھٹنے بڑھنے سے بے نیاز ہوتی ہے، اسی طرح جو حرکت تخلخل اور تکاثف (پھیلنے اور سکڑنے) کی شکل میں ہوتی ہے، اس میں بھی کچھ نہ کچھ کیفی حرکت کی ضرورت ہوتی ہے، یعنے استحالے سے اس کو چارہ نہیں خواہ یہ استحالہ اس طور پر ہو کہ کوئی گرم کرنے والی چیز اس پر تحلیل کا عمل کرے یا کوئی سرد کرنے والی چیز جماؤ کا عمل کرے، اور قاعدہ ہے کہ استحالے والی حرکت دوامی نہیں ہوتی، اسی لیے اس میں ضرورت ایسے سبب کی ہوتی ہے، جو ایک حال سے دوسرے حال کی طرف شے کو منتقل کرے، مثلاً آگ پانی پر استحالے کا عمل کرے، خواہ اس عمل کی شکل یوں ہو کہ خود پانی سے قریب ہو، یعنے اپنی گرمی کو کھوتے ہوئے حرارت کو کم کرے، یا پانی ہی اس کے قریب ہو، یعنے اپنی ٹھنڈک کو کھو کر گرمی کی صفت پانی قبول کرے، اس ساری تقریر سے یہ معلوم ہوا کہ مکانی حرکت کو کمی اور کیفی حرکت پر تقدم حاصل ہے، اب مکانی حرکت کی دو ہی صورت ہوتی ہے، یا وہ سیدھی کسی خط مستقیم پر ہو گی،

یعنے حرکت مستقیمہ ہوگی، یا کسی ٹیڑھے ترچھے خط پر واقع ہوگی یعنے حرکت منعطفہ ہوگی؛ یا ٹنے والی حرکت ہوگی؛ مستقیم حرکتوں کا تو قاعدہ ہے کہ ان میں دوام نہیں ہوتا یعنے ہمیشہ باقی نہیں رہ سکتی، کیونکہ تمام ابعاد (طول وعرض وعمق) کا تناہی و محدود ہونا ثابت ہوچکا ہے؛ اور پچھلی سے یعنے ٹیڑھی ترچھی (منعطفہ) یا ٹنے والی (راجعہ) حرکت میں تسلسل اور اتصال نہیں ہو سکتا، بلکہ ہر دو مختلف حرکتوں کی بیچ میں سکون کی دخل اندازی ضروری ہے، اور سکون جب ہوتا ہے، زمانے میں ہوتا ہے، اس لیے سکون تو حرکتوں کی قوت وصلاحیت کا نام ہے، جیسا کہ پہلے بھی بیان ہوچکا ہے، اور شے کی قوت وصلاحیت کے لیے ناگزیر ہے کہ وہ خود شے پر زمانے کے اعتبار سے مقدم ہو؛ یعنے ایک زمانہ ایسا چاہیے جس میں صرف شے کی قوت وصلاحیت تو پائی جائے، لیکن اس زمانے میں خود شے نہ ہو؛ اور زمانے کے لیے اس حرکت کی ضرورت ہے جو اس کی حفاظت کرے، اور اس کو باقی رکھے، ظاہر ہے کہ ایسی حرکت جو ختم ہونے والی اور تصرم پذیر ہو؛ وہ تو زمانے کی محافظ نہیں ہو سکتی، بلکہ اس کے محافظ کے لیے ضرورت ہے کہ اس میں ایسا دوام ہو، جو مسلسل لگاتار باہم پے در پے یکے بعد دیگرے تجدد پذیر ہو؛ اور اس قسم کے دوام کی گنجائش بجز ایسی دوری حرکت کے اور کسی میں نہیں ہے، جس میں دوامی تسلسل اور اتصال جائز ہو؛ الحاصل اب یہ بات معلوم ہوئی کہ دوری حرکت تو تمام عرضی حرکات سے مستغنی ہے، اور اس کے سوا حرکت کی جتنی قسمیں ہیں؛ وہ دوری حرکت سے بے نیاز نہیں ہو سکتیں، پس ثابت ہوا کہ سب سے قدیم اور سب سے اول ترین حرکت دوری حرکت ہی ہو سکتی ہے، باقی یہ بات کہ دوری حرکت ہی دوامی حرکت ہو سکتی ہے؛ اس کی وجہ تو وہی ہے جو گذر چکی کہ اس کے سوا جتنی حرکتیں ہیں ان سب کی انتہا سکون پر ہوتی ہے؛ اس لیے کہ سکون تو حرکت کے عدم کا نام ہے، اور چونکہ وہ ایک خاص قسم کا عدم ہے، یعنے حرکت کا عدم ہے، اس لیے اس کو ایسا عدم ہونا چاہیے جس میں قوت وصلاحیت اور ملکہ کی کیفیت کی آمیزش ہو، اور ان صفات (قوت وملکہ) کو ضرورت ہے کہ

کوئی ایسی چیز ہو، جو ان کو قبول کرے یعنے ان کی قابل ہو؛ اور قابل بھی اس رنگ کا ہونا چاہیئے، جس کا وجود زمانی تجدد و تغیر اپنے اندر رکھتا ہو، اور یہ کہ حرکت کے زمانے کے بعد زمانے کا محتاج ہو، اس لیے سکون کی مدمقابل حرکت ہی تو ہے، اور یہ بات ابھی بتائی گئی تھی، کہ زمانے کی محافظ دوری حرکت ہے، جیسا کہ مشہور خیال ہے، یہ اس مسئلے کی تقریر تھی کہ دوری حرکت مقدم ترین حرکت ہے؛ باقی اس دوری حرکت کا تمام حرکتوں کے مقابلے میں سب سے زیادہ تام وکامل ہونا، تو اس کی وجہ یہ ہے کہ جس طرح دوسری حرکتیں کمیت (مقداریت) کی زیادتی کو قبول کرتی ہیں، دوری حرکت میں اس کی گنجائش نہیں، نیز سرعت میں اشتداد (تیزی) اور بطوء (سستی و دیری) میں ضعف کو بھی قبول نہیں کر سکتی، جس کے وجوہ تمہیں عنقریب افلاک کی بحث میں معلوم ہوں گے؛ ایک تو اس حرکت کے تام و کامل ہونے کی یہ وجہ ہے، علاوہ اس کے یہ بات بھی ہے کہ دوری حرکت کا فاعل و محرک اور اس کی غایت و منزل مقصود دونوں چونکہ کوئی محسوس چیز نہیں ہوتی، بلکہ ایسا عقلی امر ہے، جس میں قرب و بعد نزدیکی و دوری کے اعتبار سے کسی قسم کا کوئی تفاوت پیدا نہیں ہوتا، کیونکہ عقلی امور کا وجود تو اس عالم محسوس سے ماورا اور خارج ہے، اور ایسی چیزوں سے قرب و بعد کی نسبت کیسے پیدا ہو سکتی ہے، بخلاف ان حرکات کے جو مکانی اور اینی ہوتے ہیں کہ ان میں، جو حرکت طبعی ہوتی ہے، اس کا حال یہ ہے، کہ جب متحرک اپنے طبعی حیز (جگہ) کے قریب پہنچتا ہے تو حرکت میں تیزی پیدا ہو جاتی ہے، اور جو حرکت قسری ہوتی ہے یعنے کسی بیرونی قوت سے متحرک میں جو حرکت پیدا ہوتی ہے، وہ مرکز طبعی کے پاس پہنچکر کمزور پڑ جاتی ہے، اور اس کی وجہ یہ ہوتی ہے کہ شے اپنے مبدء اور اصل سے جس قدر نزدیک ہوتی چلی جاتی ہے وہ زیادہ تیز شدید اور قوی ہوتی جاتی ہے، اور جتنی دور ہوتی چلی جائے گی، کمزور اور سست پڑتی جاتی ہے؛

اب رہ گئی یہ بات کہ دوری حرکت سب سے زیادہ اشرف و برتر کیوں ہے، تو اس کی وجہ ظاہر ہے کہ جب تمام حرکتوں میں یہی سب سے

زیادہ تام اور کامل ہے، قاعدہ ہے کہ ناقص سے کامل کو ہمیشہ افضل واشرف سمجھا جاتا ہے، پس ثابت ہوا کہ دوری حرکت تمام حرکتوں سے افضل و اعلیٰ ہے، اور اس سے یہ نتیجہ پیدا ہوا کہ جو جرم دوری حرکت کے ساتھ متحرک ہوگا ضروری ہے کہ وہی اپنی طبیعت کے رو سے تمام اجرام سے مقدم بھی ہو، کامل و تام بھی ہو، اشرف و اعلیٰ بھی ہو، اس لیے کہ کام کی برتری اور فعل کا کمال و دوام ظاہر ہے کہ اس کے فاعل اور اس کام کے کرنے والے کے شرف و فضل کمال و دوام کو چاہتا ہے، اور وہی اپنی امساکی اور جذبی قوت کے ذریعے سے ایسی طبعی حرکات جو مکانی اور مستقیم ہوں ان کی سمت اور جہات کی تحدید کرتا ہے، اور اسی سے سارے مکانی ابعاد کی بھی حد بندی ہوتی ہے، جس کا بیان فلکیات اور جہات کی بحث میں انشاء اللہ تعالیٰ آئے گا،

فصل اس فصل میں زمانے کی حقیقت ثابت کی جائے گی اور بتایا جائے گا، کہ زمانہ اپنی اتصالی اور مقداری وکمی ہویت وتخصیت کے ساتھ تمام حرکتوں کی مقدار اور پیمانہ ہے، اور یہ کہ وہی تقسیم کے ذریعے سے حرکتوں کو جو اعداد عارض ہوتے ہیں ان کی مقدار بھی زمانہ ہی ہے :

اس سلسلے کی پہلی بات یعنی زمانے کے وجود کا اثبات، تو اس راہ میں حکمائے طبعیئین کے مذاق کے مطابق ہمیں جن امور سے راہنمائی حاصل ہوتی ہے، وہ یہ ہے کہ بسا اوقات چند حرکات کی ابتدا بھی ایک ساتھ ہوتی ہے اور اختتام و انتہا بھی ساتھ ہی ہوتی ہے، لیکن ایک حرکت سے بڑی مسافت طے ہوتی ہے، (مثلاً ایک میل) اور دوسری حرکت سے جو مسافت طے ہوتی ہے وہ اس سے کم ہوتی ہے، (مثلاً نصف میل) یا مثلاً طے شدہ مسافت تو برابر برابر ہے، (مثلاً ایک ہی میل ہے) لیکن ایک حرکت کی ابتدا پہلے ہوئی اور انتہا بھی پہلے ہوئی، مثلاً دس بجے شروع ہوئی اور بارہ بجے ختم ہوئی، لیکن دوسری حرکت کی ابتدا بھی بعد کو ہوئی، (مثلاً ساڑھے دس پر شروع ہوئی اور انتہا بھی پہلے ہوئی مثلاً ساڑھے دس بجے ہی ختم ہوگئی)، یا ابتدا و انتہا میں سے کوئی بات

ساتھ ہوئی ہو، اور کوئی الگ الگ، مگر مسافت جو طے ہوئی وہ برابر تھی، ظاہر ہے کہ ان حرکات میں جو اس اختلاف کا مشاہدہ ہو رہا ہے، خواہ مسافت کی کمی و بیشی کا اختلاف جیسے پہلی صورت تھی، یا ابتدا و انتہا کا اختلاف جیساکہ دوسری صورتوں کا حال ہے، یہ اختلاف رات دن کا مشاہدہ ہے، اور اس مشاہدے سے قدرتی طور پر آدمی کو یہ معلوم ہوتا ہے کہ دائرۂ وجود میں کوئی ایسی مقداری ہستی ہے جس میں مختلف یا متفق حرکات کے واقع ہونے کی گنجائش ہے، اور جسم کی مقداروں سے وہ کوئی علیحدہ شے ہے، کیونکہ جسمانی مقدار (مثلاً خط، سطح جسم تعلیمی) وغیرہ تو قار ہوتے ہیں یعنے ان کے اجزا باہم دوسرے اجزا کے ساتھ اکھٹے ہوتے ہیں، اور یہ جو چیز ثابت ہوتی ہے وہ ایک غیر قار حقیقت یعنے حرکت کی مقدار ہے، یہ ہے طبعی حکما کے اس طریقے کا حاصل جو زمانے کے ثبوت میں انھوں نے اختیار کیا ہے، اس کے تفصیلات علم طبعیات کے سپرد ہیں،

اور حکمائے الٰہین کا طریقہ زمانے کے اثبات میں دوسرا ہے، وہ کہتے ہیں کہ جب کوئی چیز کسی چیز کے بعد پیدا ہوتی ہے تو یہاں ایک ایسی قبلیت (پہلے ہونے کی صفت) پیدا ہوتی ہے، جو بعدیت (پیچھے ہونے کی صفت) کی ساتھ جمع نہیں ہوسکتی، یعنے ایسی قبلیت ہوتی ہے، جو نہ اس قبلیت کے مانند ہے، جو ایک کو دو پر حاصل ہے، اس لیے کہ ایک تو دو کے ساتھ جمع ہو جاتا ہے؛ اور نہ وہ ایسی قبلیت ہے، جو باپ کو بیٹے پر ہوتی ہے، یا فاعل کی ذات کو فعل پر ہوتی ہے، اس لیے کہ ان صورتوں میں بھی یہ جائز ہے، کہ جو پہلے ہے، وہ بعد والے کے ساتھ بھی جمع ہو جائے اور یہ بھی جائز ہے کہ خود بعد والے کے بعد بھی باقی رہے، اور نہ وہ قبلیت ایسی ہے، جو وجود پر اس کے عدم کو حاصل ہوتی ہے، اس لیے کہ بسا اوقات عدم تو شے کے بعد بھی پایا جاتا ہے، یعنے شے کے معدوم ہونے کے بعد بھی تو عدم ہی سامنے آجاتا ہے، بہر حال وہ ایسی قبلیت ہے، جس کا بذات خود اپنے بعد والے کے ساتھ جمع ہونا ناممکن ہے، پھر ایک بات یہ بھی مشاہدے کی ہے کہ اس قسم کی قبلیت کے اعتبار سے جو قبل ہو، اور اسی قسم کی بعدیت والا جو بعد ہو، ایسے قبل و بعد اگلے پچھلے کے بیچ میں اسی قسم کی قبلیتوں اور اسی قسم کی بعدیتوں کا

ایک ایسا سلسلہ پیدا ہوتا ہے، جس کی تقسیم کسی حد پر ٹھیر نہیں سکتی (مثلاً دس بجے جو قبل ہے، اور گیارہ بجے جو بعد ہے، ان کے درمیان میں ساٹھ منٹ اسی قسم کے اور ہر منٹ میں ساٹھ سکنڈ اسی نوعیت کے الی غیر ذالک پیدا ہوتے چلے جاتے ہیں کہ ان میں کوئی قبل بعد کے ساتھ جمع نہیں ہو سکتا) پس ایسی چیز جس کے ساتھ اس قسم کا تقدم و تاخر وابستہ ہو، ضرور ہے کہ اس میں مختلف قبلیتوں اور مختلف بعدیتوں کا تجدد بھی ہونا چاہئے یعنے نت نئی قبلیتیں اور بعدیتیں بھی اس میں پیدا ہوتی چلی جائیں، اور اسی طرح وہ گذرتی بھی چلی جائیں اور ان سب باتوں کا نتیجہ یہ ہے کہ ایک ایسی چیز ہونی چاہئے، جس کی ہویت بذات خود تجدد پذیر، اور گذرو رار ہو، یعنے گذرتی بھی جائے اور آتی بھی جائے یعنے مسلسل اتصالی طور پر یہ سلسلہ اس میں ان حرکات کے محاذی اور برابر برابر جاری ہو، جن کا تعلق ایسی مسافتوں سے ہے جن کی تقسیم کسی ایسے حصے اور جز کی طرف نا ممکن ہو، جو خود تقسیم نہ قبول کر سکتا ہو، اور یہ چیز جو اس وقت ثابت ہوتی ہے، چونکہ تقسیم، اور کمی وبیشی زیادتی و نقصان کو قبول کرتی ہے اس لیے اس کا شمار کم اور مقدار کے ذیل میں ہوگا، یعنے منجملہ مقداروں کے ایک مقدار اور کم ہوگی، اور چونکہ وہ ایک اتصالی حقیقت ہے، اس لیے ثابت ہوا کہ وہ ایک ایسی مقدار اور کم ہے، جو متصل بھی ہے، اور غیر قار بھی ہے، یا یوں کہو خود مقدار اور کم نہیں بلکہ متصل غیر قار مقدار وکم والی چیز ہے، بہر حال کچھ بھی ہو، اب آگے سوال ہوتا ہے کہ وہ جوہر ہے یا عرض، اگر اس کو جوہر مانا جائے تو اس میں چونکہ تجدد و تغیر کی پیدائش کا مسلسل داغ لگتا چلا جاتا ہے اس لئے ایسا جوہر تو ہو نہیں سکتا جو مادے اور امکانی قوت وصلاحیت سے مجرد اور پاک ہو، اب دو ہی صورت ہے، یا تو یہ مانا جائے کہ وہ کسی ایسے مادی جوہر کی مقدار ہے، جس کی ہویت کو ثبات و قرار نہیں ہے، بلکہ اس کی حقیقت تجدد پذیر ہے یا وہ اس جوہر کے تجدد، اور بے قراری کی مقدار ہے، بہر حال وہ یا تو حرکت ہی کی مقدار ہے یا کسی ذاتی حرکت والے متحرک کی مقدار ہے، اور اسی کے تسلسل و اتصال سے حرکت کی مقدار کا اندازہ ہوتا ہے اور اسی کی وہمی تقسیم سے حرکت میں تعدد پیدا ہو کر اس کا کچھ حصہ متقدم اور پہلے کہلانے لگتا ہے اور کچھ حصہ متاخر اور پیچھے کے نام سے موسوم ہوتا ہے

الحاصل اس قسم کی جو چیز بھی ہے؛ اس میں ثبات وقرار اتصال وتسلسل بھی ہے، اور تجدد وانقضائے وگذشتنی بھی ہے، گویا ایک ایسی شے ہے، جو نہ صرف قوت اور صلاحیت ہے؛ اور نہ خاص فعلیت وشدنی ہے۔ اسی لیے اپنے وجود اور وجود کے دوامی ہونے کی وجہ سے اس کو ایک ایسے فاعل کی حاجت ہے، جو اس کا محافظ ہو؛ اور اس کے دوام کو قائم رکھے، اور اپنی نوزائیدگی، حدوث، ختم ہوتے چلے جانے کی صفت کی وجہ سے ضرورت ہے کہ کوئی ایسی چیز ہو، جو اس کے امکان اور اس کے وجود کی قوت وصلاحیت کو قبول کرے، اور ان خصوصیات کی بنیاد پر لابدی ہے کہ وہ خود جسیم ہو، یا جسمانی امر ہو، نیز چونکہ اس میں ایک قسم کی اتصالی وحدت بھی پائی جاتی ہے، اور تجددی کثرت بھی، اس لیے واحد ہونے کی حیثیت سے تو چاہیئے کہ اس کا فاعل بھی ایک ہی ہو، اور قابل بھی ایک ہی ہو، اس لیے کسی واحد صفت کے لیے ناممکن ہے کہ اس کے لئے ایک سے زیادہ موصوف ہوں، یعنے واحد صفت کے لیے ضروری ہے کہ اس کا ایک ہی موصوف ہو، جو ایک ہی فاعل سے پیدا ہوا ہو، اور اس واسطے ضرور ہوا کہ اس کا فاعل ایسا ہو جس کی ذات مادے اور مادی تعلقات و آلودگیوں سے پاک ومجرد ہو، ورنہ اگر وہ خود بھی جسم ہوگا، تو اپنے جسم ہونے میں اور مادی پیدائش کے لیے اپنے نت نئے احوال کی وجہ سے دوسری حرکت اور دوسرے زمانے اور ایسے مادے کی حاجت ہوگی، جو اس سے پہلے ہو، اور اس میں اس کا وہ عدم قائم ہو، جسے پہلے ہونا چاہیئے، یہ حال تو فاعل کا ہوا، اسی طرح جو اس کو قبول کرے گا، یعنے اس کے قابل کے لئے بھی ضرورت ہے کہ اس کو تمام طبائع اور اجسام پر تقدم حاصل ہو اور سب سے زیادہ وہ تام وکامل ہو، کیونکہ اس کے سوا زمانے پر کسی کو اس قسم کا تقدم اور ایسی سبقت میسر نہیں آسکتی، اس لیے ضرور ہوا کہ جو اس کا قابل ہو، اس کی تکوین اور پیدائش کسی دوسرے جسم سے نہ ہو، ورنہ زمانے کا تسلسل اور اتصال ہی ٹوٹ جائے گا، پس ثابت ہوا کہ زمانے کے قابل کے لیے ضروری ہے کہ اپنی خلقت میں تام اور کامل ہو، اور عنصری ہستیوں سے اس کا تعلق نہ ہو، اور یہ کہ

اس کی طبیعت اور فطرت میں مکانی حرکت اور کمی حرکت مثلاً نشو ونما ذبول و انحطاط تخلخل و تکاثف کا اقتضا نہ ہو، اور نہ ایک کیفیت کو چھوڑ کر دوسری کیفیت کی طرف منتقل ہو؛ اس لیے کہ ان باتوں کی وجہ سے تو پھر یہ لازم آتا ہے، کہ وہ ختم بھی ہو سکتا ہے، اور اس کے وجود کا انقطاع بھی ہو سکتا ہے، جس کا دوسرا مطلب یہ ہو گا کہ تمام اجسام پر جو اس کو تقدم حاصل تھا، یہ بات جاتی رہے گی باقی چونکہ اس میں یعنی زمانے میں تجدد و تغیر اور حدوث و پیدائش کا سلسلہ بھی جاری ہے، اس لیے اس کے براہِ راست فاعل کے لیے ضروری ہے، کہ اس میں تجدد اور گذشتنی کی کیفیت ہو، اسی طرح سے براہ راست اس کے قبول کرنے والے میں یہ ضروری ہے، کہ اس کے ساتھ ایسی چیزیں لاحق ہوتی رہیں، جن سے اس میں تسلسل و اتصال کے ساتھ برابر تجدد بھی پیدا ہوتے رہے، اور یہی بات اس کے غایت میں بھی ہونی چاہیئے، اس مسئلے کو ذرا زیادہ تفصیل سے ہم بیان کرتے ہیں،

فصل

اس فصل میں یہ بات بیان کی جائے گی کہ زمانے اور حرکت کی غایت کا وجود تدریجی نوعیت کا ہے، یعنے اس کا حصول دفعۃً اور اچانک نہیں بلکہ رفتہ رفتہ ہوتا ہے، قبل اس کے کہ اس کی تقریر کی جائے یہ معلوم ہونا چاہیئے کہ عنقریب یہ ثابت کیا جائے گا فلک کی حرکت کی ذاتی غایت دراصل وہ تصورات اور خیالات ہیں، جن سے مبدءِ اعلیٰ کی قربت اور نزدیکی کا شوق اور اس کے ارادے فلک میں پیدا ہوتے رہتے ہیں شیخ تعلیقات میں لکھتے ہیں؛

> فلکی حرکت کی غرض صرف حرکت بحیثیت خاص حرکت ہونے کی نہیں ہوتی بلکہ مقصود تو حرکت کی طبیعت، اور ماہیت کا محفوظ کرنا ہوتا ہے، اور یہ بات ظاہر ہے کہ کسی تشخصی حرکت کے ذریعے سے میسر نہیں آسکتی، اس لیے اس کی بقا کا سامان نوع کے ذریعے سے کیا گیا، جیسے انسانی نوع کی بقا اشخاص و افراد ہی کے ذریعے سے ہوتی ہے، نوع انسانی کسی خاص تشخص کے ذریعے باقی نہیں رہ سکتی تھی

اس لیے کہ خاص شخص تو پیدا ہوتا ہے، یعنے نہ ہونے کے بعد ہوتا ہے، اور قاعدہ ہے جو چیز ایسی ہو، یعنے نہ ہونے کے بعد بنتی ہو، اس کا بگڑنا اور فاسد ہونا بھی ضروری ہے، اور فلکی حرکت اگرچہ تجدد پذیر اور نو بہ نو پیدا ہوتی رہتی ہے، مگر چونکہ اس میں ایک اتصالی وحدت ہوتی ہے گویا ایک نہ ٹوٹنے والے دوامی سلسلے کی سی حالت ہوتی ہے، اور اسی اعتبار سے ایک ہی حرکت میں اول دوم دورے پیدا ہوتے ہیں،

اسی کتاب میں دوسری جگہ کی عبارت یہ ہے:

جزئی طبیعت کی غایت بھی کوئی شخصی جزئی امر ہی ہوتا ہے، جیسے اس شخصی، غایت کے بعد جو چیز پیدا ہوتی ہے وہ بھی شخصی وجود ہی ہوتا ہے، اور یہ شخصی وجود بھی کسی دوسری جزئی طبیعت کی غایت ہوتا ہے لیکن وہ بے شمار غیر محدود افراد و اشخاص جن کی کوئی حد و انتہا نہیں ہے، یہ دراصل اس قوت کی غائت ہوتے ہیں جو آسمانی جواہر میں پائی جاتی ہے

پھر اسی میں لکھتے ہیں،

فلک کی حرکت کا سبب اس نفس (روح) کا تصور اور خیال ہے، جس میں ایک تصور کے بعد دوسرا تصور اور ایک خیال کے بعد دوسرا خیال پیدا ہوتا رہتا ہے، نفس کا یہ تصور اور خیال جس میں کسی وضعی جہت کی سی جھلک ہوتی ہے، دوسرے تخیل کا سبب ہوتا ہے، یعنے پہلے تصور سے اس میں دوسرے تصور کی استعداد اور صلاحیت پیدا ہوتی ہے، یہ ممکن ہے کہ ان مکرر تصورات کی صورت یہ ہو، کہ نوعی حیثیت سے کسی ایک حقیقت کے نیچے مندرج ہوں، اور ان کے شخصی افراد کثیر ہوں، یا یہ سارے مکرر تصورات باہم حقیقت میں مختلف ہوں،

اسی کتاب میں ایک اور جگہ یہ لکھتے ہیں،

یہ دوسرا خیال اور تصور شخصی اعتبار سے نہیں بلکہ نوعی حیثیت سے پہلے خیال اور تصور کے مانند ہوتا ہے، اور اس لیے جائز ہے، کہ دوسرے خیال سے ایسی حرکت صادر ہو، جو پہلے خیال کی

حرکت کے مماثل ہو، یعنے وہی نوعی مماثلت ہو، نہ کہ شخصی، اور اگر یہ دونوں خیال شخصی طور پر مماثل ہوں گے، تو اس وقت تو ایک ہی ہو جائیں گے، اور ان سے جو حرکت صادر ہوگی، وہ عددی اور شخصی طور پر واحد ہوگی،

پھر ایک اور مقام میں لکھتے ہیں؛

فلک کی ہر وضع (یعنے خود اپنے اجزا اور بیرونی موجودات کی نسبت سے جو ہیئت اس میں پیدا ہوتی ہے) یعنے اس قسم کی ہیئت دوسری وضع کو چاہتی ہے، اور اس کا سبب وخیالات وتوہمات کا وہی سلسلہ ہے؛ جو یکے بعد دیگرے پیدا ہوتا چلا جاتا ہے''

شیخ کی یہ بجنسہٖ اپنی عبارتیں ہیں، اور انھی کے الفاظ میں ہیں، ان عبارتوں میں اس کی صلاحیت ہے، کہ ہم اس سے جوہری صورتوں کی حرکت ثابت کریں، اس کی تقریر دو طریقوں سے ہو سکتی ہے، پہلا طریقہ تو یہ ہے، کہ فلکی تصورات اور خیالات میں جب تجدد پذیری کی کیفیت تدریجی اتصال کی نوعیت کی ہے، اور جوہری صورت میں حرکت کے معنے بھی تو یہی ہیں، جیسا کہ شیخ اور دوسروں کے نزدیک یہ مسلم ہے کہ جوہر کی صورت بھی جوہر ہی ہوتی ہے، اسی کے ساتھ یہ بھی انھی لوگوں کی مانی ہوئی بات ہے، کہ افلاک میں دراصل اپنے انھی مبادی اور اسباب کے تصورات ہوتے ہیں، جو ان افلاک میں حرکت تو براہِ راست پیدا کرتے ہیں، اور افلاک کی جو چیزیں تابع ہیں، ان کو بھی افلاک کے ذریعے سے متحرک کرتے ہیں، اس لیے کہ افلاک کی حرکت ان لوگوں کے خیال سے ان امور کے لیے نہیں ہو سکتی، جو ان سے درجے میں سافل اور فروتر ہیں، ضرور ہوا کہ ان افلاک کے مقاصد اور ان کے خیالات ایسی جوہری صورتیں ہوں جو عنصری جواہر سے اعلیٰ و برتر ہیں؛

تقریر کا دوسرا طریقہ یہ ہے، کہ ہر جسم کی وضع کے متعلق یہ انھی لوگوں کا تصریحی فیصلہ ہے، کہ وہ جسم کے وجود کے ایک خاص پیرایے اور طرز کا نام ہے، یا اس کا شمار وجود کے لوازم میں ہے، اسی کے ساتھ یہ بھی مسلم ہے کہ فلک کی

جتنی وضع بھی ہے، سب کی سب طبعی ہے، ایسا نہیں ہے کہ بعض وضع تو اس کی طبعی ہو، اور بعض قسری، اس لیے کہ فلکیات میں بیرونی موثرات اور قاسر کی کہاں گنجائش ہے، اور تم کو معلوم ہو چکا کہ ہر حرکت کا براہِ راست مبدء طبیعت ہی ہوتی ہے، پھر تحقیق سے یہ بات بھی ثابت ہو چکی ہے، کہ فلک کی طبیعت اور اس کا حیوانی نفس دونوں ایک ہی چیز ہے، یا دونوں کی ذات ایک ہی ہے، ان تمام باتوں کا نتیجہ یہ نکلا کہ وضع میں جو حرکت ہوتی ہے، چونکہ وہ شخصی وجود کے تغیر و تبدیل کو چاہتی ہے، اس لیے ثابت ہوا کہ فلک میں ایک شخص کے بعد دوسرے شخص کا اور ایک وجود کے بعد دوسرے وجود کا تانتا بندھا ہوا ہے، اور تدریجی اتصال کے طرز پر بندھا ہوا ہے، شیخ نے تعلیقات ہی میں ایک مقام پر یہ بھی کہا ہے؛

فلک کی طبیعت بایں حیثیت کہ وہ فلک کی طبیعت ہے، کوئی طبعی این (مکان) اور کوئی طبعی وضع کو چاہتی ہے، یعنے کوئی خاص مکان اور خاص وضع اس کی طبیعت کا ذاتی اقتضا نہیں ہو سکتا، ورنہ پھر اس مکان اور وضع سے اس کا نکلنا، قسر اور بیرونی موثرات کا نتیجہ قرار پائے گا؛

ایک اور جگہ یہ لکھا ہے؛

"فلک کے لیے یہ سارے مکانات و ایون اور اوضاع سب طبعی ہیں"

میں کہتا ہوں کہ شیخ کے اس کلام سے یہ بات ثابت ہوتی ہے، کہ فلک کی جتنی وضعیں ہیں ہر وضع اس کی طبعی وضع ہے، اور اسی طرح اس کا ہر این اور مکان طبعی این و مکان ہے، اب سوال ہے، کہ باوجود طبعی ہونے کے فلک کا اس کو چھوڑ کر دوسرے مکان اور وضع کی طرف منتقل ہونا اس وقت تک صحیح نہیں ہو سکتا، جب تک یہ نہ مانا جائے کہ فلک کی طبیعت ایک ایسی حقیقت اور ذات ہے، جس میں تجدد کا عمل جاری ہے، یعنے اس میں ایک قسم کی اجتماعی وحدت کے ساتھ اتصالی کثرت دونوں باتیں پائی جاتی ہیں، اور یہی حال اس کی تمام اوضاع

اور مکانی ہیئتوں (اپنی صفات) اور دیگر لوازم کا ہے، اگرچہ شیخ اور شیخ کے تابعین کا یہ مذہب تو نہیں ہے لیکن حق یہی ہے اور اس سے گریز کی کوئی صورت نہیں ہے، ان لوگوں کے مسلک اور خیالات کے مناسب جو بات ہو سکتی ہے، وہ یہ ہے کہ فلک کی طبیعت بالذات اور ابتدائی حیثیت سے تو در اصل مطلق وضع اور مطلق این کو چاہتی ہے، یعنے اس میں کسی قسم کی کوئی خصوصیت ملحوظ نہ ہو، مگر پھر ان خصوصیات کی ضرورت اس لیے ہو جاتی ہے، کہ نوع کی بقا کی شکل اس کے سوا اور کچھ نہیں ہو سکتی تھی اور اسی وجہ سے بالذات نہیں بلکہ بالعرض اور تبعی طور پر یہ خصوصیات بھی فلک کی طبیعت کے اقتضاؤں میں شریک ہو گئے ہیں، مگر تحقیق سے یہ بات بھی درست باقی نہیں رہتی جس کے چند وجوہ ہیں، پہلی وجہ تو یہ ہے، کہ ان لوگوں کے مسلمات میں سے ہے کہ طبیعت کا مقصود بجز شخصی اور متعین امر کے اور کوئی چیز نہیں ہو سکتی، اس لیے کہ کلی معانی کا ظاہر ہے، کہ ایمان اور خارج میں اس وقت تک وجود ہو نہیں سکتا، جب تک اس میں تشخص اور تعین نہ پیدا ہو جائے، اسی بنا پر کہا جاتا ہے، کہ وجود کا تعلق پہلے تو شخص ہی سے ہوتا ہے پھر اس کے بعد نوع سے نوع کے بعد جنس سے بھی تعلق قائم ہو جاتا ہے، ان لوگوں نے قاطی غوریاس (مقولات) کی کتاب میں جوہری اشخاص کا نام "جواہر اولی" جو رکھا ہے، اور ان کے انواع کا "جواہر ثانیہ" (درجۂ دوم کے جواہر) اور اجناس کا جواہر ثالثہ (درجۂ سوم کے جواہر) یہ اسی لیے رکھا ہے، کہ وجود کا تعلق پہلے تو شخص سے ہوتا ہے پھر دوسرے درجے میں نوع سے اور تیسرے درجے میں پھر اجناس سے۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ، تم وجود کے مباحث میں جان چکے ہو، کہ ہر شے کے سلسلے میں، جو چیز واقع میں موجود ہوتی ہے، وہ تو وہی وجود کی ہویت ہوتی ہے، جو بذات خود تشخص اور تعین پذیر ہوتی ہے، باقی ماہیتیں جنھیں کلی طبائع کہتے ہیں ان کا براہ راست وجود نہ خارج میں ہے اور نہ ذہن میں ہاں وجود کے طفیل اور واسطے سے ان کی طرف بھی وجود منسوب ہوتا ہے،

خلاصہ یہ ہے، کہ وضع اور این کا شمار ان امور کے ذیل میں کیا جاتا ہے،

جن سے تشخص، اور تعین حاصل ہوتا ہے، اور اسی بنیاد پر وجودوں کے لوازم میں یہ داخل سمجھے جاتے ہیں، پھر ان میں جو تبدیلیاں اور تغیرات پیدا ہوتے ہیں، یہ خود وجود کے اس خاص پیرایے اور طرز کی تبدیلی ہوتی ہے، یا وجود کے لوازم کی تبدیلی ہے، اور یہ بات صحیح نہیں ہے، جیسا کہ عام طور سے خیال کیا جاتا ہے، کہ فلک کا شخصی جرم اپنی شخصی وجود کے ساتھ زمانے اور حرکت کی مطلق علت ہے، اگر یہ بات ہوتی تو پھر فلک کا شمار زمانی امور میں نہ ہوتا، حالانکہ ہر جسم اور جو چیزیں جسم سے تعلق رکھتی ہیں سب کا زمانی ہونا ضروری ہے، اور قاعدہ ہے کہ کسی قسم کا زمانی جسم یا کوئی جسمانی امر ہو، اس کا تشخص زمانے ہی سے ہوتا ہے، ظاہر ہے کہ شے کا جو فاعل اور بنانے والا ہوگا، وہ خود اسی شے سے کیسے تشخص حاصل کر سکتا ہے، جو اسی کا بنایا ہوا ہے، نہ تشخص میں یہ ہو سکتا ہے، اور نہ وجود میں شے کا فاعل خود اسی شے کا محتاج ہو سکتا ہے، بہر حال زمانے کی علت اپنی اتصالی وحدت کی وجہ سے زمانے کے ان اجزا سے جو پہلے ہوں اور ان اجزا سے جو پیچھے ہوں ایک ہی نسبت ہے، زمانہ اور زمانے کے ساتھ جو چیزیں بھی ہیں، ان کو وہ ایک ہی فعل سے بناتی ہے؛ اور زمانے کی پیدائش، اور اس کی بقا دونوں کی علت ایک ہی چیز ہے، اس لیے جو چیز تدریجی اور غیر قار ہوتی ہے، اس کی بقا اور اس کی پیدائش وحدوث دونوں ایک ہی بات ہوتی ہے، اور میرا جو خاص طریقہ ہے، اس سے تم یہ معلوم کر چکے ہو، کہ ہر قسم کا جسم اور ہر قسم کی جسمانی طبیعت، اور شکل، وضع، کم، کیف، این، وغیرہ جتنے عوارض جسم کو عارض ہوتے ہیں، اسی طرح دوسرے مادی عوارض یہ سب کے سب سیال زوال پذیر امور ہیں، خواہ ان میں یہ صفت بذات خود پائی جاتی ہو، یا کسی ذریعے سے عارض ہوتی ہو، پس معلوم ہوا کہ زمانے کے مطلق فاعل کے لیے ضرور ہے کہ وہ کوئی ایسی چیز ہو، جس میں دو اعتبار، اور دو پہلو نکل سکتے ہوں، ایک پہلو عقلی وحدت کی ہونی چاہیے، اور دوسرا پہلو تجددی کثرت کا ہونا چاہیے پھر وہ اپنی وحدت کے پہلو سے اور اپنی اتصالی ہویت کی راہ سے، زمانے کو بناتا ہے، اور اس میں تجدد و تغیر کا جو پہلو ہے، اس کی وجہ سے وہی فاعل

خود زمانے سے متاثر و منفعل بھی ہوتا ہے، اور اپنے مخصوص اجزا کی ہویت سے اس کی ساخت کا کام بھی کرتا ہے، اور زمانے کا یہ فاعل وہی فلک اقصیٰ ہے، (یعنے وہ آسمان جس کے اوپر کوئی دوسرا آسمان نہیں ہے اور جو تمام آسمانوں سے دور ہے اسی لیے اس کا نام فلک اقصیٰ رکھا گیا ہے) بہر حال اس فلک اقصیٰ کے دو پہلو اور رخ ہیں، اس کی عقلی طبیعت، یعنے اس کی وہ صورت جو مادّے سے مجرد و پاک ہے، یہ تو اس کی وحدت کا پہلو ہے، اور اس کی جسمانی طبیعت جس کا تعلق پیدائش اور تکوین سے ہے، اور خود فلک کے جرم میں پائی جاتی ہے، یہ اس کی کثرت اور تجدد کا پہلو ہے پس معلوم ہوا کہ خود جرم اقصیٰ کی ذات زمانے کی فاعل بھی ہے، اس کے قیام کا باعث بھی ہے، وہی زمانے کا محافظ اور اس کے دوام کی وجہ ہے، اور اسی کے ذریعے سے زمانے میں تجدد پیدا ہوتا رہتا ہے، اور زمانیات کا تعین بھی اسی سے ہوتا ہے، یہ کام تو فلک اقصیٰ کی ذات کرتی ہے، لیکن اپنے جرم کے ذریعے بھی فلک اقصیٰ تمام جہات اور سمتوں کی حد بندی اور مکانی امور کی تحدید کرتا ہے، مگر اسی طریقے سے جیسا کہ پہلے بیان کیا گیا ہے، (یعنے اصل فاعل تو حق تعالیٰ کی ذات ہے، اور اس کی حیثیت واسطے و ذریعے کی ہے) اس کی وجہ یہ ہے، کہ ہر شخصی جرم جس طرح اپنے استعدادی امکان وصلاحیت، اور تجددی رنگ کے حدوث و پیدائش کے لیے زمانے اور حرکت کا محتاج ہوتا ہے، اسی طرح اپنے مکان اور اپنی جہت کی وضع کے لیے اسے ضرورت اس چیز کی ہوتی ہے، جو اس کا احاطہ کرے اور اس کی حیز (جگہ) کو متعین کرے، ایسی صورت میں ظاہر ہے کہ شخصی جسم ان امور سے پہلے کیسے ہو سکتا ہے، کیونکہ ہم جیسا کہ اشارہ کر چکے ہیں، کہ ان تمام امور (یعنے مکان احاطہ وغیرہ) کا شمار یا تو ان چیزوں کے ذیل میں کیا جاتا ہے، جن سے جسمانی اشخاص کا تقوم حاصل ہوتا ہے، یا یہ ان اشخاص کے وجود کے لوازم ہیں؛ اور وجود کے لوازم ہوں یا ماہیت کے لوازم دونوں اس باب میں مساوی ہیں، کہ لازم اور ملزوم کے درمیان کسی جدید فعل اور ساخت کے دخل اندازی کی ضرورت نہیں ہوتی، بلکہ اس دخل اندازی کو ناممکن قرار دیا گیا ہے

پس کچھ بھی ہو، اور کوئی بھی ہو، اگر اس کا تعلق جسمانی ہستیوں سے ہے، تو کوئی شبہہ نہیں کہ ان کا شمار ناقص موجودات کے سلسلے میں ہوگا، ایسے ناقص موجودات جو زمانہ مکان وضع و کم وکیف کے محتاج ہوتے ہیں، اور اس بنیاد پر یہ سمجھنا چاہئے کہ ان امور کے فاعل کے لیے ضروری ہے کہ اس کی اصل اپنی ذات اور اپنے وجود میں ان امور سے الگ اور جدا ہو، اور اس وجہ سے یہ ناممکن ہے کہ زمانے کی علت خود کوئی ایسا زمانہ ہو جو اس سے پہلے پایا گیا ہو۔ اور مکان کی علت وہ مکان نہیں ہو سکتا جو اس سے پہلے ہو، اسی طرح کسی وضع کی علت کوئی دوسری وضع ہو، علی ہذا القیاس کم وغیرہ کا حال ہے، الحاصل یہ ساری چیزیں اگرچہ ایسی ہیں کہ تجدد پذیر اور گذرنے والے ختم ہونے والے حوادث و امور کی پیدائش ہی ان کا وجود ہے لیکن با ایں ہمہ ان کی اصلی علت اور ان کا واقعی سبب وہی چیز ہو سکتی ہے جو ان سے جدا اور مفارق ہو، اور اس کی ذات میں ثبات و قرار ہو، مکان اور زمانے کے سلسلے سے خارج ہو، یہ شان حق سبحانہ تعالیٰ ہی کی ہو سکتی ہے، یعنے وہی اپنی ذات یکتا، یا اپنے الہٰی علوم یا اپنے "کلمات تامات" جو کسی طرح معدوم و زائل نہیں ہو سکتے، یا اپنے اس عالم امر کے ذریعے سے ان کی علت ہے، اور ان کو پیدا فرماتا ہے جو کن فیکونی اشیاء ہیں انھیں جب وہ کہتا ہے، کہ ہو جاؤ تو وہ ہو جاتی ہیں،

فصل

اس فصل میں اس دعوے کو ثابت کرنے کی کوشش کی جائے گی کہ باری عز اسمہ کے سوا زمانے اور حرکت سے پہلے کوئی چیز نہیں ہو سکتی، دلیل کی تقریر یہ ہے، کہ خود زمانہ اور ساری چیزیں جو زمانے کے ساتھ وابستہ ہیں، اور جو اس کو گھیرے ہوئے ہیں سب کی سب تدریجی امور اور ایسی ہستیاں ہیں جن کا حصول تجدد کے رنگ میں ہوتا ہے،

اب میں کہتا ہوں کہ زمانے پر جو چیز بھی مقدم ہوگی یعنے اس قسم کا تقدم اس کو حاصل ہو، جس میں قبل والی شے بعد والی شے کے ساتھ جمع نہ ہو سکے، تو وہ یا زمانہ ہوگا یا کوئی زمانے والی چیز ہوگی، اور یہ حکم ہر چیز کے لیے عام ہے، خواہ وہ وجود ہو، یا عدم ہو، یا کچھ اور ہو، ان میں سے جس کسی کے

متعلق یہ مانا جائے گا کہ زمانے سے وہ پہلے ہیں، اس میں یہی بات ناگزیر طریقے سے لازم آجائے گی، اور اس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ ہر زمانے کے لیے ایک دوسرا زمانہ اور ہر حرکت کے لیے ایک دوسری حرکت کا وجود ماننا پڑے گا، اس مقدمے کے علاوہ یہ بات بھی گذر چکی ہے، کہ شے کی علت وسبب کے لیے ضروری ہے، کہ اس کی ذات اور اس کے وجود کا تعلق خود اس شے سے نہ ہو، اور ان دونوں باتوں کا یہ لازمی نتیجہ ہے، کہ زمانے پر حق تعالیٰ اور حق تعالیٰ کی اس قدرت کے سوا کوئی چیز مقدم نہیں ہو سکتی، جس کی تعبیر بعضوں کی اصطلاح میں علم تفصیلی سے کی جاتی ہے، اور بعض لوگ اس کی تعبیر صفات سے کرتے ہیں، بعض اسی کو ملائکہ کہتے ہیں اور افلاطونیوں کی اصطلاح میں اس کا نام صورت الٰہیہ ہے، ع وللناس فیما یعشقون مذاہب + (آدمی جس چیز سے دلچسپی رکھتا ہے اسی کے متعلق راہ بنا لیتا ہے)

اسی دعوے کی دوسری دلیل یہ ہے، کہ اگر کسی چیز کو زمانے اور حرکت پر اسی قسم کا تقدم حاصل ہوگا، یعنے وہی تجددی قسم کا تقدم جس میں قبل بعد کے ساتھ جمع نہیں ہو سکتا، بہر حال اگر اس قسم کی کوئی چیز مانی جائے، اور زمانہ وحرکت سے اس کو تقدم تسلیم کیا جائے گا، تو لازم آئے گا، کہ اس شے کا جس وقت وجود ہو، اسی وقت اس کا عدم بھی ہو، اور قاعدہ ہے، کہ اپنے وجود اور تحقق سے پہلے جو چیز معدوم ہوگی، تو اپنے عدم کے زمانے میں اس کا ممکن ہونا ضرور ہے، کیونکہ اگر اس کے وجود سے پہلے اس کا امکان نہ ہوگا، تو اس وقت یا تو وہ واجب ہوگی یا ممتنع ہوگی، اور ان دونوں صورتوں میں لازم آتا ہے کہ حقیقت میں انقلاب پیدا ہو جائے، اس لیے کہ مانا گیا تھا کہ اس کے وجود سے پہلے عدم تھا، اور واجب کا عدم کیسے ہو سکتا ہے، اور اگر مانا جائے کہ اس وقت اس کا وجود ممتنع تھا، تو پھر یہ اس کے خلاف ہے کہ وجود کا تعلق اس کے ساتھ کیسے ہوا، بجز اس کے کہ یہ کہا جائے کہ جو واجب تھا وہ ممکن ہو گیا یا جو ممتنع تھا وہ ممکن ہو گیا؛ اور کیا صورت ہے، اسی کو تو انقلاب حقیقت کہتے ہیں جو محال ہے۔

تیسری دلیل یہ ہے کہ حرکت کے امکان کا جو موضوع اور محل ہوگا، ضرور ہے کہ اس کی شان سے حرکت ہو، یعنے متحرک ہونے کے لائق ہو، جیسا کہ گذر چکا اور ایسی چیز جس کے شان سے حرکت ہو، وہ یا جسم ہو سکتا ہے، یا کوئی جسمانی امر، اب سوال یہ ہے کہ جو چیز ایسی ہو، جس کے شان سے حرکت ہے، اس میں جو حرکت کا وجود اب تک نہیں پایا گیا ہے، اس کی کیا وجہ ہے، یہی اسباب ہو سکتے ہیں یعنے اس چیز کی علت نہیں پائی گئی، یا اس کے علت کے لیے جن حالتوں کا ہونا ضروری ہے، وہ ابھی نہیں پائی گئی ہیں، یا وہ شرائط ابھی نہیں پائے گئے ہیں، جس کی وجہ سے حرکت اس میں ہونے لگے، اب اس کے بعد حرکت اگر پائی جائیگی تو ظاہر ہے کہ یہ اس علت اور سبب کے پیدا ہونے کا نتیجہ ہو سکتا ہے، جو محرک اور حرکت کی پیدائش کا باعث ہو، گفتگو اس کے بعد خود اس علت کی پیدائش میں چلے گی، یعنے وہی گفتگو جو خود حرکت میں کی گئی، اور اس کا سلسلہ یونہی غیر متناہی حدود تک پھیلتا چلا جائے گا، اور گویا اس حرکت کی پیدائش کے لیے لامحدود اسباب وعلل کا سلسلہ ماننا پڑے گا۔ سوال اس سلسلے کے متعلق ہوتا ہے کہ اسباب کے اس سلسلے کی حالت کیا ایسی ہے، کہ اول سے لے کر آخر تک جتنے اسباب ہیں سب ترتیب وار اجتماعی صورت کے ساتھ پائے جاتے ہیں، یا اجتماعی صورت نہیں، بلکہ یکے بعد دیگرے تعاقب کی شکل میں ان کا وجود ہوا ہے، اور یہ دونوں احتمالات ہمارے مسلک کے رو سے بھی محال ہیں، اور محققین فلاسفہ کا بھی یہی عقیدہ ہے، پہلی صورت یعنے اجتماعی صورت میں اس سلسلے کے وجود کا محال ہونا تو اس پر قاطع براہین قائم ہو چکے ہیں، مثلاً تطبیق، تضائف، برہان الحیثیات، وسط اور طرفین والا برہان اور اس کے سوا بھی بہ کثرت اس کے دلائل ہیں، علاوہ ان دلائل کے ایک اور بات بھی ہے کہ جب یہ سارا سلسلہ اول سے آخر تک حادث امور کا سلسلہ ہے، تو اس کے لیے خود بھی ایسی علت کی ضرورت ہے، جو حادث ہو،

باقی دوسری شق یعنے ان میں اجتماعی نسبت نہیں بلکہ تعاقب ہو، تو اس کا مطلب یہی ہو گا کہ ان میں ہر ایک کسی آن میں بالفعل موجود ہو گا،

اور ایک کے بعد دوسرا اسی طرح اگر موجود ہوگا، تو لازم آتا ہے کہ آنوں میں تتالی پیدا ہو جائے، یعنی پے در پے ایک دوسرے کے پیچھے لگے ہوئے ہوں اور ان کی وجہ سے مسافت کے حدود میں وہ اجزا پیدا ہو جائیں گے، جس کی تقسیم ناممکن ہوگی جس کا محال ہونا تمھیں اس مقام پر عنقریب معلوم ہوگا جہاں دو جواہر فردہ اور جو چیزیں اس نوعیت کی ہوں ان کے غلط ہونے کو بیان کیا جائے گا، اور اگر یہ شکل مانی جائے، کہ اس سلسلے کی ہر کڑی آن میں نہیں، بلکہ ایک ایسے زمانے میں پائی جاتی ہے، جس میں اسی سلسلے کی دوسری کڑی نہیں پائی جاتی ہے تو اب سوال ان زمانوں کے متعلق ہے، کہ باہم ایک دوسرے سے اگر بالکل جدا جدا اور الگ الگ ہیں تو ظاہر ہے کہ یہ ایسے امور ہوں گے، جن کا نہ تو خود اور نہ ان کے زمانوں ہی کا وجود نہ ذہن میں ہے اور نہ خارج میں اور جن چیزوں کا وجود نہ خارج میں ہو اور نہ ذہن میں ظاہر ہے کہ نہ ان میں ترتیب ہو سکتی ہے اور نہ ان میں باہمی ایسا تعلق ہو سکتا ہے، جس کی وجہ سے بعض کو بعض کا سبب قرار دیا جائے، ہم نے جو یہ کہا کہ ایسے امور کا وجود خارج میں نہیں ہو سکتا، تو اس کی وجہ یہ ہے کہ زمانے میں تو وہی چیز موجود ہو سکتی ہے جو شخصی متصل طرز کی چیز ہو، ایسے امور جو باہم ایک دوسرے سے الگ الگ ہیں ان کا وجود زمانے میں نہیں ہو سکتا، جیسا کہ بہ تفصیل اس کا ذکر گزر چکا، رہا ذہن میں بھی، ان کا وجود کیوں نہیں ہو سکتا تو اس کی وجہ یہ ہے کہ خود زمانہ ہو، یا زمانی امور ہوں، ان کی لامحدود تعداد کا تخیل آدمی کا دماغ اور اس کی قوت واہمہ نہیں کر سکتی، ایک وقت میں ان چیزوں کا ذہن میں حاضر ہونا محال ہے، اور بالفرض اگر ان کے حاضر ہونے کو ذہن میں ممکن بھی مان لیا جائے جب بھی یہ خرابی رہ جاتی ہے، کہ وہ خارجی وجود کے مطابق نہیں ہے، جس کا مطلب یہ ہوا کہ یہ جھوٹا وہم اور بے بنیاد خیال ہے، اور ہماری گفتگو کا تعلق ان واقعی اسباب سے ہے جو کسی واقعی نفس الامری شے کے وجود کی علت ہوں، اور اگر سلسلے کی ان کڑیوں کی ترتیب ایسی ہے، جیسے ایک حرکت کے بعد دوسری حرکت اور ایک زمانے کے بعد دوسرے زمانے کی ترتیب کی صورت ہوتی ہے، مقصد یہ ہے، کہ ان میں اتصال اور استمرار کا تعلق ہو تو یہ ثابت

ہوچکا ہے، کہ اس قسم کے تجددی اتصال کا بالذات موصوف تو صرف جوہری طبیعت ہی ہے جو جسم کی صورت ہے، اور جسم اپنی استعدادی صلاحیت وقوت کی جہت سے اس صورت کا مادہ ہے اور جو اتصالی کیفیت اس صورت میں پائی جاتی ہے، یہ اس صورت کی حرکت ہے یعنی حرکت قطعیہ کے معنی والی حرکت اسی طرح اس اتصال کی مقدار زمانہ ہے، باقی اس حرکت کی وہ حالت جو برابر اول سے آخر تک دوامًا باقی رہتی ہے، تو وہ اس حرکت کی اصل اور بخثیث اس کی وہ ذات ہے جو حرکت کے حدود و مدارج اور ان اجزا کے درمیان پائی جاتی ہے، جو ایک حیثیت سے اسی کے افراد و جزئیات بھی ہیں، اور وہ سیال آن جو اس حرکت کے محاذی اور سامنے واقع ہوتا ہے اس کی نسبت زمانے سے وہی ہے جو نسبت درمیان والی حرکت یعنی حرکت توسطیہ کو اس حرکت قطعیہ سے ہے جو اتصال کی صفت سے موصوف ہے پس معلوم ہوا کہ یہاں ایک عقلی اور زندہ وجود بھی ہے، وہی فعال جوہر ہے جو یکتا ہونے کے باوجود غیر محدود شانوں کا سرچشمہ ہے، جیسا کہ حق تعالیٰ کے قول کل یوم ھو فی شان (ہر دن وہ ایک خاص شان میں ہوتا ہے) میں فرمایا گیا ہے، اور اس سے یہ ثابت ہوا کہ جو چیز اس طرز کی ہوگی وہ نہ جسم ہو سکتی ہے، اور نہ جسمانی جیسا کہ تمھیں مسلسل یہ بتاتا چلا آرہا ہوں کہ جسم اور جسمانی امور کا وجود زمانے اور حرکت کے احاطے سے باہر نہیں ہو سکتا، اب یہی متعین شکل رہ جاتی ہے کہ یا تو وہ نفس (روح) ہو یا عقل ہو، یا خود باری تعالیٰ عزاسمہ کی ذات مبارک ہو، نفس کا احتمال تو اس لئے صحیح نہیں ہے، کہ جسم کے ساتھ تعلق رکھنے کی وجہ سے نفس کا حال وہی ہے جو مادی طبیعت اور اس جرمی صورت کا ہے، جو تبدل و تغیر کو قبول کرتی ہے، جیسا کہ بار بار کہا جا چکا ہے پس زمانے اور زمانی امور (جو تجددیت اور ختم ہوتے رہتے ہیں) ان کی ایسی علت جو اپنی علیت اور سبب ہونے میں بالکل مستقل ہو، یا تو باری عزاسمہ کی ذات براہ راست ہے، یا اپنے اس امر اعلیٰ و برتر کے توسط سے ان کا فاعل و خالق ہے، جو عقل فعال، اور روح کے نام سے موسوم ہے، اور یہ دراصل ایک ایسے "ملک مقرب" کا نام ہے،

جو بہت سے فرشتوں کو شامل ہے، یہی اللہ تعالیٰ کی وہ فوجیں ہیں جن کی طرف انٔت مایعلم جنود ربك الا هو (اور نہیں جانتا کوئی تیرے رب کی فوجوں کو لیکن وہی) میں اشارہ فرمایا گیا ہے اور خدا کے امر ہونے کی وجہ سے روح کی نسبت خدا کی طرف ایسی ہے، جیسے اللہ تعالیٰ کے امر کو خدا کی طرف اس لئے منسوب کرتے ہیں کہ وہ خدا کا امر ہوتا ہے، اور کلام کو جیسے بولنے والے کی طرف اس لئے منسوب کرتے ہیں کہ اس کلام کے ساتھ متکلم نے کلام کیا ہے، خلاصہ یہ ہے، کہ امر کا عالم ہو، یا خلق کی دنیا سب اللہ تعالیٰ ہی کی ہے، خلق تو ان مخلوقات کو کہتے ہیں جن میں کوئی مقدار اور مساحت ہوتی ہے مثلاً جسم اور ان جسمانی امور کا حال ہے جن کی ذاتیں حادث اور جن کے وجود تدریجی ہوتے ہیں، اور جن کی ہویات حق تعالیٰ کی قدرت اور اس کے علم کے ساتھ نہیں بلکہ بعد کو موجود ہوتی ہیں، بخلاف عالم امر کے (کہ ان کا وجود حق تعالیٰ کے علم و قدرت کے ساتھ ہوتا ہے) الحاصل حق سبحانہ و تعالیٰ کی ذات مبارک ہمیشہ سے ابد تک فاعل ہے جیسے وہ ازلاً و ابداً عالم اور صاحب ارادہ ہے، اسی طرح وہ ازلاً ابداً سرمداً امر اور حکم دینے والا بھی ہے اور خالق بھی ہے، البتہ حق تعالیٰ کے امر کا عالم تو قدیم ہے، اور خلق کا عالم حادث و نوپید اہے جیسا کہ تم جان چکے ہو کہ حدوث اور نوزائیدگی، تجدد پذیری، یہ سارے صفات عالم خلق کی ہویتوں کے لئے لازم و ضروری ہیں اسی لئے حق تعالیٰ اپنی عزیز کتاب میں ارشاد فرماتا ہے، وکان أمر الله مفعولا (اور خدا کا امر تو کیا کرایا ہے) مگر وخلق الله مفعولا نہیں فرمایا گیا، عالم امر کی حق تعالیٰ سے وہی نسبت ہے جو شعاع اور روشنی کو روشن چیزوں کی ذات سے ہوتی ہے اور عالم خلق کی نسبت اس کے ساتھ ایسی ہے جیسے (کتابت) لکھنے کے کام کو لکھنے والے کاتب سے ہوتی ہے، یعنی ہر مکتوب (لکھی ہوئی چیز) کی صورت کا وجود ظاہر ہے کہ کاتب کے وجود کے بعد ہوتا ہے، اور خود حق تعالیٰ کی ذات دونوں عالم پر مقدم اور دونوں سے پہلے ہے ان فی هذا البلاغا لقوم عابدین (اس میں عبادت گزار لوگوں کے لئے بلاغ اور پیغام ہے)

فصل

اس فصل میں یہ بتایا جائے گا کہ جو چیزیں حادث اور نو پیدا و نو زائیدہ ہیں ان کا تعلق اس ہستی سے ہے جو قدیم ہے، کس طرح قائم ہے یا اس تعلق کی نوعیت کیا ہے اسی کی تعبیر "ربط الحادث بالقدیم" کے الفاظ سے کی جاتی ہے،

واقعہ یہ ہے، کہ اہل کلام اور حکما، دونوں گروہوں کے مفکروں اور ارباب دانش اس مسئلے کے سلجھانے میں حیران ہیں، حادث کا ربط قدیم سے کیا ہے کیسے ہے، اس کے جواب میں ان کے دماغ میں سخت اضطراب اور پیچی پائی جاتی ہے، اس باب میں جو بات سب سے زیادہ سلجھی ہوئی اور حق و صواب سے زیادہ قریب ہے وہ ان لوگوں کا قول ہے، جو قائل ہیں، کہ تمام حوادث اور پیدا ہونے والی چیزیں کل کی کل ایک دائمی دوری حرکت کی طرف منسوب ہیں، اور خود یہ حرکت کسی حادث علت کی محتاج اس لئے نہیں ہے، کہ خود اس حرکت کی کوئی زمانی ابتدا نہیں ہے، البتہ اگر اس کی ابتدا اور اس کے وجود کا آغاز کسی مدت معینہ سے فرض کیا جاتا تو بلاشبہہ اپنی پیدائش میں وہ کسی نوپیدا علت کی محتاج ہوتی) بہر حال اس اعتبار سے یہ دوری حرکت خود ایک دوامی امر ہے، اور اسی وجہ سے قدیم علت کی طرف منسوب و مستند ہو سکی اور چونکہ ایک اعتبار سے وہ حادث بھی ہے اس لئے حوادث کا انتساب بھی اس کی طرف صحیح ہو سکا، یہاں اگر یہ پوچھا جائے کہ جس اعتبار سے وہ حادث ہے، اس کے لحاظ سے وہ کسی علت کے حدوث کی کیوں محتاج نہیں ہے حالانکہ ہمارا ابھی یہی دعویٰ ہے، کہ ہر حادث کے لئے کسی حادث علت کا ہونا ضروری ہے، میں جواباً کہوں گا کہ میرے اس دعوے میں جو حادث کا لفظ استعمال کیا گیا ہے اور اس قضیے کا وہ موضوع ہے اس سے مراد ایسی ماہیت ہے جسے حدوث کی صفت اس حیثیت سے عارض ہوئی ہو کہ وہ اس صفت کی موصوف اور معروض ہے لیکن حرکت کی نوعیت یہ نہیں ہے، یعنی وہ حدوث کے صفت کی موصوف اور معروض خود نہیں ہے بلکہ وہ تو بذات خود حادث ہے، یعنی اس کی تو ماہیت ہی حدوث اور تجدد ہے، پس جب

حدوث اور تجدد کی یہ صفت حرکت کی ذاتی صفت ٹھہری اور ذاتیات کا ثبوت ذات کے لئے علت کا محتاج نہیں ہوتا اسی لئے اس کو کسی حادث علت کی ضرورت نہ ہوئی ہم جب اپنے وجدان اور عقل کی طرف توجہ کرتے ہیں تو یہ پاتے ہیں کہ علت کے حدوث کی ضرورت اس معلول کے سوا اور کسی معلول کے لئے نہیں ہونی چاہئے جو تجدد پذیر اور نو بہ نو شکل میں پیدا ہوتا چلا جائے، باقی ایسا معلول جس کی ماہیت ہی سرے سے محض تجدد اور تغیر ہو، تو عقل اس کے متعلق کسی حادث علت کی ضرورت محسوس نہیں کرتی البتہ اگر اس تجدد و تغیر کو بھی کوئی اور زائد تجدد و تغیر کی صفت عارض ہو، جیساکہ اس حادث حرکت کا حال ہے جو نہ ہونے کے بعد پیدا ہوتی ہو تو اس وقت پھر اس کی ضرورت لوٹ جاتی ہے، بخلاف اس حرکت کے جو دوامی ہو متصل ہو، اس کو اس قسم کی علت کی قطعاً حاجت نہیں، یہاں یہ بات جاننے کی ہے کہ حادث معلول جو حادث علت کا محتاج ہوتا ہے، تو اس کے لئے یہ کوئی ضروری نہیں ہے کہ اس علت میں حدوث کی صفت کسی زائد صفت کی حیثیت سے پائی جائے کیونکہ اگر ایسا ہوگا تو پھر تمام حوادث کو دوامی حرکت کی طرف منسوب کرنا درست باقی نہ رہے گا، پس حاصل یہ نکلا کہ جتنے تغیرات ہیں ان کی انتہا ایک ایسی شے پر ہوتی ہے، جس کی ماہیت خود تغیر اور تجدد و گذشتنی و انقضائی ہوتی ہے، بہرحال اس کے حدوث اور تجدد کا دوام ہی وہ منشا ہے جس کی وجہ سے اس کی علت کا حادث ہونا غیر ضروری ہے اور چونکہ وہ خود بجنسہ تغیر و تبدل ہے، اس لئے تمام تغیر پذیر امور کی علت ہونا اس کے لئے درست ہوا، باقی ایسی ماہیت جو بذات خود تغیر و انقلاب تجدد و انقضاء ہو، یہ حرکت ہی ہے اسی لئے بعض لوگوں نے حرکت کی تعریف ہی یہ کی ہے کہ "وہ ایک ایسی ہیئت کا نام ہے جس میں قرار اور ثبات، ٹھہراؤ، ناممکن ہو" اس سلسلے کی جو سب سے بہترین تقریر اب تک لوگوں سے منقول ہے وہ یہی ہے میں عرض کرتا ہوں، کہ اس تقریر سے اگرچہ بہت سی پیچیدگیاں اور مشکلات حل ہو جاتے ہیں، لیکن پھر بھی ابھی اس میں کافی رخنے اور نقائص موجود ہیں جنھیں میں ترتیب وار بیان کرتا ہوں پہلا نقص تو یہ ہے، کہ حرکت تو ایک اضافی

اور نسبتی امر ہے، بذات خود اس میں نہ حدوث کی صفت پائی جاتی ہے اور نہ قدم کی البتہ جو چیزیں اس کی طرف منسوب ہوتی ہیں ان کے توسط سے ذیلی طور پر اسکی طرف بھی حدوث کی صفت کو منسوب کر دیتے ہیں اس کی وجہ یہ ہے کہ شئے کا قوت وصلاحیت کی حالت سے نکل کر آہستہ آہستہ فعلیت کی طرف آنا یہی تو حرکت سے مراد ہے، ایسی صورت میں ظاہر ہے، کہ قوت سے فعل کی طرف آنے والی چیز وہ ہے جس میں حرکت واقع ہوتی ہے، باقی خود حرکت تو یہ صرف انہی تجدد پذیر امور کے تجدد، اور حادث چیزوں کے حدوث کا نام ہے۔

دوسرا نقص یہ ہے، کہ حرکت چونکہ ایک ایسی چیز کا نام ہے، جس کا وجود قوت اور صلاحیت کی نوعیت کا ہوتا ہے اور جو چیز ایسی ہو، اس کو کسی امر پر جس کا وجود بالفعل حادث ہو، تقدم حاصل نہیں ہو سکتا، ظاہر ہے، کہ گفتگو اس علت کے متعلق ہو رہی ہے، جو اپنی سببیت میں تام ہو، اور معلول کے وجود کو وجوب عطا کرے، اس قسم کے علت کے لئے ضروری ہے، کہ اپنے معلول کے ساتھ ہو، اس کا لازمی نتیجہ یہ ہے، کہ جو موجود حادث ہوگا، اس کے سبب اور علت کو بھی حادث ہی ہونا چاہئے، اور یہ کہ اپنے اس حادث معلول کے ساتھ موجود ہو، یعنی زمانے کے اعتبار سے دونوں میں معیت ورفاقت ہونی چاہئے، اگرچہ بوجہ علت ہونے کے ظاہر ہے کہ اس کو تقدم بالطبع بھی حاصل رہے گا، نیز معلول سے اس کا وجود زیادہ قوی بھی ہوگا، اور یہاں حال یہ ہے، کہ حرکت کا بالفعل وجود ہی نہیں ہوتا،

تیسرا نقص یہ ہے، کہ اس تقریر سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ دوری حرکت کی ذات ایک اعتبار سے دوامی ہوتی ہے اور اسی اعتبار سے قدیم کے ساتھ اس کے ارتباط کی تصحیح کی گئی ہے، لیکن یہ بات درست نہیں ہے اس لئے کہ جو چیز صرف تجدد اور تغیر ہو، اس کے لئے تو سرے سے کسی قسم کی بقا ہی ناممکن ہے، چہ جائیکہ وہ قدیم کیا ہوگی باقی اس کی کلی ماہیت تو اس کا حال یہ ہے، کہ نہ وہ کسی کی مخلوق ومجعول ہوتی ہے اور نہ کسی کی خالق وجاعل، کیونکہ اس کا تعلق ان موجودات ہی سے نہیں ہوتا، جو بنائے جاتے ہیں، یا دوسروں کو

بناتے ہیں یعنی نہ وہ جاعل ہیں اور نہ مجعول، پس اس قسم کی چیز کی طرف استمرار و بقاء کی صفت اگر منسوب بھی ہو، تو بھلا اس کا کیا اعتبار کیا جا سکتا ہے جیسا کہ پہلے بھی بیان کیا جا چکا ہے۔

چوتھا نقص اس میں یہ ہے کہ ہم اس پر دلیل قائم کر چکے ہیں، کہ فلک کے جوہر کی شخصیت اپنی طبعی وضعی صورت کے ساتھ باقی نہیں رہتی، اور یہی حال ان کو کبھی موجودات وغیرہ کا ہے جو فلک میں پائے جاتے ہیں، یعنی ستاروں وغیرہ کی بھی حالت یہی ہے اور حرکت کی علت نیز اس کا موضوع شخصی جسم ہے، اور شخصی جسم قدیم نہیں ہو سکتا، اور جب واقعہ یہ ہے تو بیان میں جو یہ کہا گیا ہے، کہ حرکت کی علت قدیم ہے، یہ درست نہیں ہو سکتا، اسی طرح بیان کا یہ حصہ یعنی حرکت کسی حادث علت کی محتاج نہیں ہے، یہ بھی صحیح نہیں ہے الغرض قدیم کے ساتھ حادث کے ربط کی تصحیح کے لئے جو یہ تقریر کی جاتی ہے ان میں ایسے نقائص ہیں کہ ضرورت دوسرے بیان کی ہے، اور اب ہم اسے درج کرتے ہیں۔

جہاں تک میرا خیال ہے، اس مسئلے میں جو بات قابل تسلیم اور نقائص سے پاک ہو کر باعث اطمینان ہو سکتی ہے وہ یہ ہے، کہ ایسی چیز جس کی ذات اور ہویت تجدد پذیر ہو، یہ دراصل جسمانی طبیعت کے وجود کی ایک ایسی شکل ہے، جس کی حقیقت اللہ تعالیٰ کے نزدیک تو عقلی ہوتی ہے، اور ہیولیٰ جو صرف قوت وصلاحیت استعداد و قابلیت کا دوسرا نام ہے، اس میں اس تجدد پذیر کی وہ ہویت پائی جاتی ہے، جس میں اتصال اور تدریج کی صفت ہوتی ہے اور اس جسمانی طبیعت کی ماہیت اگرچہ حدوث کی ماہیت نہیں ہوتی لیکن اس کے وجود کا ڈھنگ ہی تجدد و حدوث کے طرز کا ہوتا ہے، ٹھیک اس کی مثال ایسی ہے، کہ جوہر کی ماہیت ذہن کے اندر تو اپنے قیام و قوام میں موضوع اور محل سے بے نیاز نہیں ہوتی، لیکن اسی جوہر کا جو وجود خارج میں پایا جاتا ہے وہ اپنے قوام و قیام میں ظاہر ہے کہ موضوع کا محتاج نہیں ہوتا، میرا مطلب یہ ہے کہ بسا اوقات کسی وجود کی ایک خاص صفت اور اس میں خاص بات ایسی

پائی جاتی ہے، جو اس کی ماہیت میں اس وقت نہیں پائی جاتی جب اس کو وجود سے علٰحدہ کرکے تصور کیا جائے، یا جیسے اشیاء کا وجود، اشد و اضعف، تیز و قوی، کمزور سست و دھیمے ہونے میں متفاوت ہوتا ہے، لیکن ان ہی اشیاء کی ماہیت کی حالت یہ نہیں ہوتی، بس یونہی یہاں بھی سمجھنا چاہئے کہ بعض وجود اپنی ہویت خاص میں بذات خود تدریجی رنگ کے ہوتے ہیں، یعنی ان کا حصول آہستہ آہستہ ہوتا ہے، اور یہ صفت کسی بیرونی صفت کے واسطے سے عارض نہیں ہوتی، بلکہ خود ان کی ذات ہی کا یہ اقتضا ہوتا ہے، اگرچہ یہ ممکن ہو سکتا ہے کہ اس ذاتی صفت کو ان سے ذہن کے تحلیلی عمل کے ذریعہ سے جدا کر لیا جائے، لیکن ذاتی ہونے میں یہ بات خارج نہیں ہے، بہر حال یہ ہو سکتا ہے کہ اس قسم کے وجودوں کا ذاتی حال تو یہ ہو، لیکن ان کی ماہیت میں یہ بات نہ پائی جائے اور اس قسم کا وجود اسی طبیعت کا ہے، جس سے مادی اجرام کا تحصل ہوتا ہے، اس طرز کے وجود اپنی ذاتی ہویت کے اس نقص اور کوتاہی کی وجہ سے چونکہ شخصی دوام کو قبول نہیں کر سکتے اس لئے لامحال ان کا حصول تدریجی طریقے سے انجام پذیر ہوتا ہے، میری مراد یہ نہیں ہے کہ ان کی ماہیت تجدد و تغیر، انقضا و گذشتگی کو اس طور پر چاہتی ہے کہ اس اقتضاء میں کسی بیرونی امر کو دخل نہیں ہوتا، کیونکہ ایسی صورت میں ممکن ہے کوئی اس مشکل کو پیش کرے، یعنی کہے کہ بسا اوقات ہم جسمانی طبائع میں سے کسی طبیعت کا اس کی ماہیت کو پیش نظر رکھ کر خیال کرتے ہیں، لیکن اس وقت ہمارے دل میں تجدد، انقضا حدوث وغیرہ امور میں سے کسی بات کا بھی خطرہ نہیں ہوتا ٹھیک اسی طرح اس قسم کی طبیعت کے تصور کے وقت دوام اور بقا کا بھی خیال سامنے نہیں آتا، اور ایسی صورت میں تجدد و حدوث و انقضا وغیرہ کو اس طبیعت کے ذاتی صفات اور ان اوصاف کے ذیل میں کیسے شمار کیا جا سکتا ہے جن سے اس کا تقوم ہوتا ہو،

اور میں نے جو یہ کہا کہ میری یہ مراد نہیں ہے، تو اس کی وجہ یہ ہے، کہ اس اعتراض کی بنیاد اس پر ہے کہ شے کی ماہیت اور شے کے وجود میں فرق

نہیں کیا گیا، حالانکہ متعدد مقامات پر میں یہ بتاتا چلا آرہا ہوں، کہ وجود کی حقیقت ذہن میں حاصل نہیں ہوتی، اس لئے کہ اس کا تشخص اور تعین تو خود اس کی ذات کا اقتضا ہوتا ہے، اور جس چیز کا حصول ذہن میں ہوتا ہے وہ تو اشتراک اور عمومیت کو قبول کرتی ہے، پس اگر وجود کا حصول ذہن میں ہوگا، تو لازم آئے گا کہ جو چیز جزئی تھی وہ کلی بن گئی اور خارج ذہن ہوگیا، اور وجود ماہیت ہوگئی، حالانکہ یہ ساری باتیں محال اور ناممکن ہیں۔

ایک خاص مسئلے پر روشنی اور تنبیہ

معلوم ہونا چاہئے، کہ موجودات میں بہت سی چیزیں ایسی ہیں، جن سے آدمی کے عقل اور خیال میں جو بات حاصل ہوتی ہے، وہ انھی چیزوں کے مطابق اور مماثل نہیں ہوتی جب حواس سے انھی کو محسوس کیا جائے، الغرض ان چیزوں کا معقول اور ان کا خیال ان کے محسوس کے مطابق نہیں ہوتا، زمانہ، اور حرکت نیز دائرے اور قوت کلیہ کا یہی حال ہے، یعنی ان کے خیالات و معقولات ان کے محسوسات کے مانند نہیں ہوتے اور یہی حال تمام مقداری وجودوں اور تعلیمی امور کا ہے مثلاً جسم تعلیمی بھی اسی نوعیت کی چیز ہے، اس لئے کہ جسم تعلیمی تو مساحتی مقدار کی ایک مخصوص حال کی تعبیر ہے، خواہ ان کا وجود کسی مادے اور مخصوص طبیعت کے ضمن میں پایا جائے، یا ان کا وجود مادے اور مخصوص طبیعت سے جدا ہوکر خیال میں پایا جائے، لیکن بہر حال عقل میں بھی ان کا وجود پایا جائے اس سے ان کو کوئی حصہ نہیں ملا ہے، وجہ یہ ہے، کہ عقل میں تو جو باتیں حاصل ہیں یعنی معقولات سے جن کا تعلق ہوتا ہے ان کے لئے کلی ہونا ناگزیر ہے، ظاہر ہے کہ کلی میں نہ تو خود امتداد اور پھیلاؤ پایا جاتا ہے اور نہ کسی مقدار سے وہ موصوف ہو سکتی ہے، اور جس طرح یہ نہیں ہو سکتا، اسی طرح کسی امتدادی و مقداری چیز میں بھی اس کا وجود نہیں پایا جا سکتا، پس ثابت ہوا کہ مقدار سے جو بات عقل میں حاصل ہوتی ہے وہ نہ تو خود مقدار ہو سکتی ہے اور نہ مقدار والی کوئی شے ہو سکتی ہے، یعنی مقدار کے مفہوم کو اس پر حمل شائع کے طور پر بھی محمول نہیں کر سکتے،

الحاصل بہت سارے مادی موجودات کا یہی حال ہے، کہ ان سے عقل میں جو بات حاصل ہوتی ہے، وہ ان کے اس حال کے مطابق نہیں ہوتی جب وہ خارج میں موجود ہوں، اگر سچ پوچھتے ہو، تو ایسی تمام جسمانی شخصی صورتیں جن کا وجود خارج میں پایا جاتا ہے، خواہ وہ بسیط ہوں یا مرکب، ان کی نوعیت ہی یہ ہوتی ہے کہ ان سے عقل میں جو کچھ حاصل ہوتا ہے، وہ ان کے اس خارجی شخصی وجود کے مطابق نہیں ہوتا، اس لئے کہ شخصی موجودات ظاہر ہے کہ ایسی شخصی ہوتیں ہوتی ہیں جن میں شرکت کی گنجائش نہیں ہوتی، اور عقل میں جو چیزیں پائی جاتی ہیں وہ ایسے کلی امور ہوتے ہیں جن میں شرکت کی گنجائش ہوتی ہے پس جن جسمانی طبائع کی تدریجی صورتیں ہیں ان کی ہویتوں اور شخصیتوں کا حال بھی سمجھو کہ یہی ہے وجہ اس کی یہ ہے، کہ اجرام کو جو صورتیں مختلف انواع کی شکل میں تقسیم کرتی ہیں، اور جو ان اجرام کی حقیقتوں کے ساتھ ذاتی فصول کی نسبت رکھتی ہیں، یہ صورتیں دراصل ایسے تجدد پذیر وجود ہیں، جن کی بایں حیثیت کہ وہ صرف فنا پذیر تجدد نواز ہستیاں ہیں، کوئی ماہیت نہیں ہوتی، البتہ ان وجودوں سے آدمی کا ذہن ایسے کلی مفہوم اور معانی کو حاصل کرتا ہے، جو ماہیتوں کے نام سے موسوم ہوتے ہیں لیکن درحقیقت ان کا شمار ان وجودوں کے لوازم میں ہے، بہر حال وجودوں سے تو ان کا تعلق لوازم کا ہوتا ہے، لیکن ان وجودوں سے جو معانی پیدا ہوتے ہیں ان کے ساتھ ان کا تعلق ذاتیات کا ہے جیسا کہ تم کو پہلے بھی بتایا گیا ہے، اور عنقریب ہم اس پر دلیل قائم کریں گے، کہ جواہر کو جو صورتیں مختلف نوعوں کی شکل میں تقسیم کرتی ہیں وہ ان جنسوں کے تحت داخل نہیں ہیں، جو مقولہ جوہر یا اعراض کے کسی مقولے سے تعلق رکھتی ہوں، بلکہ ان کی حیثیت ایسی وجودی ہویتوں کی ہے جو بذات خود نہ جوہر کے نیچے مندرج ہیں اور نہ کم نہ کیف اور نہ ان کے سوا دیگر مقولات کی جنسوں اور نوعوں کے نیچے ان کا اندراج ہے اس لئے کہ وہ تو صرف وجود ہی وجود ہیں، اور حق اول کے شئون سے فائض ہیں اسی کی عقلی شعاعوں اور نوری درخشانیوں کے وہ آثار ہیں،

ایک بحث کا خلاصہ

شاید تم پلٹ کر یہ اعتراض کرو، کہ یہ تجدد پذیر ہوتیں، جن کو نوعی صورتوں، اور جرمی طبیعتوں کے نام سے موسوم کرتے ہیں، ان کا صدور کسی قدیم موثر سے کیسے ہوا، اگر ان کے صدور کی شکل یوں ہوتی ہے، کہ ایسی چیز جس میں ان کے قبول کرنیکی صلاحیت ہو، وہ موجود نہ تھی، تو یہ لازم آتا ہے یہ صورتیں گویا ایسی صورتیں ہیں، جو مادے سے بحرد اور پاک ہوتی ہیں، ظاہر ہے کہ اس بنیاد پر پھر یہ عقلی صورتیں ہوجاتی ہیں، اور ان کا وجود مادی باقی نہ رہے گا، قطع نظر اس سے کہ بجائے خود یہ ناممکن ہے، یہ خلاف مفروض بھی ہے اور اسی کے ساتھ تناقض اور تضاد کی خرابی بھی اس میں پائی جاتی ہے، اس لئے کہ تجدد پذیری جو ان کی خاص صفت ہے، مادے سے پاک ہونا یعنے مفارق ہونا اس کے منافی ہے۔

اور اگر ان کا صدور کسی ایسی شے میں ہوا ہے، جس نے ان کو قبول کیا اور اس میں ان کے قبول کرنے کی صلاحیت تھی، تو اب سوال یہ ہے، کہ یہ قبول کرنے والی چیز اگر حادث و نوپیدا ہے تو پھر اس کے لئے بھی کسی قابل کی ضرورت ہوگئی، اور یہ کہ ان کی پیدائش سے پہلے چاہئے، کہ کسی چیز میں ان کے پیدا ہونے کی صلاحیت اور استعداد پہلے سے موجود ہو، یہ بات یونہی دراز ہوتی ہوئی لامحدود حدود تک پھیل کر باعث تسلسل بن جائے گی، اور یہ قبول کرنے والی شے اگر قدیم ہے تو سوال یہ ہے، کہ اس کی خود اپنی ذات، یا جو چیزیں اس کی ذات کے لوازم سے ہوں وہی اس کے قبول کرنے کے لئے کافی ہیں، تو لیجئے ایک ایسی "صورت" کا بھی وجود ثابت ہوگیا، جس میں تجدد نہیں بلکہ ثبات و قرار پایا جاتا ہے، حالانکہ فرض یہ کیا گیا تھا کہ یہ صورت تجدد پذیر ہے اور اگر خود اس قابل کی ذات یا جو چیزیں اس کی ذات کو لازم ہوں ان کے ساتھ ملکر وہ قبول کرنے کیلئے کافی نہیں ہے، بلکہ اس کام کے لئے ضرورت ایسی صلاحیتوں اور استعدادوں کی ہو، جو یکے بعد دیگرے اس کو تجدد کے رنگ میں لاحق ہوتے چلے جائیں تو اب تم مادے کے قدیم ہونے سے گریز نہیں کر سکتے۔ بہر حال اس کے اعتراف پر اب تمھیں مجبور ہونا پڑے گا اور یہ بھی تسلیم کرنا پڑے گا، کہ ایسے امور جو

یکے بعد دیگرے بطور تعاقب کے پیدا ہوں، ان میں تسلسل جائز ہے حالانکہ تمھاری ساری کوشش اس پر خرچ ہو رہی ہے کہ کسی طرح یہ ثابت کیا جائے کہ عالم اور جو کچھ عالم میں ہے سب حادث اور نو پیدا ہیں، بلکہ اس بنیاد پر تو یہ بھی لازم آتا ہے کہ ہر وہ مادہ جو کسی نہ کسی نوعی صورت کو پہنے ہوئے ہے وہ قدیم ہے اور اس کا مطلب یہ ہوگا کہ جو تعداد نوعی صورتوں کی ہے، وہی تعداد قدیم اشخاص اور افراد کی بھی ہو، ماسوا اس کے پھر گفتگو ہر جزئی اور ہر خاص استعداد و صلاحیت میں بھی چھڑ جائے گی، یعنی اسی وجہ سے جو پہلے گزر چکی ہے کہ ہر وہ چیز جو قوت و صلاحیت کی حیثیت میں ہو، ضرور ہے کہ اس کا تقوم کسی ایسی چیز سے ہو جس کا وجود بالفعل ہو، اس لئے کہ خاص استعداد اور قابلیت کے پیدا ہونے کی اس کے سوا کوئی شکل ہی نہیں ہے کہ وہ کسی ایسی بالفعل صورت سے پیدا ہو، جو اس سے زماناً نہیں بلکہ طبعاً مقدم ہو، اس لئے کہ یہ بالفعل صورت تو اس خاص استعداد کی بالذات علت تامہ ہوتی ہے، پھر زماناً کیسے پہلے ہوگی، وہ اس کی ایسی علت تو ہے نہیں جس کا کام صرف معلول کی صلاحیت اور استعداد کا پیدا کر دینا ہوتا ہے، یعنی علت معدہ نہیں ہے، بلاشبہ اگر علت معدہ ہوتی تو معلول کے ساتھ جمع نہیں ہو سکتی تھی۔

میں کہتا ہوں کہ میں نے جو کچھ اوپر بیان کیا ہے وہ اس شبہے کے ازالے کے لئے بھی، اور اس کے ہم شکل شکوک کے حل کے لئے بھی کافی ہے، وجہ اس کی یہ ہے، کہ قبول کرنے والا مادہ اگر وہ ہیولی ہے جو مادے کی ابتدائی شکل سمجھی جاتی ہے، جسے ہیولی اولی کہتے ہیں، تو اس ہیولی کی وحدت تو جنسی طرز کی ہوتی ہے یعنی شخصی اور عددی نہیں ہوتی اس لئے کہ ہیولی بایں معنی اسکے سوا کچھ نہیں ہے، کہ وہ بالقوۃ جوہر ہے یعنی ایک قسم کا استعدادی جوہر ہے جس کی حقیقت صرف صلاحیت ہی صلاحیت ہے، اب ان دو باتوں یعنی جوہر ہونا اور بالقوۃ ہونا ان میں سے پہلی بات (جوہر ہونا) ظاہر ہے کہ کوئی ایسی صفت نہیں ہے جو اس کو کسی نوعی شکل و قالب کا سزاوار ٹھیرائے، یعنی کسی نوع کی صورت میں اس کو تحصل عطا کرے باقی قوت و صلاحیت ہونے کی صفت سو

ایک عدمی اور منفی معنی ہے، اس کا تحصل تو ایسی چیز سے فراہم ہوتا ہے جس کی وہ صلاحیت ہوتی ہے، الغرض ہیولی اولی کی اپنی خود ذات کے حساب سے یہ حالت ہے کہ کوئی سی بھی صورت ہو، اسی کا لپیٹ جانا اس کے تحصل کے لئے کافی ہے، اور اگر ہیولی کے ابتدائی درجے کو اس کا قابل نہ مانا جائے جب بھی کوئی خرابی نہیں ہے اس لئے کہ مادہ ہونے کی حیثیت سے تو اس کا حکم وہی ہیولی اولی ہی کا سا ہے اس لئے کہ استعداد وصلاحیت، قوت، نقص وکوتاہی ان سارے صفات کا آخری ٹھکانا تو وہ ایک ہی چیز ہے یعنی ہیولی اولی پر جاکر یہ سارے معاملات ختم ہوتے ہیں، مادے کا کوئی سا بھی درجہ ہو، اس کا تحصل اور تقوم تو بہر حال اسی صورت کا رہین منت ہے، جس کے حساب سے ہم اس کو مادہ کہتے ہیں، اور جس کے ساتھ لپٹ کر وہ مادہ تحصل پذیر ہوتا ہے، البتہ ہیولی اولی اور اس مادے میں اتنا فرق ضرور ہے، کہ ہیولی اولی میں تو صرف قوت ہی قوت صلاحیت ہی صلاحیت ہوتی ہے، صورت سے پہلے اس کے لئے تحصل کی بو بھی میسر نہیں، اور اسکے بعد کے جو مدارج مادے کے ہیں، اس کو کسی حاصل شدہ تحصل کے بعد اب اس صورت کے ذریعے سے تحصل میسر آتا ہے، جس کے حساب سے ہم اسے مادہ کہتے ہیں، بہر حال یہ کلیہ ہے، کہ ہر وہ صورت جس سے کسی مادے کا تحصل فراہم ہوتا ہو اس مادے سے اس صورت کا ذاتی حیثیت سے مقدم ہونا ضروری ہے یعنی صورت اپنی اصلی حقیقت کے اعتبار سے اس مادے سے مقدم ہوگی، باقی صورت کا جو مادی تشخص ہوتا ہے، اس کے حساب سے تو صورت مادے کے ساتھ متحد ہوتی ہے، اور صورت کے تعدد سے مادہ بھی متعدد ہو جاتا ہے اسی طرح اگر صورت کوئی تجدد پذیر حقیقت ہوتی ہے تو مادے میں بھی اس کی وجہ سے تجدد پذیری کی کیفیت پیدا ہو جائے گی ہاں یہ بات یاد رکھنے کی ہے کہ میں نے جو یہ کہا کہ صورت کی تجدد پذیری سے مادہ بھی تجدد پذیر ہوتا ہے تو اس کا یہ مطلب نہیں ہے، کہ مادے میں صورت کی جو صلاحیت اور استعداد صورت سے پہلے ہوتی ہے، اس استعداد اور صلاحیت کے اعتبار سے بھی مادے میں تجدد پذیری کی کیفیت پائی جاتی ہے، آخر میں یہ کیسے کہہ سکتا ہوں اس لئے کہ مادے کی یہ

استعداد و صلاحیت تو صورت کی جو فعلیت کی ایک شکل ہے، مد مقابل ہوتی ہے اور مادے کی یہ استعداد صورت کے وجود اور تحقق کے ساتھ کیسے متحد ہو سکتی ہے، ہاں! کبھی ایسا ہوتا ہے، کہ کسی طبیعت اور ماہیت کے شخصی افراد ہیں۔ سے جو شخصی فرد بعد کو پیدا ہوتا ہے، مادے میں اس کی صلاحیت و استعداد اسی طبیعت اور ماہیت کے ایسے دوسرے شخصی فرد کو مستلزم ہوتی ہے جو بعد کو پیدا ہونے والے اس شخصی فرد سے پہلے ہوتا ہے (یعنی جب تک یہ پہلا شخصی فرد پیدا نہ ہولے دوسرے شخصی فرد کی استعداد مادے میں پیدا نہیں ہوتی مثلاً حرکت اور زمانے وغیرہ کا جو حال ہے) مگر اس سابق شخصیت کو لاحق شخصیت سے جو زمانی تقدم ہوتا ہے، تو یہ زمانی تقدم اسی شخصی فرد پر ہوتا ہے، اس کی صلاحیت و استعداد پر اس کو یہ زمانی تقدم حاصل نہیں ہوتا البتہ ذاتی تقدم اس پر بھی ہوتا ہے، اور یہ حال ان ہویتوں کا ہے جو تجدد پذیر انقضائی حقیقت اپنی رکھتے ہیں جیسا کہ تم جان چکے ہو، میری اس تقریر سے ہیولیات اور مادوں کے قدیم ہونے کا جو الزام عاید کیا جاتا تھا وہ مرتفع ہو جاتا ہے کیونکہ میں پہلے بھی اس کی طرف اشارہ کر چکا ہوں کہ ہر جسمانی طبیعت کی ایک حقیقت خدا کے پاس بھی ہے اور اس کے علم میں وہ موجود ہے، اپنی عقلی حقیقت کے رو سے تو اس جسمانی طبیعت کو نہ مادے کی حاجت ہے اور نہ کسی استعداد و صلاحیت کی نہ حرکت کی اور نہ زمانے کی، اسی طرح اس کے لئے نہ اس کی ضرورت ہے، کہ اس سے پہلے اس کا عدم ہو اور اس کے بعد اس کی پیدائش و حدوث ہو، اور جب اسی کی ضرورت نہیں ہے تو حدوث کی وجہ سے جس امکانی استعداد کی ضرورت ہوتی ہے وہ بھی نہ پائی جائے گی، جسمانی طبیعت کی ایک حقیقت تو یہ ہے اور دوسری حقیقت اس کی یہ ہے کہ اس کے لئے ایسے کوئی وجود ثابت ہوتے ہیں جو باہم ایک دوسرے کے بعد ظاہر ہوتے ہیں اور ان کا یہ ظہور اور ان کی یہ پیدائش وہی اتصالی خصوصیت کو اپنے اندر سمیٹے ہوئے ہوتی ہے یعنی اتصالی رنگ میں ان کا ظہور ہوتا ہے اور ان کی یہی اتصالی وحدت اس عقلی وحدت کو لازم ہے جو حق تعالی کے علم میں موجود ہے بہر حال تم اس جسمانی طبیعت کو جب اس کے

یکے بعد دیگرے تعاقبی کیفیت والی شانوں کی کثرت پر اپنی نظر کو جماؤ گے، تو تمہیں
اس کی ہر شان ایک خاص وقت اور خاص زمانے کے ساتھ متعلق محسوس ہوگی،
اور اس کا یہی وہ اعتبار ہے جس کی وجہ سے اپنے پائے جانے میں اس کو ایسی
چیز کی ضرورت ہوتی ہو جو اسکو قبول کرے اور اس میں اسکی صلاحیت و استعداد پائی
جائے، اور زمانی طور پر اس سے مقدم ہو، یہ قبول کرنیوالا قابل اس نقطۂ نظر سے کہ وہ صرف
قوت اور صلاحیت کا نام ہے ایک ایسا عدمی امر ہے، جو کسی معین سبب اور مخصوص علت
کا محتاج نہیں ہے بلکہ مطلقاً اسکو کسی صورت کی ضرورت ہے خواہ وہ کوئی سی صورت ہو،
پھر اس کی صلاحیت، اس صورت کی خود صلاحیت اور قوت ہو، یا کسی صورت
چھننے کے بعد جس دوسری صورت کی صلاحیت مادے میں پیدا
ہو جاتی ہے وہ صورت ہو، (مثلاً لکڑی کی صورت مادہ جب اختیار کر لیتا ہے
تو اس کے بعد مثلاً کرسی کی صورت کی صلاحیت اس میں پیدا ہو جاتی ہے)
یا صورت نہ ہو بلکہ کمالات میں سے کوئی کمال ہو (مثلاً اپنی حرکت ہو یا نشوونما ہو)
بہر حال مادے کو صرف قوت ہونے کی حیثیت سے مذکورہ بالا طریقے سے
مطلقاً کسی صورت کی ضرورت ہوتی ہے لیکن اسی مادے کو جب اس کی اس
خاص استعداد و صلاحیت کے لحاظ سے دیکھیں گے، جس کی وجہ سے کسی خاص چیز
کی صورت سے وہ قریب تر ہو جاتا ہے (مثلاً انڈا کہ وہ اپنی اس خاص استعداد
کی وجہ سے کوئی پھل پھول نہیں بلکہ بچہ ہونے کے قریب ہے) الغرض اس خاص
استعداد کی بنیاد پر وہ بجائے مطلق صورت کے کسی مخصوص و معین صورت کا
محتاج ہوتا ہے، اور جب یہ قبول کرنے والا مادہ اپنی اس قریبی قوت و استعداد
سے آگے بڑھ کر اس امر کی فعلیت کو قبول کرے گا، جس کی اس میں استعداد
تھی، تو چونکہ یہ فعلیت اس صلاحیت اور استعداد کی مدمقابل ہے، اسلئے فعلیت کے بعد یہ
استعداد اسلئے باطل ہو جاتی ہے کہ پہلی صورت اس پچھلی صورت کے طاری ہونیکے بعد باطل ہو جاتی
ہے، (مثلاً بچہ بننے کے بعد انڈے میں جو بچہ ہونیکی صلاحیت تھی وہ اسلئے باطل ہو جاتی ہے، کہ انڈا
ہونیکی جو صورت تھی وہی باطل ہو گئی) کیونکہ یہ دونوں صورتیں اکٹھی نہیں ہو سکتی ہیں، مثلاً
جب حیوانی صورت پیدا ہو جاتی ہے تو نطفے کی وہ صورت باطل ہو جاتی ہے جس کی

وجہ سے مادے میں حیوانی صورت کی صلاحیت پیدا ہوئی تھی، اور یہی حال ان تمام صورتوں کا ہے، جو اپنی سابق صورت کے مٹنے کے بعد پیدا ہوتی ہیں، پھر پچھلی صورت بھی اپنے بعد آنے والی صورت سے لگاتار، تجددی اتصال کے رنگ میں مٹتی اور باطل ہوتی چلی جاتی ہے یہاں ایک سوال پیدا ہوتا ہے، کہ آخر ہر تشخصی صورت کو کسی خاص وقت سے کیوں خصوصیت پیدا ہوتی ہے، یعنی جس زمانے میں وہ پیدا ہوئی اس سے پہلے بھی اور بعد کو بھی پیدا ہو سکتی تھی اس کا جواب یہ ہے، کہ اس زمانی خصوصیت کے لئے کبھی تو یہ ہوتا ہے، کہ خود اس صورت کی تشخصی ہویت کی فطرت ہی ایسی ہوتی ہے، جس کی وجہ سے اس زمانی خصوصیت کے لئے بجز اس کی تشخصی ہویت کے مزید کسی بیرونی امر کی ضرورت ہی نہیں ہوتی، اور یہ بات ان چیزوں میں پائی جاتی ہے، جن کی ہویت میں استمرار اور ایسا تجدد ہوتا ہے، جو کسی سابق اور لاحق صورت پر پہنچ کر ختم نہیں ہو جاتا، اور جب حال یہ ہوتا ہے تو یہ سوال کہ اس کو اس خاص زمانے سے کیا خصوصیت تھی جو اسی میں پیدا ہوئی، ناقابل لحاظ ہے، البتہ جب طبیعت کے افراد اور اشخاص ایسے ہوں، جن کا ایک فرد دوسرے فرد کے ساتھ اس قسم کا اتصالی تعلق نہیں رکھتا ہو بلکہ وہ باہم ایک دوسرے سے منقطع ہوتے ہیں، بلاشبہ ایسی صورت میں خاص خاص وقتوں اور زمانوں کے ساتھ ان کو جو خصوصیت ہوتی ہے، یہ قابل توجہ سوال بن جاتا ہے، مگر اس کا جواب یہ دیا جائے گا کہ یہ خصوصیت خود اس شے کی ذاتی ہویت کا نتیجہ نہیں ہے، بلکہ کوئی زائد بیرونی امر اس خصوصیت کا سبب ہے جس نے اس کو اس مخصوص وقت کے ساتھ مختص کر دیا، یقیناً اس زائد اختصاصی سبب کو چاہئے کہ اس مخصوص ہویت کے ساتھ ہو، اور اسی زمانے میں ہو جس زمانے میں وہ ہویت پائی جا رہی ہے پھر اس سبب کے لئے کوئی خاص سبب ہوگا تا اینکہ اسباب کا یہ سلسلہ بالآخر ایک ایسی ہویت پر پہنچ کر ختم ہوگا، جس کو اس خاص زمانے سے کسی غیر کے ذریعے سے نہیں بلکہ بذات خود خصوصیت حاصل ہو، اس لئے یہاں گفتگو ایجابی اور ایجادی اسباب وعلل میں ہو رہی ہے جن کا سلسلہ لامحدود ہو کر باعث

تسلسل نہ بن جائے، خلاصہ یہ ہے، کہ وجود کے جس طرح ایسے مختلف حقائق بھی ہیں جن کے اختلافات خود ان کی اپنی ذات کے اقتضا آت ہیں، اور کبھی ان کا اختلاف ذات کا اقتضا نہیں ہوتا بلکہ ایسے عوارض کا نتیجہ ہوتا ہے، جو خارج سے لاحق ہوتے ہیں، یعنی ان عوارض کے معروضات، اور ان صفات کے موصوف، اپنی حقیقی نوعیت میں متفق اور متحد ہوں، صرف ان عارضی صفات کی وجہ سے ان میں اختلاف محسوس ہوتا ہو، پہلی قسم کی مثال حق تعالیٰ کا وجود فرشتوں کا وجود شیطان کا وجود، انسان کا وجود، آگ کا وجود، پانی کا وجود ہے، کہ ان میں ہر وجود دوسرے سے جو امتیاز وخصوصیت رکھتا ہے، وہ خود ان کی اپنی خاص خاص حقیقت کا اقتضا ہے، ان میں ہر وجود کا ایک مقام اور ایک مرتبہ ہے، جو خود ان کی اپنی ذات کا ایسا اقتضا ہے، کہ جو ان میں سے کسی دو میں نہیں پایا جاتا، اور دوسری قسم کی مثال مثلاً زید کا وجود عمرو کا وجود ہے الغرض آدمی کے مختلف افراد کے وجود کی جو حالت ہے، کہ ان کا باہمی اختلاف ظاہر ہے کہ کسی ایسی بات ہی کا اقتضا ہو سکتا ہے، جو خالص انسانیت پر اضافہ ہو، یونہی مثلاً گھوڑے کی حقیقت کے مختلف افراد کا حال ہے، اور یہی حال سیاہیوں کے مختلف افراد کا ہے کہ شدت وضعف کے اعتبار سے جو مراتب ہوتے ہیں ان میں اختلاف کا ایک ایک درجہ پایا جاتا ہے یہی حال سفیدی کا ہے کہ اس کے مختلف افراد میں شدت وضعف کے اعتبار سے جو مراتب ہیں، ان میں اختلاف کا ایک ایک درجہ پایا جاتا ہے کیونکہ انسان اور گھوڑے میں جو امتیاز ہے، اسی طرح سیاہی اور سفیدی میں جو فرق ہے، اگرچہ یہ امتیازات تو کسی ایسے امور کے نتائج نہیں ہیں، جو ان کی حقیقتوں پر زائد ہوں لیکن ان میں سے ہر ایک کے افراد میں جو امتیازات ہیں وہ یقیناً ایسے امور کے نتائج ہیں، جو ان کی اصلی حقیقت پر زائد ہیں، بہر حال اس تقریر سے تم پر یہ بات واضح ہو گئی ہوگی، کہ وجودوں میں جو اختلاف پایا جاتا ہے اس کی یہ دو صورتیں ہیں، اب اس کے بعد تم کو یہ جاننا چاہیئے، کہ ایسی وجودی حقیقتیں جن میں باہمی امتیاز خود ان کی اپنی اپنی ذاتوں کا اقتضا ہوتا ہے، ان کے یہ ذاتی امتیازات کسی بنانے والے جاعل کے جعل اور بنانے کا نتیجہ نہیں ہوتا، یعنی انکو

اس خصوصیت کے ساتھ مختص کرنے کے لئے جاعل کو جعل کا علٰحدہ کام کرنا نہیں پڑتا
بلکہ ان خصوصیتوں کے ساتھ ان کا اختصاص جعل بسیط کا نتیجہ ہوتا ہے، یعنی ان کی
ہویتوں کی بناوٹ ہی ایسی ہوتی ہے، کہ بنانے والا ان کی ہویت کو بناتا ہی
اس طور پر ہے، کہ ان کی ہویت ایسے شئون کو لیکر موجود ہوتی ہے، جن میں تجدد پذیری
کے ساتھ یہ خصوصیت ہوتی ہے، کہ ان کی ہر شان دوسری شان سے آگے ہونے
اور پیچھے ہونے میں ذاتی طور پر اس درجہ مختلف ہوتے ہیں کہ جو ان میں پہلے ہوتا ہے
وہ پیچھے ہونے والے کے ساتھ بذات خود کسی طرح جمع نہیں ہو سکتا، یعنی ان میں جو
آگے ہوتا ہے یا جو پیچھے ہوتا ہے اس میں یہ صفت کسی زائد اضافے کی حیثیت نہیں
رکھتی، بلکہ آگے ہونے اور پیچھے ہونے والے اجزا کی اپنی اپنی ذاتی ہویتوں کی
خود اپنی اپنی ذات ہی کا اقتضا یہ ہوتا ہے، کہ آگے ہونے والا آگے رہے اور پیچھے ہونے
والا پیچھے رہے، اور یہی حال زمانے کا ہے، جیسا کہ اس کی حقیقت کے متعلق قوم
(عام فلاسفۂ مشائیہ) کا خیال ہے، کہتے ہیں کہ زمانہ ایک ایسی ہویت کا سرمایہ دار ہے
جو آگے ہونے پیچھے ہونے، گزرنے، اور آئندہ آنے، اور تقدم و تاخر میں متفاوت
ہوتی ہے یا یوں کہو کہ تقدم و تاخر ماضی و مستقبل قبل و بعد ہونے میں باہم ایک دوسرے
سے مختلف ہوتی ہیں مگر میرے مسلک کے رو سے جو حال یہ لوگ زمانے کا بیان
کرتے ہیں بجنسہٖ طبعی صورت کا بھی یہی حال ہے دونوں میں سر مو تفاوت نہیں، فرق اگر
ہے تو اس بات کا کہ طبعی صورت کی ہویت جوہری ہویت ہے اور زمانہ عرض ہے
اسی کے ساتھ واقعہ تو یہی ہے کہ جن صفات کا میں نے ذکر کیا یعنی آگے پیچھے
ہونے کی بالذات خاصیت، یہ در اصل اسی جوہری صورت کی ذاتی خصوصیت
ہے، یہ خیال کہ ان صفات کا بالذات موصوف زمانہ ہے اور دوسری چیزیں
زمانے ہی کے توسط سے مقدم و موخر ہوتی ہیں، صحیح نہیں ہے، اس لئے کہ زمانہ
تو ان لوگوں کے خیال کے رو سے عرض ہے اور عرض کا وجود ظاہر ہے اس چیز کا
تابع ہے جو اس سے مقدم اور پہلے ہے، پس حق یہ ہے کہ زمانہ در اصل اس طبیعت کی مقدار کا نام ہے،
جو بذات خود تجدد پذیر اسلئے ہوتی ہے کہ تقدم و تاخر اسکے ذاتی صفات ہیں، ٹھیک جس طرح اسی
طبیعت کی مقدار جسم تعلیمی ہے، لیکن اسکی مقداریت طبیعت کے اس خصوصیت کا نتیجہ ہے

کہ وہ ابعاد ثلثہ (طول و عرض و عمق) کو قبول کرتی ہے، اس اعتبار سے طبیعت میں دراصل دو قسم کا امتداد اور پھیلاؤ پایا جاتا ہے، اور اس میں دو قسم کی مقداریں پائی جاتی ہیں، ایک مقدار تو اس کی تدریجی زمانی ہے، اور یہ ایسی مقدار ہے جس میں وہمی تقسیم کے ذریعے سے ایسے اجزا پیدا ہوتے ہیں جن میں بعض زمانی طور پر آگے اور بعض پیچھے یا مقدم اور موخر ہوتے ہیں، اور دوسری مقدار تدریجی نہیں بلکہ دفعی ہے اور زمانی نہیں مکانی ہے، اور اس میں ایسی وہمی تقسیم جاری ہوتی ہے جس سے ایسے اجزا پیدا ہوتے ہیں جو زمانی طور پر نہیں بلکہ مکانی حیثیت سے آگے اور پیچھے مقدم یا موخر ہوتے ہیں میں نے امتداد اور مقدار دونوں لفظوں کا قصداً استعمال کیا ہے، اس لئے کہ مقدار کی حیثیت امتداد کے مقابلے میں ایسی ہے جیسے کسی متعین و مخصوص چیز کو کسی مبہم اور عام بات سے نسبت ہوتی ہے، وجود اور یافت میں دونوں اگرچہ متحد ہیں، لیکن اعتباری حیثیت سے دونوں میں مغائرت ہے پھر تعلیمی مادیات کا اتصال اس وقت تک حاصل نہیں ہوسکتا جب تک ان کی مقداروں کے اتصال کا ظہور نہ ہو اسی طرح زمانے کے اتصال کا بھی یہی حال ہے، کہ جو چیز بذات خود تجدد پذیر ہے، اس کے تدریجی اتصال کے سوا زمانے کا اتصال، کوئی اور زائد امر نہیں ہے، الغرض طبعی صورت کے لئے زمانے کی حیثیت زمانی امتداد کی ہے جیسے جرمی صورت کے لئے تعلیمی مقدار کی حیثیت مکانی امتداد کی ہے، چاہئے کہ اس نکتے کو اچھی طرح ذہن نشین کرلو، خواہ مخواہ کی لڑائی جھگڑوں سے یہ بات زیادہ مفید و نفع بخش ہے،

جو آدمی زمانے کے متعلق صحیح فکر کرے گا اسے یہ محسوس ہوگا، کہ عقل اور ذہن کے سوا اس کے وجود کا اعتبار اور کہیں پیدا نہیں ہوتا یعنی زمانہ جو کسی شے کی صفت بن کر اس کو عارض ہوتا ہے، (مثلاً کسی واقعے کو کسی سال یا مہینے یا وقت دن میں ہونے کی صفت سے موصوف کرتے ہیں) ظاہر ہے، کہ اس اتصاف اور عروض کا تعلق شے کے وجود سے اس طریقے سے نہیں ہوتا جس طرح سے ہم خارجی عوارض و صفات کو اس شے کے لئے ثابت کرتے ہیں، مثلاً سیاہی گرمی وغیرہ صفات کا جو حال ہے زمانے کی یہ کیفیت قطعاً نہیں ہے، بلکہ زمانے کا شمار ان عوارض

وصفات کے ذیل میں ہوسکتا ہے، جو اپنے بالذات موصوف اور معروض سے اس وقت عقل میں حاصل ہوتے ہیں جب ذہنی تحلیل کے ذریعے سے ان کو پیدا کیا جائے اور قاعدہ ہے کہ اس قسم کے صفات و عوارض کے لئے خارجی وجود کے معنی صرف اس قدر ہوتے ہیں کہ جو ان کے موصوف و معروض کا وجود ہے وہی بجنسہٖ ان کا وجود بھی ہے، کیونکہ ان حالات میں درحقیقت نہ یہاں کوئی عارض ہوتا ہے اور نہ معروض نہ صفت نہ موصوف، البتہ ذہنی اعتبارات کے بعد یہ چیزیں ضرور پیدا ہوتی ہیں، لیکن خارج میں بجز موصوف اور معروض کے اور کچھ نہیں ہوتا، اور جب زمانے کے وجود کا واقعی حال یہی ہے تو ظاہر ہے کہ ایسی حالت میں پھر اس کے وجود کے لئے نہ تجدد کی صفت کے کوئی معنی ہیں، نہ انقضاء وگذشتنی چل چلاؤ، حدوث و پیدائش استمرار وغیرہ صفات کا انتساب اس کی طرف درست ہوسکتا ہے، ہاں! ذہن میں جب اس کا وجود پایا جاتا ہے تو اس وقت پھر ان صفات سے اس کا تعلق ضرور ہوجاتا ہے، اسی وقت حدوث واستمرار تسلسل انقضاء تجدد ہر چیز کو اس کی طرف منسوب کیا جاتا ہے قوم پر مجھے تعجب ہے کہ باوجود اس کے پھر لوگوں نے زمانے کے لئے کس بنیاد پر یہ قرار دیا ہے کہ اس کی بھی ایک تجدد پذیر ہویت ہوتی ہے، بجز اس توجیہ کے ان کے قول کا کوئی دوسرا مطلب صحیح نہیں ہوسکتا کہ اس سے ان کی اصلی غرض یہ ہے، کہ حرکت کی ماہیت در اصل تجدد وانقضاء گذشتنی، رکھنے والی ماہیت ہے، اور زمانہ اسی حرکت کی مقدار کا نام ہے، اسی لئے صاحب تلویحات (شیخ الاشراق) کی رائے یہ ہے، کہ حرکت ہی اپنی مقداری حیثیت کے رو سے بجنسہٖ زمانہ ہے، تم جب زمانے کو حرکت ہونے کی حیثیت سے تصور کروگے تو یقیناً زمانے کو حرکت کے سوا کوئی زائد امر خارج میں نہیں پاسکتے، البتہ ذہن میں اس وقت کچھ مغائرت محسوس ہوسکتی ہے، جب حرکت کو صرف حرکت ہونے کی حیثیت سے تصور کرو۔

ایک ذیلی تحقیق

شفا میں شیخ نے ذکر کیا ہے، کہ بعض لوگوں نے مطلقاً زمانے کے وجود کا انکار کیا ہے، اسی طرح بعضوں کا خیال ہے کہ عیاں اور خارج میں تو اس کا وجود کسی حیثیت سے بھی نہیں ہے، البتہ وہم میں ایک ایسا مفہوم ضرور پیدا ہوتا ہے، جسے زمانہ کہا جا سکتا ہے، بعضوں نے اس کے وجود کو تو مانا ہے، لیکن کہتے ہیں کہ اس کی حقیقت ایسی نہیں ہے، جیسے دنیا کی کسی واحد شے کی ہوتی ہے، بلکہ بعض چیزوں کو خواہ وہ کچھ بھی ہوں، ان کو بعض دوسری چیزوں سے ایک خاص قسم کی نسبت ہوتی ہے، اور یوں پہلی چیزوں کو ان دوسری چیزوں کے لئے وقت قرار دیدیا جاتا ہے، اس کے بعد آدمی یہ خیال کرنے لگتا ہے، کہ انھی اوقات کے مجموعے کا نام زمانہ ہے الغرض وقت ایک حادث و نوپید اعرض کا نام ہے، جو کسی دوسرے عرض کے وجود کو عارض ہوتا ہے خواہ یہ دوسرا عرض کچھ بھی ہو، کوئی بھی ہو، مثلاً طلوع آفتاب ایک حادثہ اور واقعہ ہے، اس کو کسی انسان کے آنے کی طرف مثلاً منسوب کر دیا جائے اور یوں طلوع آفتاب اس آدمی کے آنے کا وقت بن جاتا ہے،

اسی طرح بعضوں نے زمانے کے متعلق یہ دعویٰ کیا ہے، کہ وہ ایک خاص نوعیت کا وجود رکھتا ہے، یعنی وہ جوہری وجود رکھتا ہے اور وہ بذات خود قائم ہے، اور جسمانی امور سے اس کا وجود بالکل الگ اور پاک ہے، بعضوں نے جوہر تسلیم کرنے کے بعد اس کو جسمانی جوہر قرار دیا ہے، وہ کہتے ہیں کہ فلک الافلاک کا نفس (روح) ہی زمانہ ہے بعضوں نے فلک کی گردش کو زمانہ قرار دیا ہے، یعنی صرف فلک کی گردش تو زمانہ ہے، اس کے سوا دنیا میں اور جو حرکتیں پائی جاتی ہیں وہ زمانہ نہیں ہیں، بعضوں نے فلک کی گردش ہی کو زمانہ قرار دیتے ہوئے یہ دعویٰ کیا ہے کہ اس کی صرف ایک گردش کا نام زمانہ ہے، زمانے کے متعلق یہ ہیں وہ نظریات جن کی طرف مختلف زمانوں میں مختلف جماعتیں اور اشخاص گئے ہیں، فن طبیعیات میں انھی نظریوں کا ذکر کیا جاتا ہے، اس سلسلے میں ابوالبرکات بغدادی نے زمانے کے متعلق یہ مسلک اختیار کیا ہے کہ زمانہ وجود کے مقدار کا نام ہے، متکلمین کے طبقے سے اشاعرہ نے گزشتہ بالا

مذاہب میں سے تیسرے مذہب کو اپنی طرف منسوب کرلیا ہے، اسی طرح چوتھے مذہب والوں میں سے یعنی جو زمانے کے وجود کو جسم سے بری اور جدا مانتے ہیں ان میں بعضوں کا خیال یہ ہے، کہ زمانہ خود واجب الوجود کی ذات ہے، قدیم فلاسفہ کا ایک گروہ اسی خیال کا حامی تھا، زمانے کے متعلق ایک خیال یہ بھی ہے، کہ زمانے کا شمار اگرچہ انھی طبائع کے ذیل میں ہے جو ممکن ہیں، لیکن باوجود ممکن ہونے کے اس کا تعلق مادے سے نہیں ہے، بلکہ وہ بجائے خود ایک ایسا جوہر ہے، جس کی ذات مادے سے قطعاً علیحدہ اور منفصل ہے، یہ رائے افلاطون الالٰہی اور اس کے بعض ماننے والوں کی طرف منسوب ہے، بہر حال یہ دونوں گروہ یعنی جو زمانے کو واجب الوجود قرار دیتا ہے اور جو مادے سے بری قرار دیکر اس کو جوہر مستقل کی حیثیت عطا کرتا ہے، ان دونوں کے سامنے یہ بات ہے، کہ زمانے کی ذات میں تغیر و انقلاب کو یہ لوگ اس وقت تک محال اور ناممکن قرار دیتے ہیں جب تک اس کی نسبت تغیر پذیر اشیاء کی طرف نہ ہو جائے گویا ان کے نزدیک جب تک زمانے کے اندر حرکات، اور تغیرات وقوع پذیر نہ ہوں اس وقت تک اس میں دوام اور سرمدیت کے سوا اور کوئی صفت نہیں پائی جاتی ہے، البتہ جب ان تغیر پذیر حقائق سے زمانے کا تعلق ہو جاتا ہے، تو اس وقت پھر اس میں آگے ہونے اور پیچھے ہونے یا قبلیات اور بعدیات کی جہت بھی پیدا ہو جاتی ہے مگر ان تغیرات کا تعلق خود زمانے کی ذات سے نہیں ہے، بلکہ اس کی ذمہ داری انھی تغیر پذیر حقائق و اشیاء کی طرف عاید ہوتی ہے، جو زمانے میں پائے جاتے ہیں۔

ان کی یہ اصطلاح ہے، کہ زمانے کو جب ان ذاتوں کے لحاظ سے تصور کیا جائے جن کا وجود دوامی ہے، اور ہر قسم کے تغیر و انقلاب سے وہ مقدس و پاک ہیں، تو اس وقت زمانے کا نام سرمد ہے، اور جن چیزوں کا حرکات و تغیرات سے تعلق ہے، جب ان کے متعلق یہ تصور کیا جائے کہ ان کا حصول بھی زمانے میں ہوا ہے تو اس اعتبار سے زمانے کو "الدھر الداھر" کے نام سے موسوم کرتے ہیں، اور اگر تغیر پذیر حقائق کے ساتھ ان کے اقترانی و اتصالی تعلق

کا لحاظ کیا جائے تو پھر اس کا نام زمانہ ہے، دگویا زمانے میں ان حقائق کا حصول ان کے خیال میں الگ بات ہے اور زمانے کے ساتھ ان کا اقتران و اتصال یہ دوسری بات ہے) مباحث مشرقیہ کا مصنف زمانے کے مسئلے میں سخت سراسیمہ اور حیران ہوا ہے اور بالآخر عیون الحکمت جو ابن سینا کی کتاب ہے، اس کی شرح میں افلاطون کا دامن تھام کر پناہ لی ہے، بہر حال اپنی کتاب مباحث مشرقیہ میں تمام مذاہب اور ان شکوک کا تذکرہ کرنے کے بعد جو ہر مذہب کے متعلق پیدا ہوتے ہیں یہ لکھا ہے،

> واضح ہو، کہ میں اس وقت تک زمانے کی واقعی حقیقت تک نہیں پہنچ سکا ہوں، اس لئے اس کتاب میں تم مجھ سے زیادہ سے زیادہ اسی کی امید کرسکتے ہو، کہ میں تمام خیالات و آرا، جو زمانے کے متعلق ہیں انھیں تمھارے سامنے پیش کردوں، باقی کسی خاص قوم یا فرقے کی متعصبانہ جانب داری کرکے جواب دینے کی زحمت کشی تو میں اکثر مقامات میں یہ نہیں کرتا خصوصاً اس مسئلے میں تو بالکل نہیں کروں گا،

پھر عیون الحکمت کی شرح میں، مذاہب اور ان کے متعلقہ شکوک و شبہات کو بیان کرنے کے بعد لکھتے ہیں،

> ارسطا طالیس کا زمانے کے متعلق جو یہ خیال ہے وہ حرکت کی مقدار کا نام ہے، جو لوگ اس خیال کے موئدین میں ہیں، ان شکوک و شبہات کے مقابلے میں جو اس مسلک کے متعلق پیدا ہوتے ہیں، ان لوگوں کے لئے اس کے سوا کوئی چارہ کار نہیں ہے، کہ وہ افلاطن کے مذہب کی طرف رجوع کریں، اور زمانے کے متعلق میرا خیال بھی یہی ہے کہ واقعے سے زیادہ تر قریب افلاطن ہی کا مذہب ہے، یعنی یہ بات کہ زمانہ بذات خود قائم ہے اور بذات خود وہ مستقل وجود رکھتا ہے

صاحب مباحث مشرقیہ نے اس کے بعد ان تینوں اعتبارات کا تذکرہ کیا ہے، یعنی سرمد دہر اور زمانے کا، اور اس کے بعد پھر اپنی رائے ان الفاظ میں درج کی ہے،

افلاطون ہی کا مذہب میرے نزدیک ایک ایسا مذہب ہے جو حقیقی برہانی معیار پر زیادہ کھرا ثابت ہوتا ہے، اور شکوک و شبہات کی تاریکیوں سے یہ زیادہ دور ہے، بریں ہم کامل اور تام علم تو صرف وہی ہو سکتا ہے جو حق تعالی کے یہاں سے ملے،

اس کے بعد ارسطاطالیس کے خیال پر اعتراض کرتے ہوئے لکھا ہے،

عقل کا یہ وجدانی فیصلہ ہے کہ ان روزمرہ کے پیدا ہونے والے حوادث سے پہلے بھی (حق تعالی) الٰہ العالم موجود تھا اور اس وقت بھی ان چیزوں کے ساتھ وہ موجود ہے اور ان کے بعد بھی وہ باقی رہے گا، اب اگر پہلے ہونے پیچھے ہونے ساتھ ہونے، یعنی قبلیت، بعدیت معیت کے صفات کے تعاقب سے اس ذات میں تغیر و انقلاب پیدا ہو جاتا ہے جسے ان صفات سے موصوف کیا جاتا ہو، تو یقیناً اس کا مطلب یہ ہوگا اور یہ ماننا پڑے گا کہ خدا کی ذات جو واجب الوجود ہے وہ بھی تغیر و انقلاب سے موصوف ہو جائے، حالانکہ کوئی صاحب عقل اس کا قائل نہیں ہو سکتا "تم اس کے جواب میں اگر یہ کہو کہ اگر تغیر و انقلاب کو روزمرہ کے" "حوادث کی طرف نہ منسوب کیا جائے گا تو کسی اور وجہ سے اللہ تعالی کی" "ذات کو قبلیت و معیت و بعدیت کے صفات سے موصوف کرنا" "ناممکن ہوگا اس لئے ضرور ہوا کہ تغیر و انقلاب کا اصلی" "حوادث کو منشاء قرار دیا جائے"، "میں کہتا ہوں کہ پھر زمانے" "کے متعلق بھی یہی دعوی کیوں نہ کیا جائے یعنی تغیر و انقلاب کو زمانے کی طرف" "نہیں بلکہ ان حوادث کی طرف منسوب کیا جائے جو اس میں واقع ہوتے ہیں" صاحب مباحث نے اس کے بعد اپنے کلام کو اس فقرے پر ختم کیا ہے،

اور یہی مذہب امام افلاطون کا ہے یعنی وہ کہتا ہے کہ مدت (زمانے) میں اگر حرکات اور تغیرات وقوع پذیر نہ ہوں، تو اس وقت اس میں بجز دوام اور استمرار کے اور کچھ نہ ہوگا اور اسی کو دہر اور سرمد کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے، لیکن اگر مدت میں حرکات و تغیرات کا حصول ہو

تو اس وقت اس میں بعدیات سے پہلے قبلیات اور قبلیات کے بعد بعدیات
کے صفات پیدا ہو جائیں گے، لیکن یہ باتیں اس میں یعنے مدت میں اس لئے
پیدا نہیں ہوں گی کہ خود اس کی ذات میں کوئی تغیر رونما ہوا ہے، بلکہ یہ خود
ان اشیاء کے تغیر کا نتیجہ ہوگا"

میں کہتا ہوں کہ قطعی دلیل کی روشنی میں تم ایک ایسی ہویت کا یقین حاصل کر چکے ہو، جو بذات خود تجدد پذیر بھی ہے اور گزران بھی ہے، یعنی نو بہ نو ہونے کے ساتھ ساتھ گزرتی جاتی ہے، یہی اس کی حقیقت ہے، اس کی ذات اور اس کی صفت تجدد کے درمیان کسی جاعل کا جعل شریک نہیں ہے، یعنی ذات کو بنا کر پھر جاعل نے تجدد کی صفت اس کے لئے نہیں بنائی ہے، بلکہ اس کی ذات کا وجود اور اس کی ساخت ہی تجدد کے وجود کی ساخت ہے اس تخص نے (امام رازی نے) زمانے اور حرکت کے متعلق جتنے شکوک و شبہات پیدا کئے ہیں سب کا جواب موجود ہے اور ان کی پیش کردہ دشواریوں کا حل موجود ہے جب کوئی مناسب مقام ان کے ذکر کا آئے گا، تو اللہ کے فضل و کرم سے وہاں اس کا ذکر کیا جائے گا، باقی حق تعالی کے وجود کی طرف روزمرہ پیدا ہونے والے حوادث کی نسبت سے قبلیت و بعدیت کے صفات کو منسوب کرنا، اور یہ سمجھنا کہ اس اعتبار سے اللہ تعالی کی ذات بھی ان صفات سے موصوف ہو جاتی ہے واقعہ یہ ہے خدا کی ذات اس نقص سے پاک اور اس عیب کے انتساب سے برتر ہے، اسی طرح حوادث اور خدا میں معیت کا علاقہ بھی زمانی حیثیت سے ناقابل انتساب ہے، ہاں! معیت کی ایک صورت ہے جو خدا میں بھی پائی جاتی ہے، اس معیت کا نام قیومی معیت ہے، اور یہ تعلق زمانی تعلقات سے پاک ہے، اور حدوث، نوزائیدگی، حرکت سے بھی اس تعلق کو کوئی نسبت نہیں ہے،

(زمانے کے متعلق جن مذاہب کا ذکر کیا گیا ہے) ان کے متعلق میرا خیال یہ ہے، کہ جن قدیم حکماء نے سرے سے زمانہ کے وجود کا انکار کیا ہے، بظاہر ان کی مراد یہ معلوم ہوتی ہے، کہ بذات خود جو تجدد پذیر امر یہاں پایا جاتا ہے اس کے سوا زمانے کے لئے کوئی دوسرا وجود نہیں ہے، اسی طرح جن لوگوں نے ذہن میں

نہیں بلکہ صرف خارج میں زمانے کے وجود کا انکار کیا ہے، ان کی غرض یہ معلوم ہوتی ہے، کہ زمانے کا شمار ان عوارض وصفات میں ہونا چاہیئے، جنھیں تحلیلی عمل کے بعد عقل ماہیت پر زائد پاتی ہے، یعنی صرف تصور اور خیال کی حد تک ماہیت پر زمانے کی زیادتی محدود ہے، باقی ایسے صفات جو وجوداً بھی اپنے موصوف پر زائد ہوتے ہیں زمانے کی یہ نوعیت نہیں ہے، جیسا کہ میں پہلے بھی اشارہ کر چکا ہوں، ان مذاہب میں جن لوگوں کا یہ خیال ہے کہ زمانہ کوئی جسمانی جوہر ہے، یعنی فلک الافلاک کے نفس کو وہ زمانہ قرار دیتے ہیں، تو ان کا مطلب شاید اس سے یہ ہے، کہ فلک میں جو تجدد پذیر طبیعت پائی جاتی ہے وہی زمانہ ہے، اس صورت میں "نفس فلک" کا لفظ جو انھوں نے استعمال کیا ہے، اس سے فلک کی (جان وروح نہیں) بلکہ خود فلک کی ذات اور ہویت مراد ہوگی اور یہ بجنسہ وہی خیال ہے، جو میں نے عرض کیا تھا کہ طبیعت کی مقدار اپنی ذاتی تجدد کے اعتبار سے زمانہ ہے" میں نے کہا تھا کہ زمانے کی حالت جسم تعلیمی کے جیسی ہے، یعنی وجودی عوارض وصفات جیسی چیز نہیں ہے بلکہ وہ چیز جس سے بذات خود تقدر حاصل ہوتا ہے اس کا وجود بجنسہ مقدار کا وجود ہے، اور اس بنیاد پر عوارض وصفات کے ذیل میں اس کو شمار کرنا، ذہن کے تحلیلی عمل کا نتیجہ ہو سکتا ہے، ٹھیک جس طرح وجود کو ماہیت اور اس موجود ذات کے عوارض میں شمار کیا جاتا ہے، جو خود اسی وجود کے ساتھ موجود ہوتی ہے اسی طرح زمانے کو جن لوگوں نے غیر مادی جوہر قرار دیا ہے، ایسا معلوم ہوتا ہے، کہ انھوں نے اس طبعی صورت کو جو اپنے تجدد پذیر مادی وجود کے اعتبار سے امتداد و مقدار کو قبول کرتی ہے اس کی عقلی صورت کو جو مادی نہیں ہے زمانہ قرار دیا ہے یعنی جو اپنے عقلی وجود کے ساتھ علم الٰہی میں ابداً ازلاً سرمداً ثابت ہے جو واجب الوجود ہی کو زمانے کا مصداق ٹھیراتے ہیں، ان کے سامنے شاید کوئی بہت زیادہ بلند و اعلیٰ نقطۂ نظر ہے، حدیث میں بھی یہ بات آئی ہے کہ لاتسبوا الدھر فان الدھر ھو اللہ تعالیٰ (زمانے کو گالی مت دو، کیونکہ زمانہ تو اللہ تعالیٰ ہی ہیں) نبوی دعاؤں میں یہ الفاظ بھی پائے جاتے ہیں یا دھرُ یا دیھورُ یا دیھارُ یا کان یا کینانُ یا روح" فلسفے کے

اساطین کے کلام میں بھی یہ بات پائی جاتی ہے کہ ایسی چیز جس کی ذات میں ثبات و قرار ہو، اس کی نسبت اسی قسم کی ثابت امر کی طرف سرمد ہے، یعنی ثابت کی نسبت ثابت کی طرف جو ہوتی ہے، اس نسبت کا نام سرمد ہے، اور ثابت کی نسبت تغیر پذیر امور کی طرف دہر ہے، اسی طرح تغیر پذیر امور کی تغیر پذیر امور کی طرف نسبت زمانہ ہے، اس کلام میں جو پہلا فقرہ ہے، اس سے اشارہ اس نسبت کی طرف ہے، جو خدا کی ذات کو خود اپنے اسماء اور علوم سے حاصل ہے، اسی طرح دوسرے فقرے میں حق تعالیٰ کے علوم کو اس کے تجدد پذیر معلومات سے جو نسبت ہے، اس کی طرف ایما کیا گیا ہے، تجدد پذیر معلومات سے بھی سارا جسمانی عالم مراد ہے، جسے حق تعالیٰ سے وجودی معیت حاصل ہے، تیسرے فقرے میں اس نسبت کا اظہار کیا گیا ہے جو خدا کے معلومات کی نسبت خود آپس میں ایک دوسرے کے ساتھ زمانی معیت کے رنگ میں ہے۔

فصل

اس فصل میں یہ بتایا جائے گا کہ زمانے کے لئے کسی طرف وکنارے کا واقعی موجود ہونا ناممکن ہے اہل فلسفہ کہتے ہیں کہ ہر نو پیدا حادث چیز سے پہلے اس کا عدم یعنی اس کا نہ ہونا ضروری ہے، اور یہ عدم ایسا ہوگا، جو اس کے وجود کے ساتھ جمع نہیں ہو سکتا، اسی طرح عدم جو پہلے ہوتا ہے، اس کے پہلے ہونے کا اصلی سبب جسے مابہ القبلیت کہتے ہیں وہ اور خود یہ عدم دونوں ایک ہی بات نہیں ہے، یعنی عدم اور مابہ القبلیت دونوں بجنسہ ایک ہی چیز نہیں ہیں اس لئے کہ عدم تو بعد بھی ہوتا ہے یعنی بعد ہونے کی صفت سے بھی موصوف ہوتا ہے، اور قبل خود قبل ہونے کی حیثیت سے ظاہر ہے کہ بعد کے ساتھ تو ہو نہیں ہو سکتا، پس عدم عدم ہونیکی حیثیت سے نہ تو بجنسہ قبل ہو سکتا ہے اور نہ بجنسہ عدم بعد ہی ہو سکتا ہے، اسی طرح مابہ القبلیت یعنی جس کی وجہ سے قبل ہونے کی کیفیت پیدا ہوتی، یہ اس حادث کا فاعل بھی نہیں قرار دیا جا سکتا، اسلئے فاعل کی ذات تو اس حادث کے وجود کے ساتھ بھی پایا جاتا ہے، اور ایسی چیز جسکا متاخر کے ساتھ پایا جانا جائز ہو، وہ ایسی چیز نہیں ہو سکتی جو بذاتہ خود قبل ہو اور اس قسم کی قبلیت کی صفت سے موصوف ہو، جسکا حال اوپر بیان کیا گیا، پس ثابت ہوا کہ عدم کے پہلے ہونے کے یہ معنی ہیں کہ حادث

شے کے اس عدم کا تعلق ایک ایسے زمانے کے ساتھ ہے جس کے گزرنے کے بعد اس حادث کا وجود پیدا ہوا، اور اس کا لازمی نتیجہ یہ ہے، کہ جو لمحہ اور جو آن بھی فرض کیا جائے گا اس سے پہلے کسی دوسرے زمانے کی ابتدا ہوگی اسی طرح جس آن کو فرض کیا جائے گا کہ اس پر زمانہ ختم ہوتا ہے، یعنی وہ زمانے کی انتہا ہے، اس کے بعد بھی زمانے کا ماننا ضروری ہوگا، پس ثابت ہوا کہ مطلق زمانے کی نہ ابتدا ہے اور نہ انتہا، اسی لئے معلم فلاسفہ نے یہ دعویٰ کیا ہے، کہ جو زمانے کے حدوث اور نوزائیدگی کا دعویٰ کرے گا وہ زمانے کی قدامت کا اسی وقت اسی طریقے سے قائل ہوگا کہ خود اس کو بھی اس کا شعور نہ ہوگا۔

تم یہ بات جان چکے ہو، کہ زمانے کا شمار حرکت کے لوازم میں کیا جاتا ہے اور ہمارا خیال یہ ہے، کہ حرکت طبیعت کے لوازم میں ہے، اور طبیعت کا قیام مادے اور جسم کے بغیر ناممکن ہے پس اس کا حاصل یہ نکلا کہ حق تعالیٰ کے جود وکرم کا سلسلہ غیر منقطع ہے، اور اس کی فیاضیاں کبھی ختم نہیں ہوسکتیں اور نہ ان کا کوئی احاطہ وشمار کرسکتا ہے وان تعدوا نعمۃ اللہ لا تحصوھا (اگر اللہ کی نعمتوں کو تم شمار کرو تو اس کا احاطہ نہیں کرسکتے) باوجود اس کے ہمارے مسلک کے رو سے ہر زمانہ اور ہر حرکت بھی حادث ہے اور ہر جسم بھی حادث ہے، اور اس قسم کا حادث ہے جس کو دونوں طرف سے عدم سابق اور عدم لاحق گھیرے ہوئے ہے، یعنی ایک تو وہ عدم جو اس حادث سے پہلا تھا، دوسرا وہ جو اس کے وجود کے انعدام کے بعد لاحق ہوتا ہے، اس مسئلے کی طرف پہلے بھی اشارہ کرچکا ہوں یقیناً یہ بات بالکل نئی اور نادر ہے، اس پر اگر تم یہ اعتراض کرو، کہ حادث کے وجود پر اس کے عدم کا مقدم ہونا صرف ایک ایسی وہمی بات ہے، جو محض خیالی اندازے کا نتیجہ ہوسکتی ہے، جیسے عالم کے باہر (جہاں وجود کا سلسلہ ختم ہوتا ہو) کوئی یہ تصور کرے کہ عالم کے اوپر عدم ہے، جو صرف وہم ہی وہم ہے، بہرحال مکان کی انتہا اور محدودیت سے جس طرح یہ لازم نہیں آتا کہ جہاں پہ مکان کی انتہا ہو جائے اسکے بعد عدم بھی کسی مکان میں ہو، اسی طرح زمانے کی انتہا کی وجہ سے زمانے کے عدم کا زمانے میں ہونا کیوں ضروری ہو،

اس اعتراض کے جواب میں میں کہتا ہوں کہ شے اور اس کے عدم میں ایسی ترتیب کا محسوس ہونا کہ دونوں ساتھ جمع نہیں ہو سکتے یہ ایک ایسی بات ہے کہ ہر شخص، بداہۃً اس کا شعور اپنے اندر رکھتا ہے، اور شے کے عدم و وجود کی یہ ترتیب ایسی نہیں ہے، جیسی علت و معلول کے درمیان ہوتی ہے اس لئے کہ علت و معلول میں تو ضروری ہے کہ دونوں ساتھ ہوں، اسی طرح یہ ترتیب ویسی بھی نہیں ہے جو علت ناقصہ اور اس کے معلول کے درمیان ہوتی ہے جس میں علت کو معلول پر تقدم بالطبع حاصل ہوتا ہے، اس لئے کہ بالطبع والے تقدم میں مقدم کے لئے یہ بات ناممکن نہیں ہوتی کہ وہ موخر کے ساتھ جمع ہو (بخلاف اس کے شے کے عدم کا اس کے وجود کے ساتھ جمع ہونا محال ہوتا ہے) ویسا ہی شرف اور بزرگی کے حساب سے کوئی چیز دوسری چیز پر جو مقدم قرار پاتی ہے وہ بات بھی یہاں نہیں ہے مکان کی وجہ سے جو ترتیب پیدا ہوتی ہے اور اس کی بنیاد پر کوئی چیز مقدم کوئی موخر ٹھیرتی ہے وہ بات بھی نہیں ہے تو اس کے سوا اور کیا کہا جاسکتا ہے کہ ان دونوں میں زمانے والی وہ ترتیب ہے جس کی وجہ سے ایک قبل اور دوسرا بعد ہوگیا ہے الحاصل زمانے سے ہماری مراد اس قسم کی ترتیب کے سوا اور کچھ نہیں ہے، اب اگر یہ ترتیب بھی یہاں پیدا نہیں ہوتی ہے تو اس کے یہ معنی ہوں گے کہ تم زمانے کے وجود کو اس کے عدم کے بعد نہیں مانتے، اور اگر یہ ترتیب پیدا ہوتی ہے تو یہ مان لیا گیا کہ زمانے کا عدم بھی زمانے ہی میں پایا جاتا ہے،[1] باقی عالم سے باہر جن وہمی احیاز، اور جگہوں کا توہم ہوتا ہے، اس میں اور زمانے کے عدم میں فرق کا سوال تو وہ یہ ہے، کہ حیز (جگہ) اپنے متناہی ہونے میں اس کا محتاج نہیں ہوتا کہ اس کے لئے بھی کوئی دوسری جگہ ہو، البتہ اپنے حادث اور نو پیدا ہونے کے حساب سے وہ بھی چاہتا ہے کہ عدم کے بعد ہو، اس پر اگر کہنے والا یہ کہے کہ اس بنیاد پر تو لازم آتا ہے کہ الہ العالم (حق تعالیٰ) بھی زمانی

[1] اس سے پہلے بیان میں ثابت کیا گیا تھا کہ زمانے کا عدم بھی زمانے میں پایا جاتا ہے، اور قاعدہ ہے، کہ ایسی چیز جو زمانی طور پر مقدم ہو" اس کے ساتھ جو چیزیں ہوں گی زمانہ انکا

ہو جائے اور یہ کہ زمانے کے لئے بھی زمانہ ہو یوں ہی سلسلہ آگے بڑھ کر، لامحدود وغیر متناہی زمانوں کی صورت اختیار کرکے تسلسل کو پیدا کردے گا، میں اس کے جواب میں کہتا ہوں کہ حق تعالیٰ کا کسی مخصوص ومعین زمانے سے پہلے ہونے کے واقعے پر اگر غور کیا جائے تو بالآخر اس تقدم کا مرجع پھر زمانے ہی کی ذات قرار پاتی ہے، اس لئے کہ حق تعالیٰ کی ذات اگرچہ تغیر وانقلاب سے مقدس وپاک ہے اور زمانے کے احاطے سے اس کی ذات بلند وبرتر ہے، نیز جن چیزوں کو حق تعالیٰ کے ساتھ زمانی معیت حاصل ہوتی ہے بالآخر اس معیت کا انجام قبلیت ہی ہو جاتا ہے، لیکن ہر شے کے ساتھ حق تعالیٰ کی معیت چونکہ نہ براہ راست ہوتی ہے، اور نہ یہ معیت اس کی ذات میں دخیل ہوتی ہے، اس لئے زمانۂ سابق (یعنی عدم والے زمانے) کے ساتھ اس کی معیت اس طرز کی ہوتی ہے جس سے اس کی ذات میں تغیر وانقلاب پیدا نہیں ہوتا ایسی صورت میں خدا پر صادق آتا ہے کہ وہ زمانۂ معین سے پہلے ہے، جس طرح یہ بھی صادق آتا ہے کہ اس کے ساتھ خدا پایا جاتا ہے اور اس کے بعد بھی پایا جاتا ہے،

باقی رہا ہر زمانے کا زمانے کے بعد ہونے کا مسئلہ یعنی ہر زمانے کے عدم کا بھی زمانے میں پایا جانا تو اس سے کوئی بات اگر لازم آتی ہے تو وہ یہ ہے، کہ ہر زمانے کے قبل زمانہ اور ہر حرکت کے قبل حرکت اور ہر جسم کے قبل جسم، اس طریقے سے ہو جس کی نہ حد ہو نہ انتہا، بلاشبہہ یہ تسلسل ہے، لیکن یہ تسلسل کی وہ قسم ہے جو محال نہیں ہے، کیونکہ یہ بات جو یہاں لازم آرہی ہے اس کا منشا یہ ہے، کہ یہ ساری چیزیں ایسی ہیں جن کے وجود میں انتہادرجے کا ضعف پایا جاتا ہے، ایسا ضعف کہ ان کے وجود کا دامن عدم سے بندھا ہوا ہے، یعنی ان کے ہر فرد کا وجود دوسرے فرد کے عدم کو اور ہر فرد کا عدم دوسرے فرد کے وجود کو چاہتا ہے

بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ۔ مقدم ہونا بھی ضروری ہے، پس زمانے کا عدم زمانے پر مقدم ہوا اور چونکہ اس عدم کے ساتھ خدا کا وجود بھی تھا اس لئے خدا کا بھی زمانی طور پر حوادث سے پہلے اور مقدم ہونا ضروری ہوا، جواب کا سمجھنا چونکہ اس تقریر پر موقوف تھا اسلئے توضیح ضروری کی گئی، مترجم۔

اور اس بنیاد پر زمانے کے عدم کا تحقق زمانے میں نہ ہوگا، اس تقریر پر وہی معترض اگر یہ اعتراض کر بیٹھے کہ خدا اور زمانے میں جب معیت پائی جاتی ہے، تو اس کا اقتضا یہ ہے کہ یہ دونوں ساتھی کسی ایسے دوسرے زمانے میں پائے جائیں، جو دونوں سے متعلق ہو، اسی طرح زمانے کے عدم کو جب اس زمانے کے ساتھ معیت حاصل ہوئی جو زمانے کے وجود سے پہلے ہے، (عدم سابق کی صورت میں) اور اس سے زمانے کے ساتھ بھی اس عدم کو معیت حاصل ہوئی جو زمانے کے وجود کے بعد ہے (عدم لاحق کی صورت میں) تو اس کا بھی یہی اقتضا ہے، کہ ان دونوں کیلئے بھی کوئی دوسرا زمانہ ہو، اس کے جواب میں ہم یہ کہیں گے، دو چیزوں کی معیت کسی زمانے کو اس وقت چاہتی ہے جب ان دونوں ساتھیوں میں ایک خود زمانہ نہ ہو، لیکن اگر ایسی معیت جس میں ایک ساتھی خود زمانہ ہو اور دوسرا کوئی اور چیز، تو ایسی صورت میں اس معیت کیلئے کسی دوسرے زمانے کی ضرورت نہیں ہے، اسلئے کہ جس کی وجہ سے یہاں معیت پیدا ہو رہی ہے وہ تو خود ہی معین زمانہ ہے، کیونکہ اس کا تعین تو خود اسی کی ذات کا اقتضا ہے، وجہ اس کی یہ ہے، کہ زمانہ در اصل وجود کی ایک ایسی قسم ہے، جو اپنے خاص خصوصیات کی بنیاد پر دوسرے وجودوں سے بالکل الگ تھلگ ہے مثلاً اس خاص گھنٹے (دس بجے) کے تصور کی اس کے سوا اور کیا صورت ہے کہ وہ یہی خاص گھنٹہ (دس بجے) ہے، اور اس کے ذاتی تعین کی یہ ایسی شکل ہے کہ نہ اس سے پہلے پایا جانا اس کا ممکن ہے اور نہ اسکے بعد (کہ دس بجے ظاہر ہے کہ نہ نو بجے پایا جا سکتا ہے نہ گیارہ بجے) اور یہی حال زمانے کے دوسرے افراد اور اجزا کا ہے کہ جو اس کے وقوع کی شکل ہے وہی اس کی شکل ہے گویا اس کا تعین ان ضروریات میں ہے جو جعل بسیط کے طور پر مجعول ہوتے ہیں، پس ثابت ہوا کہ زمانے کے ساتھ اور اس کی معیت میں کسی چیز کا واقع ہونا یہ اس بات کو نہیں چاہتا کہ اس معیت کے لئے، کوئی دوسرا زمانہ ہو، البتہ دو ایسی چیزیں جنہیں کوئی بھی زمانہ نہ ہو، بلا شبہ وہ تیسری چیز کو چاہتی ہیں اور وہی تیسری چیز انکی معیت و رفاقت کی جہت ہوتی ہے اور جو حال معیت کا ہے یہی حال تقدم و تاخر کا بھی ہے، یعنی (اور چیزوں میں تو تقدم و تاخر زمانے کے ذریعے سے پیدا ہوتا ہے) اور خود زمانے میں تقدم تاخر یہ اس کی اپنی ذات ہی کا اقتضا ہوتا ہے اس لئے کہ یہ باتیں (یعنی

تقدم تاخر معیت) یہ سب زمانے کی ماہیت کے لوازم میں ہیں اور جتنے زمانے ہیں ان میں سے ہر زمانہ قبل بھی ہوتا ہے، اور یہ قبلیت دوسرے کے اعتبار سے ہوتی ہے، اسی طرح ہر زمانہ بعد بھی ہوتا ہے اور یہ بعدیت، دوسرے کے حساب سے ہوتی ہے، اسی طرح ہر زمانہ مع بھی ہوتا ہے، اور اس کی معیت اس کے حساب سے ہوتی ہے جو اس کے ساتھ اتصال و رفاقت کا تعلق رکھتا ہے، یہاں کسی کے لئے اس کی گنجائش نہیں ہے کہ وہ کہے کہ اس بنیاد پر لازم آتا ہے، کہ زمانہ مضاف (اضافت) کے مقولے کے نیچے مندرج ہو جائے، وجہ یہ ہے کہ یہ مغالطہ اس لئے پیدا ہو رہا ہے، کہ شے کے مفہوم اور اس کے وجود میں اشتباہ پیدا ہو گیا ہے، واقعہ یہ ہے کہ زمانے کا جو مفہوم ہے وہ تو مقولۂ کم (مقدار) کے نیچے مندرج ہے یعنی زمانے کا بذات خود ایک متصل غیر قار مقدار ہونا، لیکن زمانے کا جو وجود ہے، وہ بذات خود کسی شے پر مقدم ہوتا ہے، اور بذات خود کسی شے سے متاخر ہوتا ہے اور ظاہر ہے، کہ کسی چیز کا اس طور پر ہونا کہ اس کے سمجھنے سے لزوماً دوسری چیز سمجھ میں آئے، یہ اور بات ہے، (جیسا کہ مقولۂ اضافت کی چیزوں کا حال ہے) اور کسی شے کے وجود کا کسی دوسری شے کے وجود یا عدم سے متعلق ہونا یہ بالکل دوسری بات ہے، دونوں میں فرق عظیم ہے، اب اس کے بعد معلوم ہونا چاہیے کہ تقدم و تاخر کی صفت ماہیت زمانہ کی خود ذات کو عارض ہوتی ہے، جس کی وجہ یہ ہے، کہ زمانے کی ماہیت کا وجود تقدم اور تاخر کے وجود ہی کا تو نام ہے، بہر حال (زمانے کی ماہیت نہیں) بلکہ تقدم و تاخر کی ماہیت مقولۂ مضاف کے نیچے مندرج ہے یعنی ان دونوں (تقدم و تاخر کی) ماہیت تقدم و تاخر کے وجود کی طرف مضاف ہے، نہ کہ خود اضافت کے وجود کی طرف وہ مضاف ہے اور یہ جو میں نے کہا کہ تقدم و تاخر کی ماہیت تقدم و تاخر کے وجود کی طرف مضاف ہے تو تقدم سے یہاں مراد وہ چیز ہے جس سے تقدم حاصل ہوتا ہو، اسی طرح تاخر سے مراد وہ تاخر ہے جس سے تاخر حاصل ہوتا ہو،

یہاں ایک اور مشکل پیش آتی ہے، تفصیل اس کی یہ ہے، کہ زمانے کے اجزا کے متعلق یہ بات ضروری ہے، کہ باہم ان کی ماہیت دوسرے سے مختلف ہو،

لیکن ایسے حقائق جو متصل ہوتے ہیں ان کے اجزا کا حقیقت میں متحد ہونا بھی ضروری ہے اور یہ اس لئے ضروری ہے کہ مثلاً جمعرات کا دن ظاہر ہے کہ بدھ کا دن نہیں ہوسکتا اور نہ یہ وہ جمعرات ہو سکتی ہے، جو اس سے پہلے گزری، اور نہ وہ جمعرات جو بعد کو آئے گی، پس مذکورہ بالا محالات پھر واپس ہو جاتے ہیں اس اشکال کا جواب یہ ہے، کہ کسی متصل حقیقت کے متعلق جو یہ کہا جاتا ہے کہ ان کے اجزا میں اتحاد و اتفاق ہونا چاہیئے تو اس کا مطلب یہ ہوتا ہے، کہ اتصال کی ماہیت کا جو اقتضا ہے، اس کے اعتبار سے ان میں باہم توافق ہونا چاہیئے، لیکن یہ کوئی ضروری نہیں ہے، کہ اتصال کی ماہیت نہیں بلکہ اتصال کے وجود کا جو اقتضا ہو، اس کے اعتبار سے بھی ان میں باہم اختلاف نہ ہو، اس لئے کہ متصل کے بعض حصے کا ایک حال میں ہونا، اور دوسرے حصے کو اس سے مختلف حال میں ہونا یہ ایسی بات ہے، جسے خود اتصالی وجود کی خاص نوعیت چاہتی ہے، گویا اسی اتصالی وحدت ہی کا یہ اختلاف ضروری اقتضا ہے، جیسے کسی مکان کی وحدت ہی یہ چاہتی ہے کہ اس کے بعض حصے کا یہ حال ہو، اور بعض حصے کا دوسرا مختلف حال، گویا مکانی وحدت اور اتصال کا جس طرح مکانی اجزا کا باہمی اختلاف ذاتی اقتضا ہوا کرتا ہے اسی طرح زمانے کے بعض گھنٹوں اور حصوں کا ایک ایسے خاص حال پر ہونا، جو دوسرے گھنٹے یا حصے کے حال سے مختلف ہو، یہ بھی زمانے کی وحدت اور اتصال ہی کا ذاتی اقتضا ہے۔

فصل

اس فصل میں ان لوگوں کے استدلال کی تفصیل کی جائے گی جو کہتے ہیں کہ زمانے کا بھی کوئی نقطۂ آغاز اور ابتدا ہے، چند دلائل ہیں جو ان لوگوں کی طرف سے پیش کئے جاتے ہیں، ہم تفصیل وار ان کو الگ الگ کرکے بیان کرتے ہیں پہلی دلیل ان کی یہ ہے، کہ گزرے ہوئے واقعات و حوادث زیادہ اور کم ہونے کے صفات سے موصوف ہوتے ہیں یعنی بعض حوادث زیادہ ہوتے ہیں اور بعض کم، اور قاعدہ ہے، کہ جن چیزوں کی یہ حالت ہوتی ہے، ان کے لئے ابتدا کا ہونا ناگزیر ہے، بس ثابت ہوا کہ جتنے حوادث اور نوپید اچیزیں

ہیں ان کی ابتدا ضرور ہے،[1] دوسری دلیل یہ ہے کہ گزرے ہوئے حوادث و واقعات کے متعلق اگر یہ فرض کیا جائے کہ وہ غیر متناہی اور لا محدود ہیں، تو اس کا لازمی نتیجہ یہ ہے کہ مثلاً جو واقعہ آج حادث ہوا ہے، اس کی پیدائش لا محدود امور کے گزرنے پر موقوف ہو جائے اور اس بنیاد پر اس کا وجود ہی محال ہو جائے گا، لیکن روزمرہ واقعات وحوادث کا وقوع پذیر ہونا مشاہدے کی بات ہے اس کو کون محال قرار دے سکتا ہے، پس شرطیہ کی تالی جب محال ہے، تو مقدم کا محال ہونا بھی ضروری ہوا اور یہی دعویٰ تھا تیسری دلیل یہ ہے، کہ حوادث وواقعات جتنے بھی ہیں ظاہر ہے، کہ ہر حادثے اور ہر واقعے کی کوئی نہ کوئی ابتدا ضرور ہے، جب ہر حادثے کے لئے یہ ضروری ہے، تو کل حادثوں اور واقعات کے مجموعے کے لئے بھی ابتدا کا ہونا لابدی ہے، چوتھی دلیل یہ ہے، کہ گزشتہ حوادث وواقعات بہر حال گزرتے ہوئے ہم تک پہنچے ہیں، اب اگر گزشتہ حوادث کو غیر متناہی مانا جائے گا تو لازم آئیگا کہ غیر متناہی متناہی ہو جائے ھف (یعنی یہ خلاف مفروض ہے) پانچویں دلیل یہ ہے کہ ازل کے متعلق ہم پوچھتے ہیں کہ اس میں کوئی واقعہ حادث ہوا ہے یا نہیں، پہلی شق تو ناممکن ہے، اسلئے کہ حادث حادث باقی نہیں رہتا، (کیونکہ نہ ہونے کے بعد جو پیدا ہو اسی کو حادث کہتے ہیں اب اگر ازل میں اس کے وجود کو مانا جائے گا تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ ایسا وقت اس پر نہیں گزرا جس میں وہ نہ تھا حالانکہ فرض کیا گیا تھا کہ وہ حادث ہے یعنی نہ ہونے کے بعد ہوا ہے) اور اگر دوسری شق تسلیم

---

[1] بعضوں کا خیال ہے کہ دنیا میں جو چیزیں پیدا ہو رہی ہیں چونکہ لا محدود ہیں اس لئے غیر محدود زمانے سے یوں ہی مسلسل پیدا ہوتی چلی آرہی ہیں یعنی یہ لوگ چونکہ حوادث وواقعات کو غیر محدود مانتے ہیں اس لئے زمانے کو بھی غیر محدود ماننا ان کے لئے ناگزیر ہے، لیکن جو حوادث وواقعات کو محدود اور متناہی مانتے ہیں ان کے نزدیک زمانہ بھی محدود ہے یعنی اس کی بھی ابتدا ہے اسی لئے یہ لوگ حوادث وواقعات کو محدود ثابت کرنے کی کوشش کرتے ہیں تاکہ زمانہ بھی محدود ہو جائے اور جب وہ محدود ہو جائے گا تو اس کے آغاز کا ہونا لابدی ہے ان تمام دلائل کی بنیاد اسی پر قائم ہے ۱۲۔

کی جاتی ہے، یعنی یہ مانا جاتا ہے، کہ ازل میں کسی حادث کا وجود نہیں پایا گیا، تو اس کے یہ معنی ہوئے کہ ازل میں ایک ایسا حال بھی گزرا ہے، جس میں کوئی حادث موجود نہ تھا پس ثابت ہوا کہ تمام حوادث کا وجود عدم کے بعد ہے، چھٹی دلیل یہ ہے کہ جتنے واقعات و حوادث گزر چکے ظاہر ہے، کہ دائرۂ وجود میں وہ داخل ہو چکے یعنی وجود ان کا احاطہ کر چکا ہے اور جو چیز کسی احاطے میں ہوتی ہے وہ متناہی اور محدود ہوتی ہے، پس ثابت ہوا کہ تمام گزشتہ حوادث محدود و متناہی ہیں ساتویں دلیل یہ ہے، کہ واقعات و حوادث کا ہر ہر فرد جب عدم کے بعد پیدا ہوا ہے، یعنی ان سے پہلے ان کا عدم تھا، تو ہم مثلاً ایک ایسا جسم فرض کرتے ہیں جو قدیم ہو (یعنی ہمیشہ سے ہو، عدم کے بعد پیدا نہ ہوا ہو) اور اسی کے ساتھ اگر یہ مانا جائے، کہ جتنے حوادث و واقعات ہیں ان کی کوئی ابتدا نہیں ہے، اور ان میں کوئی ایسا واقعہ یا حادثہ نہیں ہے جسے اول قرار دیا جا سکتا ہو، تو ان دونوں کا لازمی نتیجہ یہ ہے، کہ اس قدیم جسم کے متعلق یہ مانا جائے، کہ ان حوادث کے وجود پر بھی وہ مقدم نہیں ہے اور نہ ان کے عدم پر، اور یہ ناممکن ہے، کہ ایک چیز چند امور پر مقدم بھی نہ ہو، اور ان امور میں سے ہر امر پر جو چیز مقدم ہے، اس پر وہ مقدم ہو جائے، کیونکہ اگر اس کو جائز قرار دیا جائے گا تو اس کا مطلب یہ ہوگا، کہ سابق اور مسبوق یا آگے اور پیچھے رہنے والی دو چیزیں آگے ہونے میں برابر ہو جائیں حالانکہ جو سابق ہے ظاہر ہے کہ اسی کو آگے ہونا چاہیے، آٹھویں دلیل یہ ہے کہ عالم ظاہر ہے کہ ایسے حالات سے کبھی خالی نہیں رہ سکتا جو حادث اور نو پیدا ہوں، اور قاعدہ ہے کہ جو چیز حوادث سے خالی نہیں رہ سکتی وہ بھی حادث ہی ہوگی، پس ثابت ہوا کہ سارا عالم حادث ہے،

زمانہ حرکت، اور ان کے متعلقہ امور کو جو لوگ حادث قرار دینا چاہتے ہیں، ان کی کل دلائل جن ضعیف بنیادوں پر قائم ہیں سے دیکھ ہی ہیں، اب میں ہر دلیل پر تنقید کر کے ان کی کمزوریاں دکھاتا ہوں، ان کی پہلی دلیل دراصل اس دلیل سے ماخوذ ہے جس سے ابعاد (طول و عرض و عمق) کے متناہی ہونے کو ثابت کیا جاتا ہے اس دلیل کا خلاصہ یہ ہے کہ ہم زمانۂ ماضی کے

دوروں کو یا ان کے مختلف حصوں کو جمع کرتے ہیں مثلاً اب تک جتنے سال گزر چکے ہیں ان کو جمع کرتے ہیں، یا جتنے اشخاص گزر چکے ہیں ان کا ایک مجموعہ فرض کرتے ہیں، پھر ہم آیندہ زمانے سے ایک دورہ، یا ایک سال، یا کوئی آدمی لیکر اس مجموعے میں بڑھا دیتے ہیں، اب اس اضافے سے جو مجموعہ خالی ہے اس کو بھی اپنے سامنے رکھتے ہیں اور اضافے کے بعد جو تعداد ان کی حاصل ہوتی ہے، اس کو بھی پھر دونوں کو برابر برابر کر کے مقابلہ کرتے ہیں، ظاہر ہے کہ اضافے والے مجموعے کو اس مجموعے سے یقیناً زیادہ ہونا چاہئے جس میں یہ اضافہ نہیں ہے، اور یہ زیادتی متناہی حد تک ہوگی (کیونکہ ایک ہی عدد کا تو اضافہ کیا گیا ہے) اب اس مشہور قاعدے کی بنیاد پر کہ متناہی چیز سے جو چیز متناہی مقدار میں زائد ہوگی اس کا متناہی ہونا بھی ضروری ہے، اس لئے ثابت ہوا کہ جس مجموعے کو غیر متناہی امور کا مجموعہ فرض کیا گیا تھا وہ متناہی ہوگیا، یہ ہے اس دلیل کا خلاصہ، لیکن تم کو جب یہ معلوم ہو چکا ہے کہ حرکتوں، اور زمانوں اسی طرح حوادث واقعات کا کوئی کل اور مجموعہ نہیں بن سکتا ہے بلکہ ان کے اجزا کا باہم مجتمع ہونا محال ہے، تو ظاہر ہے کہ ہر ایسی دلیل جو ان کے اسی ناممکن اجتماع پر مبنی ہوگی وہ، صحیح نہیں ہو سکتی، زمانوں اور حرکتوں، میں غیر متناہی ہونے کو جو جائز قرار دیا گیا ہے، اس کی وجہ ہی یہ ہے کہ ان کا اجتماع اور باہم اکٹھے ہو کر پایا جانا ناممکن ہے، بلکہ زمانہ، حرکت اور ان میں جو اتصال، اور پھیلاؤ، کی صفت پائی جاتی ہے، ان تمام امور کا اثبات اسی پر موقوف ہے، کہ وجوداً ان کے اجزا ایک دوسرے کے ساتھ جمع ہو کر نہیں پائے جا سکتے، اور ان کے ہر پچھلے کا وجود پہلے کے عدم کو اور پہلے کا وجود پچھلے کے عدم کو لزومی طور پر چاہتا ہے، بھلا جب صورت حال یہ ہے، تو جس چیز کا اجتماع بجائے خود محال ہے، اس کو فرض کر کے غیر متناہی ہونے کا الزام پیدا کرنا کیسے درست ہو سکتا ہے جبکہ اسی اجتماع کے ناممکن ہونے کی وجہ سے غیر متناہی ہونے کی اس صورت کو جائز قرار دیا گیا ہے، باقی ان کی دوسری دلیل، تو اس کا جواب یہ دیا جا سکتا ہے، کہ غیر متناہی پر کسی امر کے موقوف ہونے کو جو محال قرار دیا گیا ہے تو یہ بات غیر متناہی کی اس خاص صورت کے ساتھ مخصوص ہے،

جو ابھی موجود اور حاصل نہیں ہوا ہو، اس لئے کہ جس چیز کا وجود اگر ایسے غیر متناہی امور پر موقوف ہو، جو آیندہ پیدا ہونے والے ہیں، ظاہر ہے کہ ایسی چیز کبھی موجود نہیں ہو سکتی، لیکن ایسے غیر متناہی امور جن کا وجود زمانۂ ماضی میں پایا جاچکا ہو، اگر اس پر کوئی چیز موقوف ہے تو اس میں یہ بات کب لازم آتی ہے یعنی یہ بات لازم نہیں آتی کہ اس غیر متناہی کا وجود پہلے معدوم تھا، پھر وہ موجود ہوا، اور اس کے موجود ہونے کے بعد اس موقوف چیز کا وجود ہوا، اس لئے کہ ایسی صورتیں جو وقت بھی فرض کیا جائے گا، وہ ہمیشہ غیر متناہی کے گزرنے کے بعد ہی ہوگا، اور اس موقوف چیز کے وجود کی شرط یہی بات تھی، اور اگر صاحب دلیل کی غرض یہ ہے کہ جتنے حوادث وواقعات ہیں وہ اس وقت تک وقوع پذیر نہیں ہو سکتے جب تک غیر متناہی امور نہ گزر جائیں اور اسی کو وہ محال قرار دینا چاہتے ہیں، تو ظاہر ہے کہ گفتگو اسی کے متعلق ہو رہی ہے گویا جس امر میں نزاع ہے اسی کو محال فرض کر کے وہ اپنا دعویٰ ثابت کرنا چاہتے ہیں،

تیسری دلیل جو بیان کی گئی ہے اسکی بنیاد ایک مغالطے پر ہے، یعنی انھوں نے ہر ہر شے کے حکم کو شے کے کل پر جاری کر دیا ہے، حالانکہ کل واحد (ہر ایک) کا حکم ضروری نہیں کہ سب کو بھی ثابت ہو، البتہ ایک بات ایسی ہے جس سے اگر وہ سمجھیں تو استدلال کر سکتے ہیں اور وہ یہ ہے، کہ جتنے نفوس ناطقہ اب تک گزر چکے ہیں دعویٰ کیا جائے کہ ان کا مجموعہ حادث ہے، یعنی عدم کے بعد اس کا وجود ہوا ہے، اور دلیل یہ بیان کی جائے کہ اس مجموعے میں جو بھی ہے چونکہ سب حادث ہے، اس لئے ضروری ہے کہ ان کا مجموعہ جو ان کا معلول ہے وہ بھی حادث ہو، دلیل کی یہ تقریر پہلی تقریر کے اعتبار سے مفید مدعا ہونے سے زیادہ قریب ہے کیونکہ اس دلیل میں صرف کل واحد کے حکم کو کل تک منتقل نہیں کیا گیا ہے بلکہ علت کے حدوث سے معلول کے حدوث پر استدلال کیا گیا ہے، لیکن اس دلیل سے بھی جو ان کی اصلی غرض ہے وہ حاصل نہیں ہوتی اس لئے کہ نفوس کے مجموعے کا اگر حادث ہونا ثابت بھی ہو جائے، تو یہ بات زمانے کے حادث ہونے کو کب لازم گردانتی ہے گویا یہ مان لیا جا سکتا ہے کہ ہر وقت نفوس کا ایک مجموعہ

حادث ہوتا ہوا چلا آرہا ہے یوں ہی عالم کے متعلق بھی کہا جا سکتا ہے کہ اس کا مجموعہ ہر زمانے میں حادث ہو رہا ہے۔ بہرحال اس دلیل سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ ہر ہر وقت میں جو حوادث وقوع پذیر ہو رہے ہیں ان کی تعداد محدود و متناہی ہو۔

اسی طرح ان کی چوتھی دلیل کا جواب یہ ہے، کہ حوادث و واقعات اس کنارے کے اعتبار سے جو ہم سے متصل ہیں اگر متناہی ہوں، تو اس کے متناہی ہونے سے دوسری جانب (ماضی) کی طرف بھی ان کا متناہی ہونا قطعاً غیر ضروری ہے، الحاصل اگر کسی سلسلے کا ایک کنارہ متناہی ہو، تو اس سے یہ کب لازم آتا ہے، کہ اس کا دوسرا کنارہ بھی متناہی رہے، آخر جنتیوں کے حرکات و احوال کیا غیر متناہی نہیں ہیں؟ مگر اسی کے ساتھ سب مانتے ہیں کہ ان کی ابتدا ایک محدود زمانے سے شروع ہوئی اسی طرح ان کی پانچویں دلیل کا جواب یہ ہے، کہ ازل کسی ایسے محدود و معین زمانے کا نام نہیں جس کی کوئی خاص حالت ہوتی ہے، بلکہ ابتدا و آغاز یا اولیت کے نہ ہونے کا نام ازل ہے، اور ایسی صورت میں وہ چیز جو کسی زمانے میں اسطرح پیدا ہوئی ہے کہ پہلے وہ نہ تھی اس کا ازل میں وقوع پذیر ہونا ناممکن ہے، نیز اگر اس دلیل کی صحت تسلیم کر لی جائے تو بجنسہ اسی دلیل سے ازل میں حوادث کے امکان و جواز کو بھی ناممکن قرار دیا جا سکتا ہے یعنی یوں تقریر کی جائے گی، کہ حوادث کے حدوث کا امکان ازل میں تھا یا نہیں، اگر تھا تو کسی ازلی حادث کا حدوث ممکن قرار پائے گا حالانکہ یہ محال ہے اور اگر امکان نہ تھا، تو لازم آئیگا کہ شے کے امکان کی بھی ابتدا ہوتی ہے حالانکہ یہ بھی محال ہے، لیکن باوجود اس کے حوادث کے امکان پر اس دلیل سے چونکہ کوئی زد نہیں پڑتی، یعنی سب مانتے ہیں کہ حوادث قدرت کے دائرے سے کسی زمانے میں باہر نہیں ہوتے، الغرض اس معارضے سے بھی ان کے اس وہم کی بنیاد منہدم ہو جاتی ہے، چھٹی دلیل میں انھوں نے جو وجود کے احاطے کا دعویٰ کیا ہے، اور اس بنیاد پر حوادث کے متعلق انکا خیال یہ ہے کہ وہ گھیرے میں آکر محصور ہو گئے، اس کا جواب یہ ہے، کہ میری مراد شے کے گھر لینے سے یہ ہے، کہ شے کے لئے طرف اور کنارہ پیدا ہو جائے، اور ہم حوادث کے متعلق مانتے ہیں کہ ماضی کی طرف نہیں بلکہ ان کا جو رخ ہم لوگوں

کی طرف ہے، وہ یقیناً محدود ہے، علاوہ اس کے یہاں بھی حوادث کے امکان کو بھی اسی دلیل سے محدود ثابت کر کے معارضہ کیا جا سکتا ہے، ساتویں دلیل میں انھوں نے جس امر کا ذکر کیا ہے، ہم پوچھتے ہیں کہ تمھاری آخر مراد کیا ہے اگر یہ مقصد ہے، کہ جسم تمام حوادث سے بھی ہر وقت موصوف رہتا ہے، اور ان کے عدم سے بھی اسی زمانے میں موصوف ہوتا ہے تو یہ صحیح نہیں ہے اس لئے کہ تمام حوادث کا وجود ہی کہاں ہے، جو جسم اس سے موصوف ہو پائے گا، اور اگر یہ غرض ہے کہ کسی نہ کسی وقت میں جسم کسی ایک حادث کے ساتھ موصوف ہوتا ہے، تو ظاہر ہے کہ ٹھیک اسی زمانے میں جسم اس کے عدم کے ساتھ کیسے متصف ہوگا، بلکہ اس وقت دوسرے حوادث کا عدم البتہ پایا جائے گا، پھر جب محمول کی وحدت باقی ہی نہیں رہی تو تناقض کب باقی رہا، آٹھویں دلیل جو انھوں نے پیش کی ہے وہ ساتویں کے قریب قریب ہے، اور اس کے مقدمات میں جو خرابیاں ہیں وہ بھی بیان کر دیتا ہوں، خصوصاً جو تقریر عموماً اس دلیل کی یہ لوگ کرتے ہیں اس کے اعتبار سے دلیل کے نقائص یہ ہیں، دلیل کا پہلا مقدمہ یہ تھا کہ عالم حوادث سے کبھی خالی نہیں رہ سکتا اس کے متعلق دریافت طلب یہ ہے، کہ عالم سے کیا مراد ہے، اگر یہ مقصد ہے کہ مجموعی طور پر اجسام حوادث سے خالی نہیں رہتے تو یہ صحیح ہے اس لئے کہ عموماً اجسام حرکات وغیرہ حوادث سے خالی نہیں ہوتے لیکن اس سے زمانے کا حادث ہونا کب ثابت ہوا، اور اگر اجسام ہی نہیں بلکہ مجموعے سے سارے عالم کا مجموعہ مراد ہے تو گو یہ بھی بجائے خود صحیح ہے، لیکن اس سے بھی ان کا مدعا ثابت نہیں ہوتا اس لئے کہ پہلے بھی جیسا کہ کہا گیا تھا یہاں بھی کہا جا سکتا ہے کہ ہر وقت حوادث کا ایک نیا مجموعہ تیار ہوتا ہے، اور یہ سلسلہ ازل سے یوں ہی جاری ہے، اور اگر عالم سے ان کی مراد یہ ہے، کہ خدا کے سوا جتنے موجودات ہیں وہ عالم ہیں اور یہی بات وہ کہتے بھی ہیں تو ان کا پہلا مقدمہ کہ عالم حوادث اور نوپید اجدید حالات سے خالی نہیں رہتا غلط ہے، اس لئے خدا کے سوا بھی ایسی ہستیاں ہیں جو تغیر و تبدل سے پاک ہیں، ان میں حادث صفات نہیں پیدا ہوتے (جیسے عقول وغیرہ) یہ تو پہلے مقدمے کے متعلق گفتگو تھی، رہا دلیل کا دوسرا مقدمہ یعنی جو چیز حوادث سے

خالی نہ ہوگی وہ بھی حادث ہوگی یعنی حوادث سے پہلے وہ موجود نہیں ہو سکتی سوال ہے، کہ اس سے بھی ان کی کیا غرض ہے، اگر یہ کہتے ہیں کہ ایسی چیز ان حوادث کے ہر ہر فرد سے پہلے موجود نہیں ہو سکتی، تو یہ بداہت کے خلاف ہے اس لئے کہ ہر ہر حادث سے اس کا مقدم ہونا مشاہدہ کی بات ہے اور اگر یہ مطلب ہے، کہ تمام حوادث پر اس چیز کا وجود مقدم نہیں ہو سکتا، اس پر یہ اعتراض ہے کہ حوادث کا ایسا مجموعہ پایا کب جاتا ہے، جس پر اس کو مقدم ہونا چاہئے خلاصہ یہ ہے کہ ان کا یہ دعویٰ کہ جو چیز حوادث پر مقدم نہ ہوگی اس کو حادث ہونا چاہئے یہی بات تو بجنسہ محل نزاع ہے اس لئے کہ جس فرقے سے ان کا مقابلہ ہے اس کا مذہب یہ ہے، کہ فلکی اجرام حرکات سے کبھی خالی نہیں رہ سکتے لیکن باوجود اس کے افلاک ان حرکات پر اس طریقے سے مقدم نہیں ہو سکتے کہ ایک زمانہ ایسا ہو، جس میں افلاک تو پائے جائیں اور حرکات نہ ہوں، یعنی زمانی تقدم افلاک کو حوادث پر حاصل نہیں ہو سکتا، اور حرکت کے کسی نہ کسی فرد کا افلاک میں پایا جانا ضروری ہے اگرچہ اسی کے ساتھ وہ یہ بھی مانتے ہیں کہ ہر متحرک کو حرکت سے مقدم ہونا چاہئے لیکن اس تقدم سے ان کی مراد ذاتی تقدم ہے یعنی زمانے کے اعتبار سے اس تقدم میں مقدم کا پہلے پایا جانا ضروری نہیں ہے اور ایسی صورت میں ان دلیل والوں کو پھر پلیٹ کر یہ ثابت کرنے کی ضرورت ہوگی کہ حوادث کی تعداد محدود و متناہی ہے، اور اس کے متعلق جو گفتگو ہے وہ گزر چکی ہے یعنی وہ مباحث اور رد و قدح کا وہ سلسلہ جو طرفین کی طرف سے پیش کئے گئے ہیں، لیکن ہم نے اللہ کے فضل اور اس کی توفیق سے اس راہ کی پوری وضاحت کی ہے، اور اس مقصد کو خوب اچھی طرح سے ثابت کیا ہے کہ عالم حادث و نوپیدا ہے، اور اجسام کا ہر فرد ان کے طبائع نفوس اعراض سب کے سب زمانی عدم کے بعد موجود ہوئے ہیں یعنی ایک مدت تک ان سب کا وجود نہ تھا، پھر اس کے بعد موجود ہوئے ہیں، ہم نے اس سلسلے میں ان دونوں مقدموں کی تصحیح بھی کی ہے، یعنی عالم کے جواہر بذات خود حوادث سے خالی نہیں رہ سکتے اور جو چیز ایسی ہو کہ حوادث سے اس کی ذات خالی نہ رہ سکتی ہو اس کا

زمانی طور پر حادث ہونا ناگزیر ہے، ہیں لئے ان دونوں مقدموں کو ثابت کر کے یہ ثابت کر دیا ہے کہ عالم اور اس میں جو کچھ بھی ہے کل کے کل حادث ہیں، اس سلسلے کے بعض اجزا کا ذکر تو پہلے ہی ہو چکا ہے، کچھ حصہ اس کا ابھی باقی ہے، جس کا وعدہ کیا گیا ہے انشاء اللہ تعالیٰ عنقریب ہم اس کی طرف پلٹتے ہیں،

یہاں ایک بات خاص طور سے قابل ذکر یہ ہے کہ بہت سے آدمی ایسے ہیں، جو صحیح طریقے سے اپنے مذہب اور خیال کے تعبیر کی قدرت نہیں رکھتے، اور جو بات واقعی محل نزاع ہے، اس کا معین کرنا ان لوگوں کے لئے سخت دشوار ہوتا ہے، مثلاً یہ کہتے ہیں کہ عالم حادث ہے، جب پوچھا جاتا ہے تمھاری مراد اس سے کیا ہے، تو حیران ہو جاتے ہیں، اس لئے کہ اگر ان کی غرض یہ ہو کہ عالم کسی موثر صانع کا محتاج ہے، تو ان کا جو فریق ہے وہ اس کا انکار کب کرتا ہے بلکہ اُس کا بھی تو یہی اعتقاد ہے، اور زیادہ اتم واستوار طریقے سے ہے، کیونکہ وہ تو اس کا قائل ہے کہ عالم اپنے حدوث (پیدائش) اور بقا دونوں باتوں میں ذاتاً بھی محتاج ہے اور صفاتاً بھی، اور اگر ان لوگوں کی غرض یہ ہو، کہ عالم کا وجود زمانی عدم کے بعد ہوا ہے، تو اس کا تفصیلی اعتراف ان کے لئے مشکل ہو جاتا ہے، اس لئے کہ ان کے نزدیک خدا کے سوا جو کچھ ہے سب عالم کے دائرے میں آتا ہے جس میں زمانہ بھی ہے، ظاہر ہے کہ ایسی صورت میں زمانہ عالم سے مقدم نہیں ہو سکتا، چونکہ یہ قائل ہیں کہ عالم کی علت کو عالم پر زمانی تقدم حاصل ہے، جس کا مطلب یہ ہوا کہ زمانہ عالم سے پہلے ہے ورنہ علت کو زمانی تقدم کیسے حاصل ہو سکتا ہے، اور اگر اپنے مذہب کی تشریح وہ یہ کرتے ہیں کہ عالم قدیم نہیں ہے تو فلسفی اس کے مقابلے میں کہتا ہے کہ ہم بھی تو یہی کہتے ہیں کہ عالم قدیم نہیں ہے، یعنی وہ واجب الوجود نہیں ہے بلکہ اس کا وجود غیر سے حاصل ہوا ہے، اور اگر وہ اپنا مطلب یہ بیان کرتے ہیں کہ عالم کوئی دوامی ہستی نہیں ہے، تو ان سے سوال ہوتا ہے کہ، اس سے کیا مراد ہے، اس لئے کہ اس لفظ سے کبھی عرفی معنی مقصود ہوتا ہے، یعنی عوام دوامی ان چیزوں کو کہتے ہیں کہ جن کا وجود ایک دراز مدت تک باقی رہے، اور اس مشہور معنی کی حیثیت

ہے، اس لئے، کہ ایسے اعراض اور آثار و افعال جو کسی شخصی وجود کو لاحق ہوتے ہیں ان کے وجود ہمیشہ اس شخصی وجود کے تابع ہوتے ہیں، اور ظاہر ہے جوہری شخص کا وجود یقیناً ان تمام چیزوں کے وجود سے زیادہ قوی ہوتا ہے جو اس کی تابع ہوتی ہیں اسی کے ساتھ یہ بھی ایک ضروری بات ہے، کہ وجود کا فیض ان ذیلی اور طبعی چیزوں تک اسی وقت پہنچ سکتا ہے جب پہلے ان جوہری شخصیتوں پر وہ وجودی فیض وارد ہو لے، اور جن بنیادوں پر ان ذیلی اور طبعی امور کا ان سے تعلق ہوتا ہے وہ بھی ان پر طاری ہو چکے ہوں (الغرض تابع تک فیض متبوع سے گزر کر ہی پہنچ سکتا ہے) اور اس بناء پر آثار اور معلولی عوارض کی غیر محدودیت اس بات کی مقتضی ہے، کہ اصل مبدء فیاض اور ان کے درمیان جو چیز بطور واسطے کے واقع ہوتی ہو، وہ بھی غیر محدود ہو، خواہ اس درمیانی واسطے کی حیثیت فاعل کی ہو، یا قبول کرنے والی قوت کی، یا آلے یا موضوع و موصوف ہونے کی ہو، میں نے جو یہ کلیہ بیان کیا اس کو توڑنے کے لئے یہ نہیں کہا جا سکتا کہ ہیولیٰ اولیٰ بھی تو غیر محدود آثار کو قبول کرتا ہے، اس سے ہمارا کلی قاعدہ اسلئے نہیں ٹوٹتا کہ ہیولیٰ میں جو ان لامحدود آثار کے قبول کرنے کی صلاحیت ہے، تو اس کی وجہ خود اس کی ذات نہیں ہے، بلکہ ان غیر محدود استعدادوں، اور لامتناہی قوتوں کا نتیجہ ہوتا ہے، جو اس پر مسلسل وارد ہوتی رہتی ہیں، اور بظاہر یہ خیال جو گزرتا ہے، کہ اس کی وحدت مسلسل باقی رہتی ہے، وہ دراصل کوئی معین قسم کی وحدت نہیں ہے بلکہ ایک مبہم وحدت ہے، جو ان مختلف صورتوں اور قوتوں کے ذریعے نئی اور تازہ ہوتی رہتی ہے جن کے ساتھ مسلسل اور مبہم اس پر فیاضی ہوتی رہتی ہے، گویا اس کی وحدت انہی نئی نئی صورتوں اور تازہ تازہ قوتوں سے تجدد حاصل کرتی رہتی ہے، بہر حال یہ تو اس عبارت کے مطلب کا پہلا پہلو تھا، دوسرا پہلو یہ ہے کہ ان جواہر کے وجود کے متعلق یہ مانا جائے کہ ہر وقت وہ محدود القوہ ہی رہتے ہیں لیکن مبدءِ اعلیٰ سے ہر لمحہ اور ہر وقت ان کے مادے پر ایسی قوت اور ایسی ہویت فائض ہوتی رہتی ہے، جو اس سے پہلے کی قوت اور ہویت کی بالکل غیر ہوتی ہے،

لیکن یہ تو عالم کے حدوث اور فنا پذیر ہونے ہی کا دعویٰ ہوگیا، اور یہ مان لیا گیا کہ عالم کا ہر فرد، اور ہر شخص زمانی ازلی عدم کے بعد پیدا ہوتا ہے، اور یہی مقصود ان لوگوں کا ہے، جو دنیا کی تین ملتوں یعنی یہودیت نصرانیت اسلام سے تعلق رکھتے ہیں، ہاں! جو لوگ عالم کی قوتوں کو محدود مانتے ہیں ان پر اگر یہ اعتراض کیا جائے، کہ عالم میں بعض ایسی چیزیں بھی ہیں، جن کی قوتیں متناہی اور محدود نہیں ہیں جیسا کہ ان مجرد موجودات کا حال ہے، جو بالکلیہ عالم مادی سے مفارق اور جدا ہیں یعنی مفارقات محضہ، تو اس اعتراض کی گنجائش نکل سکتی ہے لیکن عنقریب تم کو جب میرے طریقے کا علم ہوگا اس وقت تم کو معلوم ہوگا کہ یہ مفارق صورتیں بحیثیت مفارق ہونے کے، ماسوا اللہ کے سلسلے میں داخل ہی نہیں ہیں، اور اس کے بعد مفارق کے نظریے سے بھی ہمارے اس دعوے پر کوئی اثر نہیں پڑتا کہ عالم اور جو کچھ بھی عالم میں ہے سب کے سب کی قوت محدود و متناہی ہے اور عددی و شخصی طور پر ان میں نہ کسی کا وجود باقی ہے اور نہ وہ دوامی، بلکہ بقا و دوام کی نسبت اگر ہوتی بھی ہے تو صرف ان کے مفہوم اور معنی کی طرف ورنہ ان کے شخصی وجود اور ان کی ہویت کو نہ بقا سے سروکار ہے اور نہ دوام سے

فصل

"آن کی حقیقت اور اس کے وجود و عدم کی کیفیت"

معلوم ہونا چاہیے، کہ آن کے دو معنی ہیں یعنی زمانے پر جو چیز متفرع و مرتب ہوتی ہے ایک معنی تو اس کے یہ ہیں، اور جس پر زمانہ متفرع و مرتب ہوتا ہو دوسرے معنی اس کے یہ ہیں معنی اول کے اعتبار سے آن زمانہ متصل کی حد اور کنارہ و طرف کو کہتے ہیں، اچھا تو پہلے اسی کے وجود اور عدم کی کیفیت پر غور کر لینا چاہیے اس کے وجود کی کیفیت جاننے کے لئے اس بات کو اپنے سامنے رکھ لینا چاہیے جو پہلے بتائی جا چکی ہے، یعنی زمانہ ایک انفصالی کمیت اور مقدار کا نام ہے، ظاہر ہے کہ ہر انفصالی کمیت میں صلاحیت ہوتی ہے کہ اس میں غیر متناہی تقسیم جاری ہو، یعنی تقسیم کی فعلیت نہیں بلکہ اس میں اس تقسیم کی قوت و صلاحیت ہوتی ہے البتہ تین

اسباب ایسے ہیں کہ ان کے ذریعے سے یہ بالقوۃ تقسیم فعلیت کی شکل اختیار کرسکتی ہے، یعنی قطع (کاٹنے) کے ذریعے سے اس کو تقسیم کیا جائے، یا مختلف اعراض (مثلاً دو قسم کے رنگ) کے ذریعے اسے بانٹا جائے یا وہمی قوت کے ذریعے سے تقسیم کی جائے، قطع والی تقسیم تو ظاہر ہے کہ زمانے میں جاری نہیں ہوسکتی جیسا کہ تم جان چکے ہو[1]، اب دو ہی تقسیموں کی گنجائش باقی رہی، یعنی جیسے غروب یا طلوع آفتاب کے آغاز کی صفت کو تقسیم کا ذریعہ بنایا جائے (یہ اعراض والی تقسیم ہوگی) اس تقسیم کو یوں حاصل کرتے ہیں کہ حرکت کا تعلق کسی ایسی چیز سے ہوجائے جو دفعۃً ظاہر ہوتی ہو مثلاً کسی ایسی حد مشترک[2] کا جو ناقابل تقسیم ہو اسی قسم کے حد مشترک سے انفصال ہوجائے، جیسے وہی طلوع یا غروب آفتاب کے آغاز کا حال ہے (کہ آفتاب کی حرکت کا انفصال اچانک آغاز طلوع کے زمانے سے ہوجاتا ہے اور اسکو زمانے کی ایک صفت یا عرض قرار دیکر زمانے کو گھنٹوں، منٹوں وغیرہ میں تقسیم کرتے ہیں) دوسری صورت تقسیم کی یہ ہے کہ وہمی قوت کے ذریعے قوت زمانے میں اجزا فرض کرلئے جائیں، بہرحال ان تقسیموں کے ذریعے سے زمانے میں جو اجزا پیدا ہوتے ہیں انھی اجزا کے مشترک حدود کا نام آن ہے، اور یہ تو آن کے وجود کی کیفیت ہوئی، باقی اس کے عدم کی کیفیت تو اس کے سمجھنے کے لئے پہلے ایک قاعدے کو ذہن نشین کرلینا چاہئے جس کا شیخ نے شفا اور دوسری کتابوں میں ذکر کیا ہے جس کا حاصل یہ ہے، کہ ایسی واحد شے جو زمانی ہو، یعنی زمانے سے تعلق رکھتی ہو، اس کا وجود یا عدم دو حال سے خالی نہیں ہوسکتا، مطلب یہ ہے کہ اچانک اور دفعۃً وہ پیدا یا ناپید ہوتی ہے، یعنی کسی خاص لمحے اور آن کے ساتھ اس کا وجود یا عدم وابستہ ہے

[1] یہ بات پہلے بھی بیان کی جاچکی ہے، کہ زمانے میں اگر واقعی انقطاع واقع ہو، تو فلک الافلاک کی حرکت جس کی زمانہ مقدار ہے منقطع ہوجائے گی لازم آئیگا کہ فلک ساکن ہوجائے، جسے فلاسفہ ناممکن خیال کرتے ہیں ۱۲ مترجم

[2] ہر متصل چیز جیسے خط میں جب کوئی جز فرض کرتے ہیں تو اس جز میں ایک ایسی حد پیدا ہوتی ہے جس پر اس جز کا تو اختتام ہوتا ہے اور دوسرے جز کی وہی ابتدا ہوتی ہے اصطلاحاً اسی کو حد مشترک کہتے ہیں ۱۲۔ مترجم

ایسی چیز پیدا ہونے یا ناپید ہونے کے بعد اسی حال پر اگر قائم اور باقی رہتی ہے، تو ظاہر ہے کہ وہ لمحہ جس میں وہ پیدا یا ناپید ہوئی، اس کے وجود یا عدم کے ان لمحات اور آنات کے اعتبار سے جن میں آیندہ یہ حالت باقی رہے گی پہلی آن قرار پائے گی اور اگر اس حال پر قائم نہیں رہتی گویا اس کا حال ایسا ہے جو آنی امور کا ہوتا ہے، تو ظاہر ہے، کہ اس شے کے حصول اور یافت کا ظرف صرف وہی آن رہیگا، جس میں وہ پیدا یا ناپید ہوئی، اس آن کے سوا اور کسی آن سے اس کے حصول و یافت کو تعلق نہ ہوگا، یہ دو صورتیں تو اس وقت نکلتی ہیں جب ہم اس کی پیدائش اور معدوم ہونے کو دفعۃً قرار دیں لیکن اگر وہ کوئی ایسی شے ہے جس کی پیدائش یا انعدام دفعۃً نہیں بلکہ آہستہ آہستہ بہ تدریج ظہور پذیر ہوتا ہے یعنی وہ کوئی ایسی واحد شے ہے، جس کی ہویت ایسی اتصالی طرز کی ہویت ہے جس کا حصول (آن میں نہیں) بلکہ کسی واحد متصل زمانے میں ہو، اور اس زمانے پر اس شے کی اتصالی ہویت منطبق ہو، حصول کے اسی طریقے کا نام تدریجی حصول ہے، یہاں یہ نہ خیال کرنا چاہئے، کہ اس شکل میں کسی ایک چیز کا نہیں بلکہ چند چیزوں کا حصول زمانے کے متعدد اجزا میں ہوتا ہے، ایسا تصور کرنا صحیح نہ ہوگا اس لئے کہ اس شے کی وحدانی اتصالی ہویت کو کثرت سے کیا تعلق ہے دونوں میں کوئی مناسبت نہیں ہے، بلکہ واقعہ یہی ہے، کہ در اصل وہ ایک واحد شے ہوتی ہے، البتہ اس میں اس کی صلاحیت ہوتی ہے، کہ مختلف اجزا کی شکل میں انقسام کو قبول کرے، مگر تقسیم قبول کرنے کی صلاحیت یہ اور بات ہے، اور بالفعل اس میں اجزا کا ہونا یہ دوسری بات ہے، بہر حال تقسیم ہونے سے پہلے اس قسم کی چیز بجز ایک ایسی واحد حقیقت ہونے کے اور کچھ نہیں ہوتی اور ایک واحد زمانے پر وہی منطبق ہے، اس کا حصول زمانے کے کسی اطرافی جز یعنی کنارے میں بھی ناقابل تصور ہے، کیونکہ اس کے حصول کا لگاؤ پورے زمانے سے ہے اس زمانے کے کسی مفروضہ حصے یا حد سے اس کا کوئی تعلق نہیں ہے یعنی وہ حد اس کے ظرف بننے کی صلاحیت نہیں رکھتی کیونکہ اس قسم کی چیز کا اس زمانے کے کسی جز یا حد میں حاصل ہونا ناممکن ہے، ہاں اسی شے کو جب واقعی

مختلف اجزا کی شکل میں تقسیم کر دیا جائے تو اس وقت بلاشبہ اس کے اجزا کا حصول اسی زمانے کے بعض اجزا میں آہستہ آہستہ تدریجی طور پر ہو گا، بہر حال مقصد یہ ہے کہ ایسی شے جس کا حصول تدریجی طریقے سے ہو، اس کے لئے کوئی ایسا آن نہیں سوچا جاسکتا ہے، جس میں اس شے کے حصول کا آغاز ہوا، بلکہ اس شے کا حصول زمانے میں ہوتا ہے نہ کہ زمانے کے کسی حصے یا اس کے کسی کنارے میں، ان دو شکلوں کے علاوہ ایک تیسری صورت اور ہے اور وہ یہ ہے، کہ شے تو زمانی ہی ہے یعنی وہ پیدا یا ناپید تو زمانے ہی میں ہوتی ہے، آن سے اس کی پیدائش یا انعدام کو تعلق نہیں ہے، مگر باوجود اس کے اس کا یہ حال زمانے پر اس لئے منطبق نہیں ہے، کہ اس کی ہویت ایسی انصالی ہویت نہیں ہے، جو زمانے پر منطبق ہو، بلکہ یہ بات کہ اس کا حصول اس خاص زمانے میں ہوا ہے، اس کا مطلب یہ ہوتا ہے، کہ اس زمانے کے کسی جزیا کسی آن کو جب فرض کرتے ہیں تو اس میں وہ شے حاصل شدہ محسوس ہوتی ہے یعنی اس میں پائی جاتی ہے، مگر باوجود اس کے اس قسم کی بھی جو چیز ہوتی ہے، اس کے حصول کی ابتدا و آغاز کا تعلق کسی آن سے نہیں ہوتا نہ تو اس زمانے کے ابتدائی آن سے اور نہ کسی دوسرے آن سے، یہ اس بیان کا خلاصہ ہے، جو شیخ وغیرہ کے کلام سے ماخوذ ہے، لیکن مسئلے کی ایسی تقریر جس سے شکوک وشبہات کا ازالہ ہو جائے ایک تو وہ ہے، جو صاحب ملخص نے ان الفاظ میں کی ہے،

"شے کے کامل وجود یا کامل عدم کا حصول رفتہ رفتہ تدریجی طور پر اگر ہو گا تو یقیناً اس کا حصول زمانے میں اس طریقے سے ہو گا، کہ زمانہ اس پر منطبق ہو، اور زمانے کی تقسیم سے اس کے اجزا بھی منقسم ہو جائیں گے،

اور اگر اس کا حصول دفعۃً اچانک ہو گا، تو قطعاً ایسی چیز کا حصول آن میں ہو گا، اور یہ وہی آن ہو گا جس میں اس کے وجود یا عدم کے حصول کا آغاز ہوا"

ہم بھی امر مسئلے کی تقریر میں یوں کہتے ہیں کہ شے کے وجود کا یا شے کے عدم کا حصول اگر دفعۃً ہو گا تو ضرور وہ شے آن میں

ہوگی اور یہ آن وہی ہوگا، جسے اس حصول کے آنوں میں اولیت کا مرتبہ حاصل ہو، یا دفعۃً نہ ہوگا، بلکہ تھوڑا تھوڑا کر کے اس کا حصول ہو ایسی صورت میں لامحالہ یہ حصول ایسے زمانے میں ہوگا جو اس شے پر منطبق ہو، بہرحال ان دونوں تقریروں کی بنیاد پر یہی دو صورتیں پیدا ہوتی ہیں، درمیانی شکل کوئی نہیں نکلتی، یعنی وہ جو ایک صورت ایسی پیدائش کی نکلتی تھی جس کے لئے کوئی اول آن نہیں ثابت ہوتا تھا؟

لیکن اس کا جواب یہ ہے، کہ یہ دونوں صورتیں ایسی نہیں ہیں جنہیں باہم بالکلیہ ایک کو دوسرے کا مدمقابل یا مدمقابل کا لازم ٹھیرایا جائے، بلکہ وہ جس کا حصول تھوڑا تھوڑا کر کے ہوتا تھا، اس کا صحیح مدمقابل یہ ہے، کہ جس کا حصول تھوڑا تھوڑا کر کے نہ ہو، اب یہی صورت یعنی تھوڑا تھوڑا کر کے جسکا حصول نہ ہو اس کی بھی دو شکلیں ہو سکتی ہیں ایک تو وہ جس کی پیدائش کسی آن کے ساتھ مختص ہو، دوسری وہ جو ایسی نہ ہو، پھر وہ جس کی پیدائش کسی آن کے ساتھ مختص ہو اس کے مدمقابل کی بھی دو شکلیں ہو سکتی ہیں یعنی اس کا حصول آہستہ آہستہ تدریج ہو، یا اس کے حصول کی یہ نوعیت نہ ہو، اس طریقے سے یقیناً ایک درمیانی صورت کی گنجائش نکل آتی ہے، اور وہ درمیانی صورت یہ ہے کہ شے اپنے کامل وجود کے پورے زمانے میں پائی جائے اور زمانے کے ہر جزء میں اس کی ہر حد میں اسکا تحقق بایں طور ہو، کہ نہ تو زمانے پر اس کے حصول کو انطباق حاصل ہو، اور نہ زمانے کے ابتدائی حصے میں اس کا موجود ہونا لازم آئے،

دلیل و برہان، تلاش و استقرا سے یہ بات ثابت ہوئی ہے، کہ وجود کی پیدائش بھی، اور عدم کا حصول بھی، مذکورہ بالا تینوں شکلوں کے ساتھ وقوع پذیر ہوتا ہے، جیسا کہ عنقریب ہم اس کو آگے بیان کریں گے، اس بنیاد پر اب شفا کی روش کے مطابق ان اقسام کی تحقیق کی یہ شکل ہے، کہ اس آن کے متعلق جو دو زمانوں کے درمیان مشترک ہے (مثلاً دس بجے اور گیارہ بجے کے درمیان ہیں جو ایسی حد پیدا ہوتی ہے جو دونوں کے درمیان میں بطور قدر مشترک کے پائی جاتی ہے) اس آن کا لگاؤ ایک زمانے کے ساتھ جو ہے وہ دوسرے زمانے کے تعلق سے کیا مختلف ہے یعنی ایک کے ساتھ حال

اور ہے اور دوسرے کے ساتھ اور ہے؟ اسی کے ساتھ یہ بات بھی پیش نظر رکھنی چاہئے کہ ایسی دو چیزیں بن میں باہم نقیض یا مدمقابل بننے کی صلاحیت ہو، ان دونوں سے موضوع یا موصوف کی ذات اس خاص وقت میں خالی نہیں ہو سکتی، اس کے بعد یہ معلوم ہونا چاہئے کہ بعض چیزیں ایسی ہوتی ہیں کہ ان کا حصول آن میں ہوتا ہے، لیکن ان کے وجود کا جو زمانہ ہوتا ہے، اس زمانے کی جو آن بھی فرض کیجائے اس میں برابر وہ ایک ہی حال پر رہتی ہیں، اور اپنی اس یافت میں ان کو اس کی حاجت نہیں ہوتی کہ کسی مدت پر وہ منطبق ہوں، مثلاً اگر دو جسموں کو اس طرح جوڑ دیا جائے کہ ایک کی سطح دوسرے کی سطح سے مل جائے یعنی باہم ایک کا دوسرے سے تماس ہو، یا کسی جسم کو مربع شکل عطا کی جائے، یا اسی قسم کے ایسے صفات اور ایسی ہیئتیں جن کے وجود میں قرار و ثبات ہو ظاہر ہے کہ زمانے میں ان کے وجود کی جو نوعیت ہوتی ہے، وہ زمانے پر انطباق کو نہیں چاہتی بہر حال جس چیز کی بھی یہ حالت ہو، وہ اس آن سے دو زمانوں کے درمیان بطور حد مشترک مانا گیا ہے، ضرور موصوف ہوتی ہے، اور بعض چیزیں ایسی ہوتی ہیں جن کا وجود (زمانے کے ابتدائی جزء میں نہیں بلکہ) دوسرے جزء میں وقوع پذیر ہوتا ہے، اب جو آن ان دونوں زمانوں کے درمیان بطور حد فاصل کے پیدا ہوتی ہے، اس میں اس قسم کی چیزوں کے وجود کی گنجائش نہیں ہوتی مثلاً حرکت کا جو حال ہے کہ اس کے وجود کا جو زمانہ ہوتا ہے، اس کے آنوں اور لمحوں میں وہ برابر ایک حالت پر نہیں رہتی، بلکہ جوں جوں غایت اور مقصود سے قریب اور مبدء آغاز سے دور ہوتی جاتی ہے نت نئے حالات کے ساتھ تجدد پذیر ہوتی رہتی ہے، اور حرکت کا حصول ہمیشہ اس آن کے بعد ہوتا ہے، جو دو زمانوں کے درمیان حد مشترک کی حیثیت میں رہتی ہے، مطلب یہ ہے، کہ اس مشترک آن کے بعد جتنا زمانہ پایا جاتا ہے، اس میں حرکت واقع ہوتی ہے، اسی طرح اس آن کے بعد جتنی آنیں اب پیدا ہوں گی ان میں بھی اس حرکت کی یافت ہوتی ہے اور یہی حال ان تمام امور کا ہے جن کا حصول حرکت کے بغیر نہ ہو سکے، مثلاً (بجائے تماس کے) جب اس حالت کا ازالہ ہو، یعنی ایک جسم کو دوسرے جسم سے

جب جدا کر دیا جائے، اس قسم کی چیزوں کی یافت اور تحقق کے لئے بھی کوئی ابتدائی آن نہیں ثابت ہوتا کیونکہ اگر کوئی ایسا آن ان میں نکلے، تو سوال ہوتا ہے کہ اس آن کے ساتھ جس کی حیثیت حد مشترک کی تھی، اس کے ساتھ اس آن کا اتصال ہوا ہے یا نہیں، اگر ہوا ہے، تو لازم آتا ہے کہ ایک آن کے بعد معاً بغیر کسی فصل کے دوسری آن پائی جائے، جسے تشافع آنات کہتے ہیں یعنی آنوں کی باہمی پیوستگی کی خرابی لازم آئے گی (جیسے دلیل نے ناممکن قرار دیا ہے) اور اگر دونوں آنوں کے درمیان کوئی زمانہ حائل ہوا ہے، تو پھر لازم آتا ہے، کہ اس درمیانی زمانے میں شے حرکت اور سکون تماس وعدم تماس دونوں سے مثلاً خالی ہو جائے،

خلاصہ اس ساری گفتگو کا یہ ہے کہ "حرکت توسطیہ" قطعاً واقعی وجود کے ساتھ موجود ہے اور اس کا حصول اس آن میں نہیں ہوتا، جو حرکت قطعیہ کے زمانے کا ایک سرا ہے، کیونکہ یہ سرا تو سکون کے زمانے کی آخری آن ہے، نیز یہ آن تو مسافت کے ابتدائی نقطے پر منطبق ہے پھر اس آن میں اگر مانا جائے کہ متحرک کو حرکت ہوئی ہے، تو اس متحرک پر یہ بات کیسے صادق آئے گی کہ وہ مسافت کی ابتدا اور انتہا کے بیچ میں ہے، ہاں! اس آن کے بعد جتنی آنیں حرکت کے زمانے میں پیدا ہونگی، وہ اس حرکت سے خالی نہیں ہو سکتی، اور یہ تو ہو ہی نہیں سکتا کہ آن کے بعد آن لگاتار بغیر فصل کے وقوع پذیر ہو، جس کی وجہ سے وہی "تشافع آنات" والی خرابی درپیش ہو، پس ثابت ہوا کہ یہ حرکت کسی زمانے میں بھی ضرور موجود ہے، اور اس زمانے کی ہر آن میں بھی اس کا وجود پایا جاتا ہے، لیکن اس کے حصول کی کوئی ابتدائی آن نہیں ہے، اور یہی حال ان امور کا ہے جن کا حصول حرکت کے بغیر ممکن نہ ہو، اور حرکت قطعیہ کی کسی خاص مقدار کو نہ چاہتے ہوں، باقی ایسی چیزیں جن کا وجود فقط کسی ایک آن کے ساتھ اختصاص رکھتا ہے، مثلاً ایسے امور جن کا وجود آنی ہوتا ہے، تو اس پورے زمانے میں بھی وہ معدوم ہوتے ہیں جس کی وہ ان ابتدائی سرے کی حیثیت رکھتی ہے، اور ان آنوں میں بھی جو اس آن کے بعد اسی زمانے میں

کی حد اور اس طرف یا سرے کا نام ہے جو مذکورۂ بالا دو طریقوں میں سے کسی ایک طریقے سے حاصل ہوتا ہے،

باقی آن کے جو ایک اور معنی ہیں یعنی جسے متصل زمانہ اپنی سیالی فطرت سے بناتا ہے، تو اس کے وجود کی تحقیق چاہئے کہ یوں کی جائے، یعنی ہم کہتے ہیں کہ مسافت حرکت زمانہ یہ تینوں ایسی چیزیں ہیں جو ان تمام امور میں جن کا ان سے تعلق ہے باہم ایک دوسرے کے ہم نوا و ہم آہنگ ہیں، اور ایک کا دوسرے سے ان سارے معاملات میں پورا تطابق ہے، مثلاً جس طرح یہ جائز ہے کہ مسافت میں نقطے جیسی کوئی چیز فرض کی جائے، جو اپنے سیلان اور بہاؤ کے ذریعے سے مسافت کو ایسی شکل عطا کرے، جیسے نقطہ اپنے سیلان سے خط کی شکل بناتا ہے، اور جس طرح ہم مسافت میں یہ فرض کر سکتے ہیں، اسی طرح حرکت میں بھی اس فرض کی گنجائش ہے، اور تم کو بتایا جا چکا ہے، کہ حرکت کی جو توسطی قسم پیدا ہوتی ہے اس کی نوعیت یہی ہے) یعنی حرکت کا مذکورۂ بالا حیثیت سے وسط میں ہونا، یہی چیز اپنے سیلان سے اس حرکت کی شکل بناتی ہے جسے حرکت قطعیہ کہتے ہیں، اور جب ان دونوں کا یہ حال ہے، تو لامحالہ زمانے میں بھی کسی ایسی سیال شے کا ہونا ناگزیر ہے جو اپنے سیلان سے اس چیز کو بنائے جسے آن سیال کہتے ہیں، اور آن سیال حرکت توسطیہ پر منطبق ہوتا ہے، پھر جس طرح وہ نقطہ جو اپنے سیلان سے خط کی شکل بناتا ہے وہ ان نقطوں سے مختلف ہے، جو مسافت کے حدود اور اطراف میں پیدا ہوتے ہیں، اسی طرح آنی رسائیاں اور دفعی وصولات سے حرکت توسطیہ الگ چیز ہے، اسی طرح وہ آن جو زمانے کی شکل بناتا ہے وہ اس آن سے مختلف چیز ہے جو زمانے میں فرض کی جاتی ہے، بہر حال ایک تو خود آن کی ذات کا بحیثیت اس کی ذات کے اعتبار کرنا ہے، یہ اور بات ہے، اور اسی آن کا اپنے سیلان اور اپنی حرکت کے ذریعے سے زمانے کی شکل بنانا، یہ اس کی بالکل دوسری حیثیت ہے، چاہیے کہ اپنے باطنی شعور میں تم ذرا زیادہ لطافت پیدا کر کے اس مسئلے کے سمجھنے کی کوشش کرو،

فصل

حرکت اور اس کے متعلقات کے عدم کی بحث

معلوم ہونا چاہیے، کہ حرکت قطعیہ اور زمانے کی وہ شکل جو حرکت قطعیہ پر منطبق ہوتی ہے، ان دونوں کے عدم کا مسئلہ دشواریوں سے خالی نہیں ہے، بعضوں کا تو یہ خیال ہے، کہ حرکت قطعیہ اسی طرح وہ زمانہ بھی جو اس حرکت پر منطبق ہے، یہ اس زمانے کے سوا جس میں یہ حرکت پائی جاتی ہے اور جس پر منطبق ہوتی ہے، اور تمام وقتوں اور زمانوں میں ازلاً وابداً معدوم ہوتی ہے، ان لوگوں کا کہنا یہ ہے، کہ حرکت کے معدوم ہونے کے معنی ہی یہ ہیں کہ اس حرکت کا وجود کسی خاص زمانے کے ساتھ خصوصیت رکھتا ہے، یعنی زمانے کے اس حصے کے سوا اور کسی زمانے میں نہیں پایا جاتا ہے اس کا حال یہی ہوا کہ اس زمانے کے سوا ہر وقت ازلاً وابداً وہ معدوم ہے مگر اس پر چند اعتراضات وارد ہوتے ہیں، پہلا اعتراض تو یہ ہے، کہ گفتگو اس حرکت کے زوال اور انعدام کے متعلق ہے، یعنی موجود ہونے کے بعد اس پر عدم کس طرح طاری ہوتا ہے اور اس کے فقدان وانعدام کا ظہور کس طریقے سے ہوتا ہے، اور اس بنیاد پر یہ کہنا کہ ازل اور ابد میں یہ عدم پایا جاتا ہے صحیح نہیں ہے دوسرا اعتراض یہ ہے، کہ وجود اور عدم ظاہر ہے، کہ باہم ایک دوسرے کے ایسے مدمقابل ہیں کہ کوئی موضوع نہ ان دونوں سے خالی رہ سکتا ہے اور نہ دونوں کسی ایک موضوع میں اکٹھے ہو کر پائے جا سکتے ہیں اب اگر اس حرکت کے متعلق یہ مانا جائے کہ اس کا وجود تدریجی طرز کی چیز ہے، یعنی اس کا حصول آہستہ آہستہ ہوتا ہے، تو اس کا لازمی نتیجہ یہ ہے، کہ اس حرکت کا جو جز بھی موجود ہوگا، معاً اسی کے ساتھ اس جز کے مقابلے میں اس کے عدم کا جو جز ہوگا وہ ناپید اور باطل ہو جائیگا لیکن دوسرے جز کا عدم اس کی وجہ سے ناپید نہیں ہو سکتا ہاں جو جز اس عدم کا مدمقابل ہے جب وہ موجود ہوگا، تب البتہ اس جز کا جو عدم کا ہو وہ بھی باطل ہو جائے گا، یونہی جب یہ جز موجود ہوگا تو اس وقت عدم کا جو جز اس کا مقابل ہے وہ باطل ہوگا اور اس کے سوا جو دوسرا جز ہے اس جز کا عدم اس کے موجود ہونے کے زمانے میں برقرار رہے گا، اور یہی حال اس کے تمام اجزا کا ہونا چاہئے، ہر حال

اور متولے کے وجود کی نوعیت اور اس کے زمانی و تدریجی ہونے کی کیفیت کے لحاظ سے جب ہم اس پر توجہ کر رہے تھے، اسوقت ہمارے سامنے اس شے اور مقولے کا تدریجی وجود تھا، اور دوسرے اعتبار میں پیش نظر خود حرکت کا وجود ہے، اور اس اعتبار سے یہ وجود یعنی خود حرکت کا وجود تدریجی نہیں رہتا، اور جب اس اعتبار سے اسکا وجود تدریجی نہیں ہے تو ظاہر ہے کہ عدم بھی اس کا اس حیثیت سے تدریجی نہ ہوگا بلکہ اس اعتبار سے تو حرکت کا شمار ان امور میں ہوگا، جس کا وجود دفعتہً اور اچانک نمودار ہوتا ہے، اور اس بنیاد پر حرکت کی ماہیت اب بذات خود تدریج نہ رہے گی، بلکہ وہ کسی دوسری چیز (مقولہ) کی تدریج ہوگی، میں نے جو یہ کہا کہ اس اعتبار سے حرکت بذات خود تدریج نہ ہوگی، اس کی وجہ یہ ہے، کہ حرکت میں حرکت کا واقع ہونا ظاہر ہے کہ محال ہے جیسا کہ پہلے بھی بتایا جاچکا ہے اور یہی حال زمانے کا بھی ہے، کیونکہ کسی شے کے تدریجی حصول کی مقدار ہی کا نام تو زمانہ ہے اور زمانہ خود اپنی مقدار اور شے کے وجود کا تدریجی ہونا اس ماہیت کی بھی زمانہ مقدار نہیں ہوسکتا، الغرض اس قسم کی تمام چیزیں جو حرکت اور زمانے کی قائم مقامی کرتے ہیں سب کا یہی حال ہے یعنی ان سے آدمی کا ذہن دو قسم کے وجود اور دو قسم کے عدم کا اعتبار کرتا ہے، دو وجود کے تو یہ معنی ہیں کہ تدریج کے ذریعے سے جو وجود حاصل ہوا یہ تو ایک قسم ان کے وجود کی ہوئی، اور خود تدریج کا وجود یہ دوسری قسم ہے یا ایسی شے جو تدریج کی صفت کے ساتھ ملحوظ ہو اس کا وجود یہ بھی اس دوسری قسم کی تعبیر ہوسکتی ہے، گویا کلی منطقی اور کلی عقلی میں جو نسبت ہے وہی نسبت ان دونوں وجودوں میں ہے، بہرحال ان دو قسموں میں سے پہلی قسم تو تدریجی اور دوسری دفعی ہے، حرکت کے متعلق جو کبھی یہ کہا جاتا ہے کہ اس کا وجود ذہن میں ہے اس کا تعلق اس کے وجود کی دوسری قسم سے ہے، یہ تو ان کے وجود کی دونوں قسمیں ہوئیں، لیکن ان کے دونوں عدم کا حال تو ظاہر ہے کہ امر تدریجی کے حصول میں جو اجزا پیدا ہوں گے، ایک عدم انہی اجزا کے ہر ہر جز کے عدم سے عبارت ہوگا اور دوسرا عدم وہ ہوگا، جو حرکت کے وجود کو خود اس وجود کی

حیثیت سے عارض ہو، یا اس پر طاری ہو،

اس تفصیلی تقریر سے اب یہ بات ثابت ہوئی، کہ جن لوگوں نے یہ کہا تھا کہ حرکت کے وجود کا زمانہ بعینہ وہی اسکے عدم کا زمانہ ہے، تو اس نے بھی صحیح بات کہی تھی اور جنہوں نے یہ کہا ہے، کہ حرکت کے عدم کا زمانہ وہ زمانہ نہیں ہو سکتا جس میں اس کا وجود پایا جاتا ہو، تو ان لوگوں نے بھی کوئی غلط بات نہیں کہی تھی،

یہاں قابل ذکر چیز یہ ہے، کہ شیخ نے تقریباً اسی قسم کی بحث میں یہ کہا تھا کہ

"تم جانتے ہو کہ متحرک شے ہو، یا ساکن، کسی چیز کا تکون ہوا ہو، یا کوئی چیز بگڑی اور فاسد ہوئی ہو، (مثلاً گرم ہونے سے پانی فاسد ہو جاتا ہے اور ہوا کا تکون ہوتا ہے) بہرحال اس قسم کی جتنی بھی چیزیں ہیں، ان کے لئے کوئی ایسا ابتدائی وقت نہیں نکلتا جس میں کہا جائے کہ یہ چیزیں اس میں حرکت پذیر، یا ساکن ہیں، یا تکون پذیر یا فاسد ہیں، اس لئے کہ زمانے کی تقسیم تو غیر متناہی حد تک ہو سکتی ہے"

شیخ کے اس بیان پر صاحب ملخص نے اعتراض کرتے ہوئے لکھا ہے،

کہ ساکن اور متحرک کے لئے کوئی ایسا اول وقت نہیں ہو سکتا جس میں وہ سکون پذیر یا حرکت پذیر ہو، شیخ کی اتنی بات تو درست ہے، مگر جن چیزوں کا تکون ہوتا ہے، یا جو چیزیں فاسد ہوتی ہیں، ان کے لئے کوئی ایسی پہلی آن نہیں نکلتی ہے جس میں وہ تکون پذیر یا فساد پذیر ہوں تو یہ بات ٹھکانے کی نہیں ہے، اس لئے کہ تکون اور فساد، تو کسی صورت کی پیدائش، یا معدوم ہونے کا نتیجہ ہوتا ہے اور شیخ خود اس کا قائل ہے، کہ صورت کی پیدائش یا اس کا انعدام یہ دونوں باتیں اچانک اور دفعۃً وقوع پذیر ہوئی ہیں، اسی وجہ سے میرے خیال میں شیخ کے کلام کا یہ جز جیسا کہ چاہئے صحیح نہیں ہے۔

میں کہتا ہوں کہ تکون کے متعلق تو بیشک شیخ نے تصریح کی ہے کہ وہ دفعی امر ہے، لیکن فساد کا دفعی ہونا اس کی سند ابھی ثبوت طلب ہے بلکہ جن لوگوں کا یہ مذہب ہے کہ صورتوں کا تکون دفعۃً ہوتا ہے، ان کے اسی خیال

طور پر دو ہے اسلئے ماضی کی انتہا ہونیکا مفہوم ظاہر ہے کہ مستقبل کی ابتدا ہونیکے مفہوم سے مغائر ہے یہ تو فاصل ہونے کی حیثیت کے احکام ہیں، لیکن واصل ہونے کی حیثیت سے آن ذاتی طور پر بھی واحد ہے اور اعتباری حیثیت سے بھی واحد ہی ہے، اس لئے کہ دونوں قسموں (ماضی و مستقبل) میں وہ مشترک ایک ہی اعتبار سے ہے، کیونکہ ان دونوں قسموں کے اشتراک کی جہت تو آن ہی ہے،

فصل

اس فصل میں یہ بیان کیا جائے گا کہ زمانے میں تعداد اور کثرت، حرکت کے ذریعے سے کیسے پیدا ہوتی ہے اور حرکت میں تعدد و تکثر زمانے سے کیسے پیدا ہوتا ہے، اسی کے ساتھ اس بات کی بھی وضاحت کی جائے گی کہ ان دونوں میں سے ہر ایک کی پیمائش اور تقدیر دوسرے کے ذریعے سے کس طرح ہوتی ہے ترتیب وار ہر ایک پر بحث کی جاتی ہے۔

پہلے مسئلے کی تفصیل یہ ہے کہ تم کو یہ بتایا جا چکا ہے، کہ زمانے کے وجود کی علت وہ اتصال ہے جو مسافت میں اس حیثیت سے پایا جاتا ہے کہ اس میں حرکت واقع ہو رہی ہے، اور اس میں کوئی شبہہ نہیں ہے، کہ مسافت کے ہر ہر جز میں حرکت کی وقوع پذیری بھی اس زمانے کے جز کے وجود کی علت ہے، جو علت کے بالمقابل واقع ہوتا ہے، انھی باتوں کا یہ نتیجہ ہے، کہ حرکت تو زمانے کی عاد ہے یعنی اس معنی عاد ہے کہ زمانے کے مقدم اور موخر اجزا کی موجد حرکت ہی ہے، اسی طرح زمانہ بھی حرکت کی عاد ہے، یعنی اس حیثیت سے کہ زمانہ ہی حرکت کے ساتھ عدد ہونے کی نسبت رکھتا ہے، اس لئے کہ حرکت کی مقدار کی تعیین زمانے ہی سے ہوتی ہے، اس کو مثال سے سمجھو، مثلاً دیکھو! آدمیوں کے افراد اور اشخاص کا وجود بھی ان کے عدد کے وجود کا سبب ہے مثلاً دس کے وجود کا سبب ظاہر ہے کہ افراد کا وجود ہے، لیکن ان افراد کا عدد ہونا اور دس ہونا، وہ ان کے اس صفت کا سبب ہے کہ دس کے وہ معدود ہیں اسلئے کہ دس تو بذات خود دس ہے لیکن جو چیز دس کے عدد کے ساتھ گنی جاتی ہے اس کے اس شمار کا واسطہ دس ہی ہے اور یہی حال زمانہ اور زمانی یعنی جیسے حرکت کا ہے، کیونکہ زمانے کا وجود تو خود

مقدار ہی کا نام ہے، اور حرکت کا وہ معلول ہے یعنی اپنے وجود کے اعتبار سے زمانہ حرکت کا معلول ہے لیکن مقدار ہونے کی جو اس کی حیثیت ہے اس لحاظ سے وہ معلول نہیں ہے، اس لئے کہ مقدار کو خود مقدار ہونے کے لئے علت اور سبب کی ضرورت نہیں، الغرض زمانے سے حرکت کی مقدار جو معین ہوتی ہے، اس کے دو معنی ہیں ایک تو یہ کہ حرکت کو زمانہ مقدار والی چیز بنا دیتا ہے، دوسرے معنی اس کے یہ ہیں کہ خود حرکت، زمانے کی وجہ سے اپنی مقدار کے درجے کو بتاتی، اور اس پر دلالت کرتی ہے، اسی طرح حرکت کے متعلق جو کہا جاتا ہے کہ وہ بھی زمانے کو مقدار والا بنا دیتی ہے، تو اس کا مطلب یہ ہے کہ زمانہ اپنی مقدار پر اس چیز کے ذریعے سے دلالت کرتا ہے جو اس میں تقدم و تاخر کی صفت کو پیدا کرتی ہے (اور وہ حرکت ہی ہے) اور ان دونوں باتوں میں بڑا فرق ہے، باقی مقدار پر جو کوئی چیز دلالت کرتی ہے، تو اس کی مختلف صورتیں ہوتی ہیں، کبھی تو ایسا ہوتا ہے، جیسے کوئی پیمانہ اس چیز پر دلالت کرتا ہے، جو اس میں ناپی گئی ہے، اور کبھی ایسا ہوتا ہے جیسے جو چیز کیل اور ناپی گئی ہے وہ کیال یعنی پیمانے پر دلالت کرے، جیسے مسافت کبھی حرکت کے مقدار کو بتاتی ہے، مثلاً کہا جاتا ہے کہ دو فرسخ کی رفتار، اور کبھی حرکت مسافت کی مقدار بتاتی ہے مثلاً کہتے ہیں کہ ایک تیر کی زد کی مسافت، بہرحال ہوتی ہے تو دونوں باتیں لیکن جو براہ راست ذاتی طور پر مقدار کو بتاتا ہے، وہ ان دونوں میں ایک ہی ہو سکتا ہے اور یہ وہی ہے جو بذات خود مقدار اور کمیت ہے، پھر چونکہ وہ اپنی جوہر ذات سے متصل ہے، اس لئے وہ اس لائق ہے، کہ اس کو طویل و قصیر، یا لمبا اور چھوٹا کہا جائے اور اپنے مقدم جز اور موخر جز کی وجہ سے چونکہ عدد بھی ہے، اس لئے کثیر و قلیل کہلانے کے بھی قابل ہے۔

ایک مشرقی توجیہ

معلوم ہونا چاہئے کہ مسافت بحیثیت مسافت ہونے کے، اور حرکت و زمانہ یہ تینوں، ایک وجود کے ساتھ موجود ہیں یعنی باہم ایک دوسرے کو اس طرح عارض نہیں ہوتے جیسے کوئی خارجی امر کسی چیز کو عارض ہوتا ہے، بلکہ ان کے عروض کے یہ معنی ہیں کہ عقل اپنی تحلیلی قوت

ہوتی بلکہ پہلے کیف یا کم میں ہوتی ہے، پھر چونکہ زمانہ تو اس تغیر کے لوازم میں سے ہے، اس لئے اضافت کے مقولے کو تبدل و تغیر بھی عارض ہو جاتا ہے یعنی زمانے کی وجہ سے اور بذات خود وہ ثابت و برقرار بھی رہتا ہے،

میں کہتا ہوں کہ مقولے کا زمانہ جو تابع ہوتا ہے، اس کی نوعیت وہ نہیں ہے جو اضافت کے تابع ہونے کی حالت ہے، اس لئے کہ زمانے کا وجود ظاہر ہے کہ دفعی و آنی نہیں ہے جیسا کہ مقولے کے وجود کا حال ہے، بخلاف اضافت کے کہ وہ آنی ہونے کی بھی گنجائش رکھتا ہے اور زمانی ہونے کی بھی، اور زمانے میں ان دو باتوں میں سے کسی ایک کی بھی گنجائش نہیں ہے، اس لئے کہ جس مقولے میں حرکت واقع ہوتی ہے خود اسی مقولے کے تجدد کا نام تو حرکت ہے، نہ کہ حرکت اس مقولے کی تابع ہوتی ہے اور یہی حال اور حکم متی (زمانے) کا ہے رہا جدہ (ملک) کا مقولہ، تو اس کے متعلق یہ بات محقق ہو چکی ہے، کہ وہ ثبات و قرار اور تجدد و تغیر دونوں معاملوں میں اپنے موضوع کا تابع ہوتا ہے، اور ان یفعل وان ینفعل کے مقولوں (یعنی تاثیری و تاثری کیفیت) کے متعلق بعضوں نے تو یہ دعویٰ کیا ہے کہ ان میں بھی حرکت واقع ہوتی ہے، مگر یہ خیال صحیح نہیں ہے، ہاں! اگر حرکت دینا، اور حرکت قبول کرنا بھی ان مقولوں کی کل حقیقت قرار دی جائے، یعنی یہ خود حرکت ہی ہو، اور محرک کی نسبت سے اس کو اَن یفعل (تاثیری امر) اور متحرک کی نسبت سے اَن ینفعل (تاثری حالت) قرار دیا جائے تو اس وقت اس دعوے کی تصحیح کی گونہ ایک صورت نکل آتی ہے، لیکن یہ مراد نہیں ہے، تو پھر یہ قول قطعاً غلط ہے، اس لئے کہ مثلاً ٹھنڈے ہونے کی حالت سے منتقل ہو کر شے اگر گرم ہونے کی حالت کی طرف حرکت کرے تو دو ہی صورت ہو سکتی ہے، ٹھنڈے ہونے کی صفت اس میں اگر باقی رہتی ہے، تو یہ ناممکن ہے، کیونکہ اس کے معنی تو یہ ہوں گے کہ ایک ہی جز دو متضاد امور کی طرف ایک ہی وقت میں متوجہ ہے، اور اگر ٹھنڈے ہونے کی صفت باقی نہیں رہتی ہے، تو گرم ہونے کی حالت ظاہر ہے

کہ اسی وقت پیدا ہو سکتی ہے، جب تبرد ٹھنڈے ہونے کی حالت ٹھہر چکی ہو، گویا دونوں حالتوں کے بیچ میں سکون کا ایک وقفہ حائل ہو گیا ہے، اور اس کا مطلب یہ ہوگا کہ تبرد سے تسخن (گرم ہونے کی حالت) کی طرف اس شے کی جو منتقلی ہوئی، اس میں اتصال باقی نہ رہا، یعنی شے مسلسل حرکت کی حالت میں نہ رہی،

میں کہتا ہوں کہ اسی تقریر کو ذرا زیادہ اختصار اور زیادہ حاوی شکل میں یوں بھی کر سکتے ہیں، یعنی یوں کہا جائے کہ کسی مقولے میں حرکت کی وقوع پذیری کے یہ معنی ہیں کہ حرکت کا حصول آہستہ آہستہ ہو رہا ہے ظاہر ہے کہ ایسی صورت میں حرکت کا جو زمانہ اور وقت ہے، اس کی ہر آن میں حرکت کے لئے ایک ایسا فرد ثابت ہو گیا، جو دوسرے فرد سے مغائر ہے، اور اس کا لازمی نتیجہ یہ ہے، کہ جو چیز بھی ایسی ہو جس کا وجود آن میں ممکن نہ ہو، اس میں حرکت کا واقع ہونا ناممکن ہے، ورنہ لازم آئے گا کہ جو چیز آنی ہے وہ زمانی ہو جائے بلکہ یوں کہنا چاہئے کہ آن ہی زمانہ ہو جائے گا، اس موقع پر ممکن ہے کہ کوئی یہ کہے، کہ شے سے اس کی تاثیری اور فاعلی حالت کبھی رفتہ رفتہ اس طریقے سے الگ ہونی شروع ہوتی ہے کہ یہ خود اس کی فاعلیت کے کمزور اور ڈھیلے پڑنے کا نتیجہ ہوتا ہے اس کی وجہ یہ نہیں ہوتی کہ موضوع جس پر فاعل اثر انداز ہو رہا تھا اس میں قبول کرنے کی صلاحیت گھٹتی چلی جاتی ہے میں اس کے جواب میں کہتا ہوں کہ فاعل میں جو یہ کیفیت پیدا ہو چلی اس کی چند ہی وجوہ ہو سکتے ہیں، یا یہ بات اس لئے ہوگی کہ فاعل کی قوت آہستہ آہستہ سست پڑتی چلی جاتی ہو، اور یہ اس وقت ہوتا ہے جب تاثیری فعل کا منشاء طبیعت ہو، یا اس لئے ہوگی کہ فاعل کا عزم وارادہ بتدریج ڈھیلا پڑتا جاتا ہو، اور یہ اس وقت ہوگا جب فعل کا تعلق ارادے سے ہوگا، یا وہ آلہ جس کے ذریعے سے فعل صادر ہو رہا تھا وہ بیکار ہوتا چلا جا رہا ہوگا یہ اس وقت ہوگا جب فعل کا تعلق کسی آلے سے ہوگا، بہر حال جو بھی صورت ہو ہر حال میں اصلی تبدیلی قوت یا ارادے میں ہوگی اور بطور تابع ہونے کے اس حالت سے فاعل کی فاعلیت بھی مضعف ہوگی

مثال ایسی ہے، جیسے کوئی خاص مکان اپنی وحدت کے ساتھ اس طرح قایم رہ سکتا ہے، کہ مسلسل ایک ایک اینٹ اس سے نکالتے چلے جائیں اور اس کی جگہ دوسری کو بھرتے چلے جائیں جس طرح اس شکل میں مکان کی وحدت محفوظ رہتی ہے یہی حال حرکت کا بھی ہے اور حیوان ونباتات سب کے اشخاص کا یہی حال ہے، میں کہتا ہوں کہ حرکت اور عدد کی حالت مکان اور حیوانی ونباتی اشخاص جیسی نہیں ہے اس لئے کہ حرکت اور عدد دونوں کی خصوصیت یہ ہے، کہ ان کی صورت ہی بجنسہ ان کا مادہ ہے اور انکی وحدت بجنسہ کثرت کی وحدت ہے خواہ کثرت بالقوہ ہو یا بالفعل ہو، لیکن مکان اور ان حیوانی اور نباتی افراد کی حالت یہ نہیں ہے جو غذا کے ذریعے سے تحلیل ہونے والے اجزا کی تلافی کرتے رہتے ہیں۔

بہمن یار نے اپنی کتاب تحصیل میں شبہے کے مذکورۂ بالا حل کی طرف اشارہ کرتے ہوئے لکھا ہے،

مجھے اس قسم کے جواب پسند نہیں ہیں وجہ یہ ہے، کہ اس عالم میں جس میں کون وفساد بننا اور بگاڑ کا سلسلہ جاری ہے، یہ ناممکن ہے، کہ کوئی صورت ثبات وقرار کی شکل میں پائی جائے جب تک، کہ ابتدائے آفرینش ہی میں اس کا فیصلہ نہ کرلیا گیا ہو، کہ کچھ اجزا جو اس صورت میں پائے جاتے ہیں وہ صورت کے معدوم ہونے کے وقت تک اس طرح محفوظ رہیں گے، کہ جب تک وہ صورت موجود ہے، یہ اجزا اس سے الگ اور جدا نہیں ہوسکتے، اور ان اجزا کو کسی ایک صورت، یا کسی ایک قوت کے ساتھ اس طرح وابستہ کردیا گیا ہے، جو ان اجزا کی حفاظت بدل کے ذریعے سے کرتی رہتی ہیں یعنی جب ان اجزا میں کوئی اخلل واقع ہوتا ہے وہی صورت یا قوت بدل کے ذریعے اس خلل کی تلافی کرتی رہتی ہیں، (یہ تو اس عالم کون وفساد کے موجودات کا حال ہے) لیکن مکان کی حالت قطعاً یہ نہیں ہے مطلب یہ ہے، کہ ایسا مکان جس کی نکلی ہوئی اینٹوں کی جگہ دوسری اینٹیں بھری جاتی ہیں، اور یوں اس کو قائم رکھا جاتا ہے، میرے

نزدیک یہ مکان جس میں نئی اینٹیں بھری گئی ہیں قطعاً وہ مکان نہیں ہے جو ڈھ چکا، اس لئے کہ ترکیبی ہیئتوں کا شمار ان عوارض میں کیا جاتا ہے، جو اپنے محل اور موصوف کے فاسد اور غائب ہونے سے خود بھی فاسد اور غائب ہو جاتے ہیں ان ترکیبی ہیئتوں کے متعلق یہ خیال کرنا کہ ایک محل کو چھوڑ کر دوسرے محل میں منتقل ہوسکتی ہیں قطعاً غلط ہے، اسی طرح بہتے ہوئے پانی پر آفتاب کی کرنوں سے جو چمک پیدا ہوتی رہتی ہے اور شعاعیں اس میں جھلملاتی رہتی ہیں، یہ چمک کوئی ایک واحد چیز نہیں ہے، جو مسلسل باقی رہتی ہے اسلئے کہ یہ چمک تو قابل (پانی) کا حال ہے، اور جب پانی مسلسل آگے بڑھتا جاتا ہے جو قابل ہے، تو اس کی صفت یعنی چمک، اور جھلملاہٹ کیسے باقی رہ سکتی ہے، مثلاً اگر قابل بالکلیہ مستحیل ہو کر دوسری صورت اختیار کرلے جیسے یہی پانی ہوا ہو جائے تو اس وقت قابل کے تمام خصوصیات اور صفات بھی مطلقاً معدوم ہو جاتے ہیں،

بہمن یار کے اس کلام سے بھی یہی بات معلوم ہوئی کہ کسی واحد حرکت کی وحدت کا حال وہ نہیں ہے جو مکان یا اسی قسم کی اور چیزوں کی وحدت کا حال ہے، بلکہ ان امور کے مقابلے میں حرکت وحدت کی زیادہ مستحق ہے، باقی نمو اور ذبول (انحطاط) کی حرکت میں موضوع کے بقا کی کیا شکل ہوتی ہے اس کی بحث پہلے گزر چکی ہے فلکی حرکت کے متعلق ان لوگوں کا یہ خیال ہے، کہ جس وجہ سے اس میں ماضی اور مستقبل کی تقسیم جاری ہوتی ہے، اس اعتبار سے اس کی وحدت ہمیشہ باقی رہتی ہے، لیکن میرے مسلک کے رو سے ہر آن فلک کی حرکت بدلتی رہتی ہے، اور ہر فلک کی مادی تجدد پذیر صورتوں میں سے جو چیز باقی رہتی ہے وہ فلک کی واحد عقلی صورت ہے، جو اللہ تعالیٰ کی بقا کے ساتھ باقی ہے، یہی صورت دراصل خدا اور ان تجدد پذیر صورتوں کے درمیان واسطے کا کام دیتی ہے، جو یکے بعد دیگرے پیدا ہوتی چلی آرہی ہیں،

باقی حرکت قطعیہ کی وحدت کا مسئلہ تو زیادہ قرین صواب یہ ہے کہ

اس کی وحدت کی نوعیت عرضی وحدت کی ہے یعنی بالذات نہیں بلکہ بالعرض وحدت کا انتساب اس کی طرف ہوتا ہے، اور حرکت توسطیہ کی وحدت کی جو نوعیت ہے وہ اس حرکت کی وحدت کی نہیں ہوسکتی، اس لئے کہ یہ یعنی حرکت توسطیہ تو ایک عقلی اور علمی چیز ہے، اور قطعیہ ایک اتصالی امر ہے جس میں انقسام پذیری کی صلاحیت ہے والعلم عند اللہ۔

فصل

سرعت (تیزی)، بطوء (سستی اور دیری) کی حقیقت اس فصل میں بیان کی جائے گی، اور یہ بتایا جائے گا کہ ان کیفیتوں کی پیدائش کی وجہ یہ نہیں ہے، کہ حرکت کے اندر سکون دخل اندازی کرتا ہے حرکت کے متعلق جب یہ ثابت ہوچکا ہے، کہ اس کی تقسیم نہیں ہوسکتی، یا ایسے جزپر اس کی تقسیم ختم نہیں ہوسکتی، جس کی تقسیم نہ بالفعل ہوسکے اور نہ بالقوہ، تو محض اسی سے یہ مسئلہ بھی ثابت ہوگیا کہ سرعت اور بطوء سکونوں کی دخل اندازی کا نتیجہ نہیں ہوسکتا، پہلی بات یعنی حرکت کی عدم تقسیم وغیرہ کا مسئلہ اس کی دلیل یہ ہے، کہ اگر کسی ایسی حرکت کا پایا جانا ممکن ہوگا جس کی تقسیم ناممکن ہو، تو اس بنیاد پر ایسی مسافت کا پایا جانا بھی جائز ہوگا جس کی تقسیم نہ ہوسکے اور اسی مسافت کا وجود چونکہ ناممکن ہے، جیسا کہ جواہر کی بحث میں اس کو ثابت کیا جائے گا، اس لئے اس لازم کا جو ملزوم ہے اس کا محال ہونا بھی ضروری ہے، یہ بات کہ ان دونوں چیزوں میں لزوم کیوں ہے اس کی وجہ یہ ہے، کہ حرکت ظاہر ہے کہ مسافت پر منطبق ہوتی ہے، اور مسافت میں جسم کے اتصال کی وجہ سے اتصال کا ہونا ضرور ہے، اور چونکہ جسم کی تقسیم غیر متناہی حدود تک ہوسکتی ہے، اس سے ثابت ہوا کہ حرکت کی تقسیم بھی کسی حد پر پہنچکر رک نہیں سکتی رہی دوسری بات یعنی اس بنیاد پر سرعت و بطوء سکونوں کی خلل اندازی کا نتیجہ نہیں ہوسکتا اسکی وجہ سے یہ ہے، کہ ایک حرکت دوسری حرکت سے تیز اور دوسری سست اگر اسلئے ہوتی کہ بیچ بیچ میں سکونوں سے خلل اندازی ہورہی، تو چاہیے کہ متحرک چیز آدمی کو ساکن نظر آئے، اور چکی پارہ پارہ ہوجائے، یعنی اس کے اجزا باہم ایک دوسرے سے بکھر کر الگ الگ ہوجائیں، اس عجیب لازمہ کی تشریح یہ ہے،

کہ سریع اور تیز حرکت کے زمانے کو سست اور بطی حرکت کے زمانے سے وہی نسبت ہوتی ہے جو بطی حرکت کی مسافت کو سریع حرکت کی مسافت سے ہوتی ہے اب مثلاً دو متحرک چیزیں فرض لی جاتی ہیں جن میں ایک کی حرکت کا وقت دوسرے کی حرکت کے وقت کا دسواں حصہ ہے، اور مسافت کے اعتبار سے ایک نے جو مسافت طے کی ہے، وہ دوسری کی مسافت کے ہزار ہا ہزار حصوں میں سے ایک حصہ ہے، مثلاً آفتاب کی حرکت اور ایک تیز رو گھوڑے کی حرکت میں جو نسبت ہے، اب اگر ان دونوں متحرکوں کے متعلق یہ فرض کیا جائے کہ ایک ہی وقت میں انھوں نے حرکت شروع کی اور ایک ہی وقت میں ختم کیا، تو اس کا لازمی نتیجہ یہ ہے، کہ ان دونوں میں جو سست رفتار ہے، باوجود متحرک ہونے کے ساکن نظر آئے یعنی اگر سکون کی خلل اندازی کی وجہ سے سستی پیدا ہوتی ہے یہ مانا جائے بہر حال یہ بالکل معمولی بات ہے ابتدائی کتابوں میں اس کی بہ کثرت دلیلیں بیان کی گئی ہیں،

فصل

سرعت اور بطوء کے متعلقہ احوال کی تفصیل اس فصل میں کی جائے گی، اور یہ چند حالات ہیں ان میں سے ایک بات تو یہ ہے، کہ حرکت مستقیمہ ہو، یا مستدیرہ کمی ہو، یا کیفی، ان میں ان دونوں صفات کی حیثیت، ایسے مشترک امر کی ہے جن میں معنوی اشتراک ہو، وجہ یہ ہے، کہ سرعت ان حرکات میں سے کسی کے اندر بھی پائی جائے سب کی تعریف یہی ہوگی، کہ کم وقت میں مسافت طے ہوئی، گویا یہ تعریف سب میں مشترک ہے (اور یہی حال بطوء کا ہے) دوسری بات یہ ہے کہ طبعی حرکات میں تو بطوء کے اسباب وہ رکاوٹیں ہوتی ہیں، جو ان چیزوں کی طرف سے پیش آتی ہیں جنھیں حرکت کے ذریعے سے قطع کیا جاتا ہے یا پھاڑا جاتا ہے (مثلاً پانی میں چلنے والی حرکت بہ نسبت ہوا میں چلنے کے سست اسی لئے ہوتی ہے کہ پانی حرکت میں مزاحم ہوتا ہے رکاوٹ ڈالتا ہے) اور قسریہ حرکت میں سستی کی وجہ طبیعت کی رکاوٹ ہوتی ہے، (اس لئے کہ مثلاً پتھر کو اوپر جانے سے طبیعت ہی روکتی ہے) اور ارادی حرکت میں دونوں طرف کی رکاوٹ بطوء کا سبب ہوتی ہے، تیسری بات یہ ہے کہ سرعت اور بطوء میں تضائف والا تقابل نہیں ہے، اس لئے کہ تضائف کا تقابل

جن دو چیزوں میں ہوتا ہے خارجی اور ذہنی دونوں وجود میں دونوں ایک دوسرے کے لازم و ملزوم ہوتے ہیں، لیکن سرعت اور بطوء وجود کی ان دونوں صورتوں میں سے کسی ایک میں بھی باہم لزوم کا علاقہ نہیں رکھتے، اسی طرح ان دونوں میں عدم ملکہ والا تقابل بھی نہیں ہے، اس لئے کہ سریع اور بطی حرکتوں کا اگر وقت برابر ہوگا تو یقیناً سریع نے اتنی زیادہ مسافت قطع کی ہوگی جسے بطی نے قطع نہیں کیا ہوگا اور اگر مسافت دونوں کی برابر ہے، تو بطی کا وقت یقیناً سریع سے زیادہ ہوگا بہرحال ایک میں زمانے اور وقت کی کمی ہے، اور دوسرے میں مسافت کی کمی، پھر آخر کس بنیاد پر ان میں سے ایک کو عدمی قرار دیا جائے کوئی ترجیحی حق دونوں میں سے کسی کو حاصل نہیں ہے، اب یہی صورت رہ گئی کہ ان میں تضاد کا تقابل مانا جائے چوتھی بات یہ ہے، کہ سرعت اور بطوء میں چونکہ تضاد والا تقابل پایا جاتا ہے جیسا کہ ابھی عرض کیا گیا، اور قاعدہ ہے کہ جن دو چیزوں میں تضاد کا علاقہ ہوتا ہے وہ انتہا درجے کی شدت و تیزی اور انتہا درجے کے ضعف کو قبول کر سکتی ہیں، اس بنیاد پر ضروری ہے کہ ان دونوں میں بھی شدت و تیزی کی کوئی آخری حد ہو، اسی طرح ضعف کی بھی آخری حد ہونی چاہئے، اب اس پر غور کرنا چاہئے کہ کیا کوئی ایسی سرعت قابل تصور ہے جس سے زیادہ سرعت ممکن نہ ہو، یونہی کوئی ایسا بطوء کیا ہو سکتا ہے جس سے اوپر بطوء نہ ہو، میں کہتا ہوں کہ تحریک کے عمل سے جس قوت کو براہ راست تعلق ہوتا ہے، چونکہ اس کا متناہی اور محدود ہونا ضروری ہے اس لئے سرعت کی کوئی ایسی انتہا ضرور ہونی چاہئے جس سے آگے کوئی مرتبہ سرعت کا نہ ہو، اسی طرح بطوء کا تعلق چونکہ ان قوتوں سے ہے جو حرکت کی راہ میں رکاوٹ پیدا کرتی ہیں، خواہ اس جسم کے قوام کی یہ رکاوٹ ہو جسے حرکت کے ذریعے سے پھاڑے ہیں، یا طبیعت کی جانب سے ممانعت اور روک ہو یا کچھ اور ہو، بہرحال اس بنیاد پر اس کی بھی کوئی انتہائی غایت ہونی چاہئے۔

پانچویں بات وہ ہے، جس کا ذکر علامہ طوسی نے اپنے اس خط میں کیا ہے، جسے انھوں نے اپنے بعض معاصرین کے پاس بھیجا تھا اور اس میں چند علمی مشکلات کو انھوں نے پیش کیا تھا، انہی مشکلات کے ذیل میں ایک اس مشکل کا

بھی تذکرہ کیا گیا تھا میں اسے بجنسہ درج کرتا ہوں :۔

جب یہ ناممکن ہے، کہ حرکت سرعت یا بطوء کے کسی درجے اور مرتبے پر نہ ہو، یعنی ہر حرکت میں اُن دو کیفیتوں میں سے کسی کیفیت کا کوئی درجہ ضرور پایا جانا چاہئے، اگر یہ صحیح ہے، تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ شخصی حرکات کے وجود میں ان کی شخصی حرکت ہونے کی حیثیت سے سرعت اور بطوء کو دخل ہے اور ظاہر ہے کہ سرعت اور بطوء کی ماہیتوں کے تحصل کی شکل اس کے سوا اور کچھ نہیں ہے، کہ زمانے سے ان کا تحصل ہو، نتیجہ یہ ہوا کہ شخصی حرکات کی علت ہونے میں زمانے کو بھی گویا دخل ہے، اور اس بنیاد پر پھر کسی معین و مخصوص حرکت کو زمانے کی علت قرار دینے کے کیا معنی ہو سکتے ہیں، یہاں یہ بات بھی قابل توجہ نہیں ہو سکتی، کہ حرکت بحیثیت حرکت ہونیکے زمانے کی علت ہے، لیکن بایں نقطۂ نظر کہ حرکت کوئی سی بھی حرکت ہے، زمانے سے تشخص گیر ہوتی ہے، گویا جس طرح صورۃ کو بحیثیت صورت ہونے کے کہا جاتا ہے، کہ ہیولیٰ سے پہلے ہے اور اس حیثیت سے کہ وہ کوئی سی بھی صورت ہے، ہیولیٰ سے تشخص پذیر ہوتی ہے یہ توجیہ ناقابل توجہ اس لئے ہے، کہ حرکت زمانے کی علت بحیثیت حرکت ہونے کے کب ہے، کیونکہ اگر ایسا ہو، تو اس کے یہ معنی ہوں گے کہ تمام حرکتوں کو زمانے کی علت ہونے میں گونہ دخل ہے، بلکہ واقعہ یہی ہے، کہ زمانے کی علت وہ حرکت ہے جو خارج میں موجود اور متعین ہو، اس دشواری کے حل کی کیا صورت ہے ؟"

میں کہتا ہوں کہ اس کا جواب اب تک کسی صاحب کی طرف سے میری نظر سے نہیں گزرا، باقی جو بات میرے دل میں آتی ہے وہ یہ ہے جیسا کہ میں نے پہلے بھی اس کی طرف اشارہ کیا ہے، یعنی زمانے کو جو کہتے ہیں کہ وہ حرکت کو عارض ہوتا ہے، اس کا مطلب یہ ہے، کہ یہ عروض صرف ذہن کی تحلیلی قوت کا نتیجہ ہے، اس لئے کہ زمانہ اور حرکت واقع میں دراصل ایک ہی وجود کے ساتھ موجود ہیں جیسا کہ پہلے بھی بیان کیا گیا ہے، گویا حرکت کے متعلق جو یہ کہتے

ہیں کہ اسے وہ زمانہ عارض ہوتا ہے جس سے اس کی مقدار کی تعیین ہوتی ہے، اس عروض کی حالت ایسی نہیں ہے، جیسے وجود اپنے معروض کو عارض ہوتا ہے، بلکہ اس عروض کی کیفیت ایسی ہے، جیسے ماہیت کو جنس اور فصل عارض ہوتی ہے اور جیسے ماہیت کو وجود عارض ہوتا ہے اس قسم کے عوارض کے متعلق تم جان چکے ہو کہ ایک اعتبار سے یہ مقدم بھی ہوتے ہیں اور ایک اعتبار سے یہ متاخر بھی ہوتے ہیں پس حل کی صورت یہ ہوگی کہ خاص حرکت کا تقوم تو کسی معین زمانے سے خارج میں حاصل ہوتا ہے، لیکن معین زمانہ حرکت کی ماہیت کو اس حیثیت سے عارض ہوتا ہے کہ وہ حرکت ذہن میں ہے گویا زمانے کی حیثیت حرکت کی علت کی ہے یعنی حرکت کے وجود اور تعین کا افادہ زمانے سے ہوتا ہے اور حرکت کی حیثیت زمانے کے اعتبار سے اس علت کی ہے جس نے اس کو قبول کیا ہو یعنی باعتبار ماہیت کے حرکت زمانے کی علت قابلہ ہے، لیکن یہ ساری کارستانیاں ذہنی تحلیل کے میدان میں انجام پاتی ہیں، باقی خارج کے اعتبار سے اگر پوچھتے ہو، تو یہاں نہ کوئی علت ہے اور نہ معلول نہ عارض ہے نہ معروض اس لئے کہ خارج میں تو دونوں ایک ہی چیز ہیں،

فصل

کن حرکتوں میں تضاد کا علاقہ ہے، یعنی کن کن حرکات کا ضد قرار دیا جا سکتا ہے، اس فصل میں اس کی تفصیل کی جائے گی، ایسے حرکات جن میں باہم جنسی اختلاف ہے، ان میں تضاد کا علاقہ نہیں ہو سکتا اس بنیاد پر مثلاً یہ جائز ہوگا کہ استحالے (کیفی حرکت) اور نمو (کمی حرکت) نقلہ (اینی حرکت) کا کسی ایک موضوع میں اجتماع ہو جائے، اور اگر کسی وقت ان میں تضاد اور معاندت محسوس ہو، تو یہ ان کی ماہیتوں کا اقتضا نہ ہوگا بلکہ یہ خارجی اسباب کا اثر ہوگا، مگر ایسے حرکات جو کسی ایک جنس کے نیچے مندرج ہیں، مثلاً تسود (سیاہ ہوتا چلا جانا) اور تبیض (سفید ہونا چلا جانا) تو یہ دونوں باہم ایک دوسری کی ضد ہوں گی، اسی طرح نمو (بالیدگی) ذبول وانحطاط میں باہمی یہی تضاد ہی کی نسبت ہوگی، اس قسم کی متضاد حرکتوں کے لئے طبعاً کچھ

مقررہ حدود ہیں جن تک وہ پہنچنا چاہتی ہیں، یہ بھی معلوم ہونا چاہیئے کہ حرکتوں میں تضاد کا علاقہ جب کبھی ہوگا تو اس کا تعلق ان ہی چھ چیزوں میں سے کسی ایک کے ساتھ ہوگا جن کے ساتھ حرکت کا وجود وابستہ ہے، اس اجمال کی تفصیل یہ ہے، کہ حرکتوں میں تضاد کا تعلق موضوع کی وجہ سے نہیں ہوسکتا، اس لئے کہ بسا اوقات یہ ہوتا ہے کہ ایسی چیزیں جو ایک دوسری کی ضد ہیں ان کو ایسی حرکتیں عارض ہوتی ہیں جو نوعی طور پر واحد ہوتی ہیں، مثلاً آگ اور پانی میں تضاد ہے، اور دونوں کو اوپر کی جانب جانے والی یعنی فوقانی حرکت عارض ہوتی ہے آگ کو طبعی حیثیت سے اور پانی کو قسری قوت سے، اسی طرح زمانے کو بھی حرکتوں کے تضاد میں دخل نہیں ہے، اور اس کی وجہ یہ ہے، کہ زمانے کو اپنی ذات کی حد تک تضاد سے کوئی سروکار نہیں ہے مسافت کی وجہ سے بھی حرکتوں میں تضاد کا تعلق پیدا نہیں ہوتا، اس لئے کہ بسا اوقات ما فیہ الحرکت (یعنی مسافت) کی حقیقت واحد ہوتی ہے لیکن اس میں متضاد حرکتیں واقع ہوتی ہیں، مثلاً ایسا بہت ہوتا ہے کہ سیاہی سے شروع ہوکر جو حرکت سفیدی تک پہنچتی ہے اس کی راہ اور جو حرکت سفیدی سے سیاہی کی طرف ہوتی ہے اس کی راہ دونوں ایک ہی قسم کی ہوتی ہے، مگر باوجود اس کے جس حرکت کی انتہا سفیدی پر ہوتی ہے وہ اس حرکت کی ضد ہوگی جس کی انتہا سیاہی پر ہو، اسی طرح فاعل یعنی محرک کے تضاد سے بھی حرکت کے تضاد پر کوئی اثر نہیں پڑتا خلاصہ یہ ہے کہ آغاز اور اختتام کے درمیان میں حرکت کو جن اسباب و وسائل سے تعلق پیدا ہوتا ہے چونکہ ان کی ضد نہیں ہوتی اس لئے حاصل یہی نکلا کہ جب مذکورہ بالا امور میں سے کسی کو حرکت کے تضاد میں دخل نہیں ہے، تو لے دے کر اب یہی بات باقی

رہ گئی، کہ ما منہ اور ما الیہ یعنی مبدء اور منتہی کی وجہ سے حرکتوں میں تضاد کا علاقہ پیدا ہوتا ہے، یہ بات پہلے بھی بتائی جاچکی ہے کہ ان دونوں میں کسی نہ کسی وجہ سے تضاد کا تعلق ضرور ہے، پس اب سمجھنا چاہیئے کہ جب مبدء، اور منتہی میں ذاتی تضاد ہو یعنی ہر ایک کی ذات دوسرے کی ذات کی ضد ہو، تو اس وقت حرکتوں میں بھی تضاد کا تعلق قائم ہو جاتا ہے لیکن ہمیشہ یہ ضروری نہیں ہے، یعنی جب ان دونوں میں تضاد ہو، تو حرکتوں میں تضاد کا ہونا بھی ضروری ہو یہ کلیہ نہیں ہے اس لیے کہ اگر کسی حرکت کی ابتدا سیاہی سے ہو لیکن اس کا رخ سفیدی کی طرف نہ ہو، بلکہ شفاف ہونے پر یہ حرکت ختم اور منتہی ہوتی ہو، تو ایسی حرکت اس حرکت کی ضد نہیں ہو گی جس کی انتہا سیاہی پر ہوتی ہو، الحاصل انہی حرکات میں تضاد کا علاقہ ہو گا جن کے کنارے (مبدء، اور منتہا) باہم ایک دوسرے کے مقابل ہوں خواہ ان میں یہ تقابل خود ان کی ذات کا اقتضا ہو، جیسے سیاہی اور سفیدی کا حال ہے یا ان میں تقابل حرکت ہی کی راہ سے پیدا ہوا ہو، یعنی ان دونوں کناروں میں سے ایک میں یہ صفت پیدا ہو گی کہ وہ حرکت کا مبدء اور نقطۂ آغاز ہے اور دوسرے کنارے میں یہ صفت کہ اسی حرکت کا وہ منتہی ہے، یہاں ایک بات غور کرنے کے قابل ہے مطلب یہ ہے، کہ کسی ایک چیز کا تعلق کسی دوسری چیز سے جب اس قسم کا ہو، جیسے حرکت کو جو تعلق کناروں (مبدء، اور منتہی) سے ہے، اور یہ دوسری چیز ایسی ہو کہ ذاتی طور پر اس کی جوہر ذات میں تضاد نہ ہو، بلکہ بالعرض تضاد کی صفت اس میں قائم ہوئی ہو، مثلاً مبدء ہونے کی صفت کی وجہ سے اب وہ نقطہ جہاں سے حرکت شروع ہوئی اس کو منتہی سے تضاد کا تعلق پیدا ہو گیا،

یہاں ایک اور مسئلہ ہے جو غور و تامل کا مقتضی ہے، مطلب یہ ہے کہ جب کسی چیز کا تعلق کسی دوسری چیز سے ہو مثلاً حرکت کا تعلق (مسافت) کے اطراف اور کناروں سے ہے، اور یہ دوسری چیز ایسی ہو کہ اس کو کسی سے تضاد کا علاقہ خود اس کی جوہر ذات کی وجہ سے نہ پیدا ہوتا ہو، بلکہ عرضی طور پر یہ علاقہ اس کو عارض ہو، جیسے مبدء ہونے کی وجہ سے (مسافت) کے اس کنارے اور سرے کو تضاد عارض ہوا ہے، تو ایسی صورت میں یہ ضروری نہیں ہے، کہ جب ان میں تضاد عرضی قسم کا ہو، تو ان کا جس سے تعلق ہے ان میں بھی تضاد کی نوعیت عرضی ہی ہو بلکہ ہو سکتا ہے کہ جو چیز ان کے لئے عرضی ہے، مثلاً کناروں کے لئے مبدء ہونے کی صفت عرضی ہے، لیکن ان کناروں سے جس کا تعلق ہے یعنی حرکت کی جوہر ذات میں وہی عرضی چیز داخل ہو اس کی مثال یہ ہے کہ حار (گرم) جسم اور (ٹھنڈا) بارد جسم میں ظاہر ہے کہ جو تضاد ہے وہ ان صفات کا نتیجہ ہے جو ان کو عارض ہوئے ہیں یعنی تسخین (گرم کرنے کی صفت) تبرید (ٹھنڈا کرنے کی صفت) کی وجہ سے ان اجسام میں بھی تضاد پیدا ہو گیا ہے مگر باوجود اس بات کے ان دونوں جسموں میں اگرچہ تضاد عرضی ہے لیکن خود ان دونوں عارضوں میں حقیقی تضاد ہے، اب یونہی دیکھو، کہ حرکت کا مسافت کے سروں اور اطراف سے جو تعلق ہوتا ہے، تو اس تعلق کی وجہ صرف ان کا اطراف ہونا نہیں ہے، بلکہ اس تعلق کی بنیاد ان کے مبدء اور منتہی ہونے پر مبنی ہے، اس لئے کہ حرکت، کی جوہر ذات اپنے اندر تقدم و تاخر کو دبائے ہوئے ہے کیونکہ "مفارقت اور قصد" یا "چھوڑنا اور توجہ" ہی تو حرکت کی اصل حقیقت ہے، اور جب یہ چیزیں حرکت کے جوہری صفات ہیں، تو اس کا مطلب یہی ہوا کہ مبدء اور منتہی کو بھی حرکت کی ذات اپنے ساتھ سمیٹے ہوئے ہے، پس معلوم ہوا کہ حرکت، کا تعلق مسافت کے اطراف اور کناروں سے ان کے مبدء اور منتہی ہونے کی حیثیت سے ہے، اور یہ دونوں باوجود متقابل ہونے کے حرکت کے مقوم بھی ہیں، اگرچہ حرکت کے موضوع کا تقوم ان سے حاصل نہیں ہوتا، بہر حال یہ دونوں ضدیں (یعنی مبدء ہونا اور منتہی ہونا) یہ دونوں

حرکت کے ساتھ ذاتی ہونے کا تعلق رکھتی ہیں، لیکن مسافت کے دونوں کناروں سے ان کو ذاتی ہونے کا تعلق نہیں ہے۔

فصل

یہ دعویٰ کہ حرکت مستقیمہ مستدیرہ (گردشی) حرکت کی ضد نہیں ہوتی، اسی طرح ایسی مستدیر حرکتیں جو باہم اپنے اپنے موڑ میں دوسرے سے مختلف ہوں مثلاً کسی سے چھوٹا دائرہ بنتا ہو، اور کسی سے بڑا، الغرض ان مختلف مستدیر حرکتوں میں بھی اس اختلاف کی وجہ سے تضاد نہیں ہوتا، اس فصل میں ان دعووں کو ثابت کیا جائے گا۔

پہلی صورت تو اس لئے صحیح نہیں ہے کہ استقامت، اور استدارہ (گولائی) میں جو اختلاف پایا جاتا ہے، یہ ایسی دو چیزوں میں اختلاف نہیں ہے، جن کا توارد ایک ہی موضوع پر ہوتا ہو یعنی ایک ہی موصوف ان دونوں سے متصف نہیں ہوتا، بلکہ واقعہ یہ ہے کہ استقامت کے موضوع مثلاً خط کے لئے یہ ناممکن ہے کہ وہ گولائی کی شکل اختیار کرے، یعنی مستقیم خط باقی رہتے ہوئے وہ گول نہیں ہوسکتا، اور جب گول ہوگا تو خط مستقیم باقی نہ رہے گا بلکہ بگڑ جائیگا، پس معلوم ہوا کہ استقامت اور استدارہ یہ دونوں ایک دوسری کی ضد نہیں ہیں، اور جب ان کا یہ حال ہے تو پھر بیچاری حرکت مستقیمہ اور مستدیرہ میں تضاد کا علاقہ کیسے پیدا ہوسکتا ہے، اور یہی حال گولائیوں اور استداروں کے مختلف مراتب کا ہے یعنی ایک مرتبہ دوسرے مرتبے کا ضد نہیں ہوسکتا کیونکہ کسی ایک موضوع پر ان کا تعاقب کبھی نہیں ہوتا علاوہ اس کے تم کو معلوم ہو چکا ہے، کہ حرکتوں میں تضاد کا علاقہ ما فیہ الحرکت کی وجہ سے تو ہوتا ہی نہیں (پھر جو حرکت دائرے پر ہو، اور جو حرکت خط مستقیم پر ہو ان دونوں میں تضاد اگر خط مستقیم اور دائرے کی وجہ سے ہوگا، تو اس کے یہی معنے ہوئے کہ ما فیہ الحرکت کی وجہ سے ان میں تضاد پیدا ہوگیا حالانکہ ما فیہ الحرکت کی وجہ سے تضاد کا تعلق پیدا ہی نہیں ہوتا) اور اگر طرفین (مبدء و منتہا) کی وجہ سے حرکت مستدیرہ کو دوسری حرکتوں سے تضاد کا تعلق پیدا ہوگا، تو علم ہندسہ کے اس قاعدے کہ کسی ایک خط مستقیم کو درمیان کر اگر دائرے بنائے جائیں گے، تو اس میں لامحدود دائرے اور دائروں کے

قوسوں کے بننے کی گنجائش ہے، یعنی لامتناہی دوائر اور قوسوں کا وجود اس میں بالقوہ پایا جاتا ہے، اور اس بنیاد پر لازم آتا ہے، کہ ایک حرکت مستقیمہ جو وتر پر ہوگی، ممکن ہوگا کہ اس کی لامحدود ضدیں پیدا ہو جائیں حالانکہ ایک چیز کی ضد ایک ہی چیز ہوتی ہے یعنی وہی ضد ہوگی جو اس کے مقابلے میں انتہائی بعد پر ہو ماسوا اس سے کے قوسوں کے اختلاف کی حیثیت تو نوعی ہو سکتی ہے نہ شخصی (اور نوعی اختلاف تضاد کے لئے کافی نہیں)، ہاں اس میں کچھ حرج نہیں ہے، کہ ایسی چیزیں جن میں ذاتی تضاد نہ ہو، لیکن باوجود اس کے کسی اور وجہ سے ان میں تضاد کا تعلق پیدا ہو جائے، مثلاً اخلاقی صفات میں توسط اور اعتدال یہ افراط اور تفریط دونوں کی ضد ہے، لیکن افراط و تفریط میں تو ذاتی تضاد ہے اور توسط سے ان دونوں کو تضاد کا جو علاقہ ہے، اس کی نوعیت عرضی ہے، یعنی اس تضاد کی وجہ دوسری بات ہے، اور وہ یہ ہے کہ اعتدال و توسط تو اخلاق میں فضیلت اور خوبی سمجھی جاتی ہے، اور افراط و تفریط دونوں کا شمار رذائل اور کردار کی خرابیوں میں کیا جاتا ہے، چونکہ رذالت ان دونوں کے لوازم میں سے ہے اور رذالت کی ضد فضیلت اعتدال کو لازم ہے (اس لئے ان میں تضاد کا علاقہ پیدا ہو گیا) تو دیکھو! توسط و اعتدال ایک اعتبار سے تو وسطانی امر ہے، اور ایک حیثیت سے وہ بھی ایک طرف اور کنارہ ہے (یعنی رذائل کے مقابلے میں بحیثیت فضیلت ہونے کے یہ مدمقابل بن کر ایک طرف واقع ہو گیا ہے) اسی طرح افراط و تفریط ایک اعتبار سے دو اطراف ہیں اور ان کے بیچ میں توسط و اعتدال ہے، لیکن دوسرے اعتبار سے (یعنی بحیثیت رذیلہ ہونے کے) دونوں ایک طرف میں واقع ہیں۔

عام خیال یہی ہے کہ مستدیر حرکات یا دوری حرکتوں میں تضاد کا علاقہ نہیں پایا جاتا خواہ ان میں سے کوئی شرقی اور دوسری غربی ہی کیوں نہ ہو (یعنی ایک کی ابتدا شرق سے اور دوسری کی غرب سے ہو) وجہ یہ ہے، کہ ان کی انتہا تو بہر حال ایک ہی چیز پر ہوگی اور جب ان کی انتہاؤں میں اختلاف نہیں ہے تو تضاد کیسے پیدا ہوگا اس لیے کہ دو متضاد حرکتوں کے لیے ضرور ہے کہ ان کی انتہاؤں

یں اختلاف ہو لیکن میرے خیال میں یہ چیز قابل غور ہے،

بہر حال مستقیم حرکات میں تضاد کی کیفیت کیا ہوتی ہے، یہ پہلے بھی بتایا جا چکا ہے، کہا گیا تھا کہ اوپر کی طرف چڑھنے والی حرکت نیچے کی طرف اترنے والی حرکت کی ضد ہے، اور ان میں جو تضاد پایا جاتا ہے وہ محض ان کی حرکت مستقیم ہونے کا اقتضا ہے اس کے سوا بھی ان میں تضاد کی ایک اور وجہ بھی ہے جس کو حرکت سے تعلق نہیں ہے یعنی ایک کنارے کا اوپر ہونا اور دوسرے کنارے کا نیچے ہونا، الغرض ایسی حرکت جس میں تضاد پایا جاتا ہو وہی ہے جو ایک بالفعل طرف (دوسرے) سے شروع ہو کر کسی بالفعل طرف (کنارے) تک مسافت کے قریب ترین راستے سے پہنچے، اور اس کی ضد وہی حرکت ہوگی جس کی ابتدا اس پہلی حرکت کی انتہا سے ہو، اور اس کی جو انتہا بھی اسی پر جا کر ختم ہو، نہ کہ کسی دوسری چیز پر، لیکن بروج کی حرکت خواہ سیدھی ہو یا الٹی فرض کی جائے دونوں میں تضاد نہیں ہے، یا کسی دائرے کے نصف پر جو حرکت واقع ہو وہ اس حرکت کی ضد نہیں ہو سکتی، جو اسی دائرے کے دوسرے نصف پر ہو، اس لئے کہ دائرے میں ایک قوس کو دوسرے قوس سے کسی قسم کا کوئی امتیاز و تعین حاصل نہیں ہوتا ما سوا اس کے دائرے پر جو حرکت ہوگی اس میں جس حد یا نقطے کی طرف حرکت ہوگی، بجنسہ اسی حد اور نقطے سے حرکت شروع بھی ہوگی یعنی اس میں جو حد مطلوب ہوگی، وہی حد بجنسہ متروک بھی ہوگی دوری حرکت میں یہی ہوتا ہے،

فصل

ہر مستقیم حرکت کی انتہا بالآخر سکون پر ہوگی، اس فصل میں اسی دعوے کو ثابت کیا جائے گا، اسی دعوے کی ایک دوسری تعبیر یعنی ایسی دو حرکتیں جو باہم مختلف ہوں ان کے درمیان میں سکون کا ہونا ضروری ہے، اس تعبیر کو پیش نظر رکھ کر متقدمین چار دلیلوں سے اس کو ثابت کرتے تھے، پہلی دلیل یہ ہے، کہ کوئی چیز جب کسی معین حد سے متصل و مماس ہوتی ہے اور اس سے جدا و مبائن ہوتی ہے، تو ان دونوں کاموں کے لئے دو آنوں کی ضرورت ہے ایک آن تو وہ جس میں اتصال اور تماس حاصل ہو، اور دوسری وہ آن جس میں مباعثت اور جدائی کا حصول ہو،

اور ظاہر ہے کہ دو آنوں کے بیچ میں زمانے کا ہونا ضروری ہے کیونکہ تتالی آنات (یعنی بغیر زمانے کی فصل کے مسلسل یکے بعد دیگرے دو آنوں کا پایا جانا) محال ہے پس ان دو آنوں کے بیچ میں جو زمانہ ہوگا اس میں حرکت تو ہوگی نہیں، لامحالہ یہی ماننا پڑے گا کہ سکون ہے لیکن اس دلیل کا جواب دو طریقے سے دیا جاتا ہے پہلا طریقہ تو نقض کا ہے یعنی مسافت میں جو حد بھی فرض کی جائے گی اس میں یہ دلیل جاری ہوتی ہے، اور اس کا مطلب یہ ہوگا کہ دنیا میں آج تک حرکت کبھی پائی ہی نہیں گئی، اور دوسرا طریقہ وہ ہے جس میں مغالطے کو حل کیا گیا ہے یعنی یہ کہا جاتا ہے کہ مبائنت (جدا ہونا) یہ تو خود حرکت ہے، اور حرکت ظاہر ہے کہ زمانے کے سوا اور کسی چیز میں نہیں پائی جا سکتی، اسی زمانے کا جو کنارہ ہے یعنی آن اس میں یہ حرکت نہیں پائی جاتی، الغرض مبائنت میں خود ایک طرف اور کنارہ پیدا ہوتا ہے لیکن چھوڑنے والی شے مبائنت کے اس کنارے سے جس وقت متصف ہوتی ہے، اس وقت وہ مباین نہیں ہوتی بلکہ اتصال و تماس کے زمانے کا وہ آخری کنارہ ہے، لیکن یہ اسی وقت ہو سکتا ہے جب یہ تماس اور اتصال زمانے میں وقوع پذیر ہو، لیکن اگر وہ کوئی ایسا تماس ہے، جس کا وقوع زمانے میں نہیں بلکہ آن میں ہوا ہے، تو تماس کے زمانے کا وہ آخری کنارہ نہیں بلکہ خود تماس والی وہ آن ہوگی اور ایسا ہونا ناممکن ہے کہ مبائنت کے زمانے کا طرف ایسی آن ہو جس میں مبائنت نہیں بلکہ مبائنت کی مخالف حالت یعنی مماست اور اتصال پایا جائے، دوسری دلیل انھی متقدمین کی یہ ہے کہ اگر اوپر چڑھنے والی حرکت کا اترنے والی حرکت کے ساتھ اتصال جائز ہوگا، تو ان دونوں حرکتوں میں سے ایک واحد متصل حرکت پیدا ہو سکتی ہے نتیجہ یہ ہوگا کہ ایسی دو حرکتیں جو باہم ایک دوسرے کی ضد ہیں وہ ایک ہو جائیں حالانکہ یہ محال ہے، اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ دو خطوں کے درمیان جب کسی حد مشترک کا بالفعل وجود پایا جاتا ہے، تو اس وقت دونوں کا ایک خط ہونا ناممکن ہے خصوصاً جب دونوں خطوں کی جہت بھی مختلف ہو، مثلاً کسی زاویے کو اگر وہ دونوں خط محیط ہوں، بلکہ اتصالی وحدت دونوں خطوط میں

اس وقت پیدا ہوسکتی ہے جب ان دونوں کے درمیان حد مشترک بالفعل نہیں بلکہ صرف بالقوۃ کی حیثیت میں پایا جاتا ہو، اور جو حال دو خطوں کا ہے یہی حال دو حرکتوں کا بھی ہے، یعنی جب دونوں کے بیچ میں حد مشترک بالفعل شکل میں موجود ہو، تو پھر دونوں ایک کیسے ہوسکتے ہیں۔ تیسری دلیل یہ ہے کہ اگر اوپر چڑھنے والی اور نیچے اترنے والی دونوں حرکتوں میں اتصال پیدا ہو جائے گا (یعنی بیچ میں سکون نہ ہوگا) تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ اوپر چڑھنے والی حرکت کی غایت، نیچے کی طرف پلٹنا قرار پائے گویا جو متروک ہے وہی اسی حیثیت سے مطلوب ومقصود ہے اس کا جواب یہ ہے کہ یہ بات تو اس وقت لازم آتی جب حرکتوں کا اتصال ان کی وحدت کو مستلزم ہوتا، یعنی صرف اس لئے کہ ان دونوں کے درمیان کوئی وقفہ اور سکون نہیں ہے اس بات کو ضروری نہیں ٹھیراتا کہ دونوں ایک ہی ہو جائیں اور ان کے درمیان میں جو حد مشترک ہے وہ باطل ہو جائے، چونکہ یہ واقعہ نہیں ہے، اس لئے دلیل بھی بے معنی ہے۔

چوتھی دلیل اسی کے قریب ہے خلاصہ اس کا یہ ہے کہ مثلاً کالے ہوتے چلے جانے یعنے (تسود) والی حرکت سے شروع ہو کر اگر کوئی چیز سفید ہونی شروع ہو، تو سوال یہ ہے کہ ان دونوں حرکتوں کے درمیان اگر کوئی وقفہ نہیں ہے، بلکہ بغیر کسی وقفے کے ایسا ہوا ہے، تو اس کے یہ معنی ہوں گے کہ سیاہ ہونے کی صلاحیت وقوت بجنسہ سفید ہونے کی صلاحیت وقوت قرار پائے یعنی کوئی سفید چیز جب کالی ہونی شروع ہو تو اس کے کالے ہونے کی صلاحیت، ہی سفید ہونے کی بھی صلاحیت ہو (اس لئے کہ کالے ہونے کے بعد یہ مانا گیا ہے کہ پھر وہ بغیر وقفے کے سفید ہونا شروع ہوئی) اور اس کا مطلب یہ ہوا کہ سفید چیز جب کالی ہونے لگے تو اس میں کالے ہونے کی جو صلاحیت ہے وہی سفید ہونے کی بھی صلاحیت ہے گویا یہ مانا جائے کہ سفید چیز میں سفید ہونے کی اور سیاہ چیز میں سیاہ ہونے کی صلاحیت ہوتی ہے حالانکہ یہ محال ہے، اس لیے کہ کوئی چیز اپنی صلاحیت خود ہو ایک بے معنی سی اور ناممکن بات ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ شے جس وقت سفید ہوتی ہے اس وقت سیاہ پڑتے چلے جانے کی حرکت اس میں شروع نہیں ہوتی، اس لئے کہ سیاہ پڑنے کی حرکت ظاہر ہے کہ سیاہی کی طبیعت سے ماخوذ ہوگی، اور سیاہی سفیدی کے ساتھ جمع نہیں ہوسکتی بلکہ اس کا وجود، سفیدی کے بعد پایا جاتا ہے نیز جو لوگ سیاہ پڑنے کی صلاحیت و قوت کو بجنسہٖ سفید پڑنے کی صلاحیت و قوت قرار دیتے ہیں، ان کے اس قول پر یہ بات بھی ضروری نہیں ہے کہ سفید میں سفید ہونے کی صلاحیت نہیں ہوتی مطلب یہ ہے کہ قریبی صلاحیت تو نہیں ہوتی لیکن اگر بعید صلاحیت اس میں ہو، تو کیا حرج ہے (سفید کپڑا سیاہ ہونے کے بعد پھر سفید ہوجاتا ہے اس بنا پر کہ سیاہی کے بعد جو سفیدی پیدا ہوئی ظاہر ہے کہ اس میں بالقوۃ موجود تھی) اور یہ جواب اس وقت ہے جب یہ مان لیا جائے کہ سفید ہونے کے زمانے میں ہی شے سیاہ پڑنی شروع ہوتی ہے،

بہر حال تدما سے جو دلیلیں وراثت میں ہم لوگوں تک پہنچی ہیں وہ بھی چار ہیں اور کل کی کل کمزور و بودی ہیں البتہ اس دعوے کی برہانی دلیل وہ ہے جس پر شیخ رئیس نے اعتماد کیا ہے جس کی تقریر یہ ہے، کہ

"جسم کی حرکت کی قریب ترین علت دراصل جسم کا وہ میل (رجحان اور جھکاؤ) ہوتا ہے جو خود جسم میں پایا جاتا ہے، یعنی سافت کی کسی حد سے حرکت شروع ہوکر آخر تک میل ہی کے ذریعے سے پہنچتی ہے، اور قاعدہ ہے کہ جسم کو حرکت دے کر جو چیز کسی حد تک پہنچاتی ہے، اس محرک کے لئے ضرور ہے کہ وہ جسم کے ساتھ ہو، پس معلوم ہوا کہ جس حد تک بھی جسم کو جو پہنچائے اس پہنچانے والے کو پہنچنے کے وقت ضرور موجود رہنا چاہئے، اور اس سے یہ نتیجہ برآمد ہوا کہ جس میل نے متحرک کو حرکت دے کر سافت کی کسی حد تک پہنچایا ہے، اس کو پہنچنے کی آن میں موجود ہونا چاہئے، اور اس میں کوئی ناممکن بات لازم نہیں آتی اس لیے کہ میل کی حالت تو حرکت جیسی نہیں ہے، یعنی حرکت کا وجود جس طرح آن میں نہیں ہوسکتا، میل کے متعلق یہ

بالکل غیر ضروری ہے، آن میں اگر اس کا وجود ہو تو اس میں کچھ مضائقہ نہیں یہ بالکل کھلی ہوئی بدیہی بات ہے،

اب اس حد سے یعنی جہاں جسم پہنچا تھا، وہاں سے فرض کیجئے کہ وہ پلٹتا ہے، ظاہر ہے کہ پلٹنے کی اس حرکت کے لئے ایک دوسرے میل کی ضرورت ہے، جو اس حرکت بازگشت کی علت قریبہ ہو، اس لئے کہ ایک ہی میل کے متعلق یہ ناممکن ہے کہ کسی حد تک پہنچانے کی بھی یہی علت ہو، اور اسی حد سے جدا کرنے کی علت بھی وہی ہو، اور ثابت ہو چکا کہ میل کا حدوث آن میں ہوتا ہے، وہ آن جس میں میل اول نے جسم کو اس خاص حد تک پہنچایا تھا، وہی میل ثانی کے حدوث کی آن نہیں ہو سکتی کیونکہ ایک ہی جسم میں دو مختلف جہتوں کا میلان آن واحد میں حاصل نہیں ہو سکتا پس ضرور ہوا کہ میل ثانی کا حدوث ایسی آن میں ہو، جو اس آن کے مغائر ہو، جس میں میل اول نے جسم کو خاص حد تک بالفعل پہنچا دیا تھا پس دونوں آنوں کے بیچ میں ایک ایسے زمانے کا ماننا ناگزیر ہے، جس میں جسم کو ساکن مانا جائے، اور یہی دعویٰ تھا"

میں کہتا ہوں کہ اس دلیل کے تمام مقدمات صحیح ہیں، البتہ ایک بات صرف سمجھنے کے لئے رہ جاتی ہے، یعنی یہ جو کہا گیا تھا کہ ایک ہی میل کے متعلق یہ ناممکن ہے کہ کسی حد تک پہنچانے کی یہی علت ہو، اور اسی حد سے جدا کرنے کی علت بھی وہی ہو اس مقدمے میں "جدا کرنے" سے مراد پلٹنے کی اور مڑنے کی جدائی ہے یعنے جو جدائی پلٹنے اور مڑنے سے حاصل ہو کیونکہ اگر اس کا یہ مطلب نہ لیا جائے گا، تو مسافت کی حدود میں متحرک پہنچتا بھی ہے، اور انھیں چھوڑتا چلا جاتا بھی ہے اس کے ذریعے سے یہ کلیہ ٹوٹ جاتا ہے، (یعنی اس صورت میں جو میل پہنچنے کی علت ہے وہی میل چھوڑنے کی بھی علت ہے) میں نے مقدمے کے اس حصے کا یہ مطلب اس لئے بیان کیا کہ شیخ نے جو دلیل پیش کی ہے اس کا تعلق ان مختلف حرکات سے ہے جو مختلف میلانوں کے محتاج ہوتے ہیں، اور کوئی شبہ نہیں کہ ایسے دو مختلف میلوں کا جو ایک ہی موضوع میں پائے جاتے ہوں کسی آن واحد میں جمع ہونا ناممکن ہے

شیخ کی اس دلیل پر فخر[1] کے اعتراضوں کا جو سلسلہ ہے، اسے بھی سن لینا چاہیے، امام رازی کہتے ہیں، کہ یہ دلیل کمی اور کیفی حرکتوں میں نہیں چلتی، کیونکہ ان حرکتوں میں میل کی ضرورت نہیں ہوتی اور دلیل کا سارا دار و مدار اسی میل پر ہے، میں کہتا ہوں کہ یہ تو بالکل ایک لفظی مغالطہ ہے، اس لیے کہ اگر میل کے لفظ کو بدل دیا جائے اور اس کی جگہ ہم اس چیز کو رکھ دیں جو حرکت کے قریبی سبب ہونے میں میل کا قائم مقام ہو کیونکہ مسبب جب بدل گیا تو اس کا قریبی سبب بھی ضرور بدل جائے گا، حیرت ہے کہ علمی دنیا کے آدمی ہو کر امام اس قسم کے لفظی گرفتوں پر اپنے کو خدا جانے کس طرح آمادہ کر لیتے ہیں،

امام کا دوسرا اعتراض یہ ہے کہ ایک "دولاب[2]" جو گھوم رہی ہو، ہم فرض کرتے ہیں کہ اس پر ایک کرہ رکھا ہوا ہے اور اسی کے ساتھ ہم یہ بھی فرض کرتے ہیں کہ اس دولاب کے اوپر ایک چوڑی چکنی ایسی چھت ہے، جسے یہ کرہ ہر دورے میں چھوتا ہے، ایسی صورت میں اس کرے کا اوپر والی چھت سے ہر دورے میں اتصال صرف ایک آن میں ہوگا، نہ اس آن سے پہلے اتصال ہوگا اور نہ اس کے بعد امام نے پھر اس کا خود ہی نہایت مہمل سا ایک جواب دیا ہے، میں اس جواب کی کمزوری کا ذکر کر کے اپنے بیان کو طول دینا نہیں چاہتا، باقی خود ان کے اس دولاب والے اعتراض کا صحیح جواب عنقریب اس مقام پر بیان کیا جائیگا جہاں "حبۃ مرمیۃ" (دانہ جو اوپر پھینکا گیا ہو) والے شبہے کا جواب دیا جائیگا،

امام نے اس کے بعد ان لوگوں کی دلیل کا ذکر کیا ہے، جو (ان دونوں حرکتوں) کے بیچ میں سکون کے منکر ہیں، تقریر اس کی یہ درج کی ہے، کہ بڑی بات جو اس سلسلے میں وہ کہہ سکتے ہیں یہ ہے، کہ

"پتھر جو نیچے سے اوپر کی طرف پھینکا گیا اگرچہ چڑھنے کے بعد
اترنے کے وقت ٹھہر جاتا ہے، یعنی چڑھاؤ اور اتار دونوں حرکتوں کے
درمیان میں سکون کی کیفیت پیدا ہوتی ہے تو اس میں کوئی شبہ نہیں کہ

۱۔ یعنی امام فخر الدین رازی کے اعتراضات ۱۲

۲۔ رہٹ ۱۲

چڑھاؤ کے وقت طبیعت پتھر میں موجود رہے گی اب قسری اور بیرونی قوت (جو اس کو اوپر لے گئی ہے) اگر طبیعت سے زیادہ قوی ہوگی، تو حرکت رکے گی نہیں، بلکہ بالائی سمت کی طرف جاری رہے گی اور اگر وہ کمزور ہوگی تو چڑھاؤ والی حرکت باقی نہیں رہے گی، بلکہ اتار والی حرکت شروع ہوجائے گی اور اگر طبیعت کی قوت اور بیرونی قوت دونوں برابر برابر درجے کی ہوں گی، تو اس کا لازمی نتیجہ یہ ہونا چاہیے کہ پتھر ساکن ہوجائے اب اس کے بعد ہم کہتے ہیں کہ بیرونی قوت کی اتنی مقدار کے لیے ضروری ہے کہ بذات خود (بغیر کسی سبب کے) وہ معدوم نہ ہو کیونکہ اگر بغیر سبب کے وہ معدوم ہوسکتی ہے، تو ایسی چیز کبھی موجود ہی نہیں ہوسکتی اس لئے ضرور ہے کہ اس کے عدم کا کوئی سبب ہو، اب اس کے انعدام کا سبب اگر اس ہوا کا مقابلہ ہو جس کو پھاڑ کر پتھر اوپر گیا ہے، جسے بیرونی میل کے کمزور ہونے کا سبب قرار دیا گیا ہے، تو یہ مقابلہ حرکت کے وقت ہوسکتا ہے نہ کہ سکون کی حالت میں (اور جب اس کو ساکن مانا گیا ہے) تو ضروری ہے کہ بیرونی میلان کی اتنی مقدار معدوم نہ ہو، پس اب لابدی ہے کہ پتھر کی واپسی اس وقت تک نہ ہو، جب تک کوئی ڈھکیلنے والا اس کو نہ ڈھکیلے، بہر حال جب پتھر گرنے سے پہلے ساکن ہوگا، تو اس سکون کی علت طبیعت تو ہو نہیں سکتی، اس لئے کہ طبیعت جسم کو اس کے طبعی فعل سے کیسے روک سکتی ہے، بلکہ یہ سکون قسری اور بیرونی قوت کا نتیجہ ہوگا، اور اس کا حاصل یہ ہوا کہ قاسر جسم کو ایک ایسی خارجی قوت عطا کرتا ہے جو اس کو بعض خاص جگہوں میں روک لیتی ہے، شیخ نے زمانہ ثانی کے سکون کا یہی سبب قرار دیا ہے، لیکن یہ دو وجہوں سے غلط ہے، پہلی وجہ تو یہ ہے کہ قاسر کے متعلق سوال ہوتا ہے کہ اس نے جسم میں حرکت پیدا کرنے والی کسی بیرونی قوت کا تو افادہ کیا لیکن سکون پیدا کرنے والی قوت اس نے پتھر میں اگر نہیں پیدا کی ہے،

تو سکون کا حصول (اس کی علت کے بغیر کیسے ہوگا) اور اگر اس نے سکون پیدا کرنے والی قوت بھی اسی پتھر میں پیدا کی ہے، تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ دو ضدوں میں لزوم پیدا ہو جائے حالانکہ یہ محال ہے،

اور دوسری وجہ یہ ہے کہ قاسر کی بخشی ہوئی قوت کا پہلا حال تو یہ تھا کہ اس سے سکون پیدا نہیں ہوتا تھا (بلکہ حرکت پیدا ہوتی تھی) پھر اس کے بعد وہی قوت اب سکون کی علت بن گئی، تو سوال یہ ہے کہ جب تک اس سے سکون نہیں پیدا ہوتا تھا اس کی کیا وجہ تھی؟ اگر کسی رکاوٹ اور مانع کی وجہ سے اس کا اثر ظاہر نہیں ہوتا تھا اور یہ مانع طبیعت بھی ہو سکتی ہے، تو اس شق پر جب طبیعت کو اس اجنبی قوت سے کمزور تسلیم کیا گیا تھا وہ مانع نہیں رہ سکتی، اور اس شق پر جس میں دونوں قوتیں برابر برابر کی قرار دی گئی تھیں کسی ایسی قوت کی ضرورت ہی نہیں جو سکون کی علت بنے، پس ضروری ہوا کہ یہ برابری باقی رہے۔ اور بیرونی قسری قوت مغلوب نہ ہو، اور اس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ جو پتھر اوپر کی جانب پھینکا گیا ہے وہ واپس نہ ہو، تعجب ہے کہ شیخ نے "خلا" کے باب میں خود تصریح کی ہے کہ قسری قوت کی راہ میں اگر اس ہوا کی طرف سے رکاوٹ نہ ہو جسے پھاڑ کر پتھر اوپر کی جانب جا رہا ہے، تو یہ پھینکا ہوا پتھر فلک کی سطح تک پہنچ جاتا لیکن یہاں یہ کہتا ہے کہ قاسر ہی بعض جگہوں میں سکون پیدا کرنے والی قوت کو پیدا کرتا ہے، دونوں باتوں میں تطبیق آسان نہیں ہے"

میں کہتا ہوں کہ اس سکون کا فاعل اور سبب طبیعت ہے، لیکن بایں شرط کہ قاسر میں ضعف پیدا ہونے، اور قسری قوت کے ضعف کی علت بھی طبیعت ہی کا وجود ہے، مگر بایں طور کہ جس ہوا کو پھاڑ کر پتھر اوپر کی طرف گیا ہے اس کی مقاومت اور اس کی جانب سے جو مقابلہ ہوتا ہے، وہ بھی طبیعت میں اس کی استعداد پیدا کرتی ہے کہ قسری قوت کو ضعیف کرے، یعنی جہاں ایر پہنچ کر اس

حرکت کو سکون حاصل ہوگا' اس سے پہلے ہوا کی مقاومت طبیعت میں اس استعداد کو پیدا کرتی چلی جاتی ہے' آخر یہ تو مشاہدے کی بات ہے کہ ہوا کی مقاومت اور مقابلے کی جہت جتنی بڑھتی چلی جائے گی قسری قوت کے ضعف میں اسی نسبت سے اضافہ ہوتا چلا جاتا ہے' بس سکون کے سبب کا بھی یہی حال ہے' شیخ نے جو یہ کہا تھا کہ قاسری پتھر میں اس قوت کو پیدا کرتا ہے جو اس پتھر کو کسی جگہ پر سکون عطا کرتی ہے' یعنی مقصد یہ ہے کہ اوپر کی طرف جو قوت اس پتھر کو طبیعت پر غالب اگرلے جارہی تھی وہی قوت جب طبیعت کی قوت کے برابر ہوجاتی ہے' تو سکون کے اسباب میں سے ایک سبب اس وقت تک ہی رہتی ہے جب تک اصلی اور طبعی قوت اس پر غالب آجائے' کہ اس کے بعد پتھر کی حرکت نیچے کی طرف ہونے لگتی ہے' باقی امام نے جواب میں جو یہ کہا تھا کہ اس سکون کا حاصل ہونا ضروری ہے اس لئے کہ جب جسم کا حرکت کی آخری حالت میں حرکت سے موصوف ہونا ناممکن ہوجائے تو اس وقت اس جسم کے لئے سکون خود بخود ضروری ہوجاتا ہے علت اور سبب کی اس کو ضرورت نہیں ہوتی گویا لوازم اپنے ثبوت میں جس طرح علت کے محتاج نہیں ہوتے وہی اس کا بھی حال ہوگا اور اس بنیاد پر یہ ماننا ہمارے لئے لازم نہ ہوگا کہ پتھر اوپر میں ٹھیرا رہے کیونکہ اس ضرورت کا ازالہ ہوگیا' اور طبیعت پتھر باعث حرکت بن جائے گی' امام کے جواب کا گویا یہی خلاصہ ہے۔ میں کہتا ہوں کہ ان کا یہ جواب انتہا سے زیادہ رکیک ہے بچند وجوہ پہلی وجہ یہ ہے کہ سکون کا شمار ان اعدام میں ہے جو اپنے حصول میں علت کے محتاج ہوتے ہیں' کیونکہ سکون کے متعلق دو ہی خیال ہوسکتے ہیں' یا تو اس کو وجودی مانا جائے' جیسا کہ ان لوگوں کا خیال ہے جو اس کی تعبیر یہ کرتے ہیں' یعنی "کسی مکان یا کم یا کیف وغیرہ میں ایک مدت تک رہنا" اس کو سکون کہتے ہیں یا اگر خود سکون وجودی نہیں ہے' تو اس وجودی (یعنی مکان وغیرہ میں ہونا) صفت کے لوازم میں سے وہ ضرور ہے اور ہر حال میں اس کے لئے وجودی علت کی ضرورت ہے محض یہ بات سکون کے پائے جانے کے لئے کافی نہیں ہے کہ حرکت کی علت نہیں پائی جاتی' دوسری وجہ یہ ہے کہ

انھوں نے جو یہ فرمایا کہ جب ضرورت کا ازالہ ہوگیا تو طبیعت باعث حرکت بن گئی،
اس فقرے کے بھی کوئی معنی نہیں ہیں، اس لئے کہ جس کا وجود ضروری ہو
اس کا ازالہ آخر بلا سبب کیوں ہوگیا میری وجہ یہ ہے کہ لوازم ماہیت کے متعلق
انھوں نے جس خیال کا اظہار کیا ہے یہ بھی صحیح نہیں ہے، بلکہ لوازم دراصل ماہیت
کے معلول ہوتے ہیں، لیکن بایں ثمرہ کہ ماہیت کے ساتھ کسی نہ کسی قسم کا وجود ہو
خواہ خارجی وجود ہو، یا ذہنی یہ تو بعضوں کا مذہب ہے اور بعضوں کا خیال ہے،
کہ ماہیت خود بحیثیت ماہیت ہونے کے لوازم کی علت ہے، کچھ لوگ ہیں جو کہتے
ہیں کہ لوازم اسی علت کے معلول ہوتے ہیں جس علت کی معلول ماہیت
ہوتی ہے، اور میری رائے میں صحیح بات یہ ہے کہ لوازم معلول بالعرض ہوتے
ہیں، بہر حال کوئی سا بھی مذہب اختیار کیا جائے لیکن اتنی بات ضروری ہے
کہ لوازم کا حصول ماہیت کی علت کے حصول سے جدا نہیں ہوسکتا (امام کے
جواب کی تنقید ختم ہوئی)

اس سلسلے میں جو مشکلات پیش کئے گئے ہیں ان میں ایک یہ بھی ہے کہ
سکون تو ایک زمانی شے ہے، یعنی جو اپنے زمانے کی تقسیم سے جو خود بھی تقسیم
ہو جاتی ہے، اب دو حرکتوں کے بیچ میں سکون کی جتنی بھی مقدار مانی جائے گی،
اس سے کم مقدار بھی کافی ہوسکتی ہے پھر سکون کے زمانے کو جو معین کیا گیا ہے
اس کی کیا وجہ ہے، اس کا جواب یہ ہے، کہ جسم کے حالات بڑائی، چھوٹائی،
صغر و کبر کثافت و لطافت، گرانی، اور سبکی ثقل و خفت وغیرہ کے اعتبار سے
مختلف ہوتے ہیں، پس یہی چیزیں سکون کی مقدار کے معین ہونے کے اسباب
ہوسکتی ہیں،

دو مستقیم حرکتوں کے درمیان میں جو لوگ سکون کی ضرورت کا انکار
کرتے ہیں، ان کی منجملہ اور دلیلوں کے ایک دلیل یہ بھی ہے کہ ایک عظیم الشان
چٹان مثلاً اوپر سے گرتی ہوئی آرہی ہو اب اگر راستے میں اس چٹان کی
ملاقات ایک ایسے دانے سے ہوجائے جو نیچے سے پھینکا گیا تھا، اور یہی
وقت اس دانے کے پلٹنے کے یعنی دوسری حرکت دانے کی شروع ہونے

سے پہلے جس سکون کی ضرورت بتائی جاتی ہے اتفاق سے دانہ اسی سکون کی حالت میں تھا، چاہئے کہ اوپر سے نیچے آنے والی چٹان اس دانے کی وجہ سے درمیان ہی میں اٹک جائے، بلکہ اگر چٹان کی وجہ سے بھی اس دانے میں نیچے کی طرف حرکت شروع ہو، جب بھی چونکہ چڑھاؤ کی حرکت کو چھوڑ کر اب اس میں اتار والی حرکت شروع ہوگی، بیچ میں سکون کا ہونا ضرور ہے، اس لئے چٹان ہی نہیں بلکہ پہاڑ بھی اگر آرہا ہو، تو چاہئے کہ وہ بھی رک جائے، اس کا مشہور جواب تو یہ ہے کہ دانہ دراصل پہاڑ کی وجہ سے نہیں، بلکہ پہاڑ کی حرکت سے ہوا میں جو حرکت ہوگی، ہوا کی اس حرکت سے ٹکرانے کی وجہ سے دانہ پلٹ پڑے گا، اور ایسی صورت میں پلٹنے کے لئے جو سکون دانے میں پیدا ہوگا وہ پہاڑ کی ملاقات سے پہلے ہوگا، پھر ان جواب دینے والوں پر جب یہ اعتراض ہوا کہ یہ تو مشاہدہ ہے کہ پہاڑ سے دانے کی ملاقات اسی وقت ہوئی ہے جب وہ دانہ اوپر کی جانب چڑھ رہا تھا، نہ کہ پلٹنے کے وقت پہاڑ سے اس کی ملاقات ہوئی ہے، مثلاً کوئی پتھر اوپر سے آرہا ہو، اور نیچے سے کوئی تاک کر نیچے سے اس پر تیر چلائے، یا آنے والے پتھر کو کوئی نیچے سے ہاتھ کو حرکت دے کر روکے تو اس وقت یہ مشاہدہ بدیہی ہو جاتا ہے بعضوں نے جواب میں یہ بھی کہا ہے، کہ دانے سے پہاڑ کا ٹھہر جانا زیادہ سے زیادہ بعید از عقل ہے، لیکن محال تو نہیں ہے، امام رازی ہی نے لکھا ہے کہ یہ بات اگرچہ بعید از عقل ہے لیکن جب ممکن ہے اور دلیل سے اس کی ضرورت ثابت ہوتی ہے، تو اس کا ماننا ناگزیر ہے، میں کہتا ہوں کہ آخر کس دلیل کا یہ اقتضا ہے، دلیل یا برہان سے اگر کوئی بات ثابت ہوتی ہے، تو وہ یہ ہے، کہ ایسی دو حرکتیں جن میں دونوں حقیقی اور واقعی حرکتیں ہوں ان کے بیچ میں سکون کا ہونا ضروری ہے، لیکن ایک حرکت حقیقی ہو، اور دوسری حقیقی نہیں بلکہ مجازی ہو، ان میں بھی سکون کی ضرورت ہے، یہ کہاں سے ثابت ہوا، میری مراد مجازی سے ایسی حرکت ہے جیسے کشتی کے سوار کی حرکت ہوتی ہے کہ یہ حرکت ذاتی طور پر دراصل سکون ہے، پس یہ کہا جا سکتا ہے کہ دانے کی حرکت

اگرچہ سکون پر ختم ہو گئی تھی لیکن باوجود اس سکون کے پہاڑ یا چٹان کی حرکت سے اس کو عرضی حرکت بھی ہوتی رہی اور اس میں کوئی استحالہ نہیں ہے کہ ایک ساکن جسم کسی دوسرے متحرک جسم سے متصل ہونے کی وجہ سے اسی جانب عرضی طور پر متحرک ہو جو اس کی طبیعت کی حرکت کی جہت اس وقت ہو، جب تمام بیرونی موانع سے خالی ہو، لیکن اس وقت چونکہ بیرونی قوت کا کچھ نہ کچھ بقیہ اس میں ابھی باقی ہے، اس لیے بجائے ذاتی اور طبعی حرکت کے اس کی یہ حرکت عرضی ہو گئی۔

فصل

فاعل اور محرک کی مختلف قسموں کے حساب سے حرکت کی تقسیم اس فصل میں کی جائے گی، اب تک حرکت کے حالات کے اعتبار سے ہم گفتگو کرتے رہے اور اب ہم اس پر گفتگو کریں گے کہ انواع کے اعتبار سے حرکت کی کیا کیفیت ہے، بہرحال ایسی حرکت جو بذات خود حرکت ہو، یعنی حرکت بالذات کی تو تین قسمیں ہیں طبعی ارادی قسری، اور اگر بالذات کی قید نہ لگائی جائے بلکہ مطلق حرکت کے اقسام سے سوال ہو، تو اس حساب سے اس کی چار قسمیں ہو جاتی ہیں، تین تو یہی مذکورۂ بالا اقسام، اور چوتھی قسم حرکت بالغرض۔

اچھا تو میں اب ہر قسم کا بیان شروع کرتا ہوں، اس کی تقریر یوں کرنی چاہیئے، کہ ہر وہ چیز جو حرکت سے متصف ہوتی ہے، دو حال سے خالی نہیں یا اس میں خود حرکت موجود ہو گی یا بذات خود تو اس میں حرکت نہیں پائی جاتی لیکن جس چیز سے اس کو اتصال و اقتران حاصل ہے، دراصل وہ چونکہ متحرک تھی اس لئے حرکت کا انتساب اس کی طرف بھی کر دیا گیا ہے ثانی الذکر کو حرکت بالعرض کہتے ہیں، اور پہلی صورت جس میں خود حرکت پائی جاتی ہے، اس کے متعلق دیکھنا چاہیئے کہ اس کی حرکت کا سبب خود اسی میں موجود ہے، یا اس سے خارج ہے، اگر خارج ہے، تو اس کا نام حرکت قسری ہے، لیکن جس میں حرکت کی سبب خود متحرک کے اندر موجود ہے اگر وہ کوئی ادراک و شعور والی ہستی ہے، تو اس کا نام حرکت نفسانیہ ہے اور اگر شعور نہیں ہے، تو اس کا نام حرکت طبعیہ ہے، یہ تو عام کلی تقسیم ہے لیکن بعض

خاص خاص حرکات کے متعلق لوگوں کو یہ دشواری محسوس ہوتی ہے کہ آخران کو کس قسم میں داخل کیا جائے، خصوصاً نبض کی حرکت کے متعلق فیصلے میں سخت اختلاف ہے، بعض کہتے ہیں کہ نبض کی حرکت طبعی ہے بعض کہتے ہیں کہ ارادی (نفسانی) ہے، پھر ان دونوں صورتوں میں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ اس کی حرکت اپنی قرار دیجائے یا وضعی یا نہیں، ہر فریق اپنے دعوے کے ثبوت میں وجوہ پیش کرتا ہے جس کی تفصیل طب کی کتابوں خصوصاً کتاب قانون کے "کلیات" میں موجود ہے، بعض علماء نے سانس کی حرکت کے متعلق لکھا ہے کہ ایک حساب سے وہ ارادی ہے اور ایک اعتبار سے طبعی ہے، یعنی اس کا تعلق ارادے سے بھی ہے اس لئے کہ ہر سانس ایسے زمانے میں وقوع پذیر ہوتی ہے جس کے اعتبار سے سانس لینے والا اس کو اپنے ارادے سے مقدم بھی کر سکتا ہے اور متاخر بھی، لیکن چونکہ سانس لینے والوں کو اس کی ایسی ضرورت ہے، کہ کسی طرح اس سے بے نیاز نہیں ہو سکتے، اس لئے ارادے سے گویا اس کو تعلق نہیں ہے صاحب قانون نے جو یہ لکھا ہے کہ "سانس کی حرکت ارادی ہے اس لئے کہ اس کی جو فطری راہ اور طبعی مجریٰ ہے وہ بدلا جا سکتا ہے" اس سے ان کی وہی غرض ہے جو میں نے بیان کیا، باقی اس پر یہ اعتراض کہ سونے والوں میں تو ارادہ نیند کے وقت موجود نہیں رہتا، اب اگر سانس کی حرکت کو ارادی قرار دیا جائیگا تو لازم آتا ہے کہ نیند میں کوئی سانس نہ لے" مگر یہ اعتراض لغو ہے، اس لئے کہ سونے والوں سے ارادی حرکات صادر ہوتے رہتے ہیں لیکن ان کو یہ محسوس نہیں ہوتا کہ ان کی حرکتیں ارادی ہیں، اور نہ اس کا شعور ہی ان کو یاد رہتا ہے،

اسی طرح نشوونما کی حرکت کے متعلق بہ ظاہر تو یہی معلوم ہوتا ہے کہ وہ طبعی ہے یعنی نشوونما قبول کرنے والے اجسام کی طبیعتوں کا وہ اقتضا ہوتا ہے، یعنی جب غذا ان کے اندر پہنچ کر اجزائے جسم میں جذب ہو جاتی ہے، تب ان کے طبائع یہ چاہتے ہیں کہ جسم تینوں اقطار میں بڑھتا جائے، اور ارباب تحقیق کے نزدیک یہی حال نبض کا بھی ہے، اس لئے یہ حرکت قصد اور ارادے سے بھی نہیں ہوتی اور نہ کبھی خارجی قاسر اس کا سبب ہوتا ہے، بلکہ قلب میں جو حیوانی قوت

پائی جاتی ہے وہ بعض کی حرکت کا سبب ہوتی ہے (باقی یہ بات کہ وہ اینی ہے یا وضعی یا کچھ اور) تو جمہور کا میلان اسی طرف ہے کہ وہ اینی اور مکانی ہے، لیکن بعض لوگوں نے وضعی قرار دیا ہے اور بعضوں نے کمی (جیساکہ پہلے بھی کہا گیا تھا) اس پر اگر تم اعتراض کرو کہ طبعی حرکت کا تو قاعدہ ہے کہ وہ ہمیشہ ایک ہی سمت کی طرف ہوتی ہے، بلکہ اس کی بھی تصریح موجود ہے کہ چڑھاؤ، اور اُتار کے سوا طبعی حرکت کی اور کوئی شکل نہیں ہے، یعنی طبعی حرکت کے ذریعے سے متحرک یا اوپر جائے گا جیسے آگ وغیرہ کا حال ہے یا نیچے آئے گا جیسے مٹی اور اس کے اجزا کا حال ہے، میں کہتا ہوں کہ عنصری بسائط تک یہ بات صحیح ہے، لیکن ان کے سوا نباتی یا حیوانی طبائع میں طبعی حرکات مختلف جہتوں اور مختلف غائتوں کی طرف بھی واقع ہوتی ہیں، اور نابت و شرائین کی شان یہ ہے کہ ان سے ایسی حرکتیں صادر ہوتی ہیں، جن کی کبھی ابتدا مرکز سے ہوتی ہے اور محیط تک پھیل جاتی ہیں جیساکہ انبساط میں ہوتا ہے، اور کبھی محیط سے شروع ہوکر مرکز تک پہنچتی ہے، جیساکہ انقباض میں ہوتا ہے، لیکن انبساط والی حرکت سے یہ غرض نہیں ہوتی کہ محیط تک پہنچ کر ختم ہوجائے اور نہ انقباض کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ مرکز تک رسائی حاصل ہوجائے، بلکہ دونوں حرکتوں سے غرض یہ ہوتی ہے کہ ان خراب ہواؤں کا ازالہ ہوجائے جن سے مزاج میں فساد پیدا ہوتا ہے، ان دونوں حرکتوں کی جسم کو ضرورت اس لئے ہوتی ہے کہ ایک ہی قوت سے متضاد آثار یکے بعد دیگرے پیدا ہوتے رہتے ہیں،

میں کہتا ہوں کہ مناسب یہ معلوم ہوتا ہے کہ بجائے چار کے حرکت کو پانچ قسموں پر تقسیم کیا جائے، یعنی حرکت کی ایک اور قسم ہے جس کے متعلق میرا خیال ہے کہ اس کا نام تسخیری حرکت رکھا جائے، یہی نام اس کے لئے موزوں ہے اور یہ اس حرکت کی طرف اشارہ ہے جس کا مبدء اور سرچشمہ نفس ہے یعنی نفس طبیعت کو اپنا خادم اور آلۂ کار بناکر اس حرکت کو پیدا کرتا ہے، لیکن نفس طبیعت کو جو اس کام کے لئے استعمال کرتا ہے اس کے لئے مزید کسی جدید ارادے کی حاجت نہیں ہوتی، بلکہ دونوں میں جو ذاتی تعلق ہے وہی اس کے لئے کافی ہے،

اسی قسم کے اختلافی کی وجہ سے دو ہی صورت اختیار کرنی پڑے گی یعنی طبعی حرکت کی دو قسمیں کر دی جائیں ایک طبعی حرکت وہ جسے نفس طبیعت کو اپنا خادم و آلہ بنا کر صادر کرے اور دوسری وہ جس ایں یہ نہ ہو بلکہ بذات خود طبیعت اس کا سبب ہو یا نفسانی حرکت کی دو قسمیں قرار دی جائیں ایک قسم وہ جو کسی زائد ارادے کے ذریعے سے نفس اس حرکت کو پیدا کرے دوسری وہ جس میں طبیعت کو اپنا خادم بنائے اسی قسم میں وہ دوری حرکت بھی داخل ہے جو فلک کی طبیعت کی طرف منسوب ہے کیونکہ فلکی نفس طبیعت کو خادم بنا کر اس حرکت کو صادر کرتا ہے

قدیم حکماء کی طرف یہ خیال منسوب کیا گیا ہے کہ فلک میں پانچویں قسم کی طبیعت پائی جاتی ہے (جو اربعہ عناصر کے سوا ہوتی ہے) پچھلے لوگ چونکہ اصل مقصد کو نہ پا سکے اس لئے اس خیال کی تاویل انھوں نے دو طریقوں سے کی پہلی تاویل یہ کی گئی ہے کہ افلاک کے حرکات اگرچہ طبعی نہیں ہوتے لیکن ان اجسام کی طبیعت (جو عناصر کے طبائع سے مختلف ہے) کے یہ حرکت مخالف نہیں ہوتی، اس لئے کہ یہ حرکت ظاہر ہے کہ جسم سے خارج چیز سے تو پیدا نہیں ہوتی پس گویا وہ طبعی ہی ہوئی' اور دوسری تاویل یہ ہے کہ یہ بات بتائی جا چکی ہے' کہ حرکت جس قوت سے بھی پیدا ہوتی ہے میل ہی کے ذریعے سے پیدا ہوتی ہے اب فلک میں یہ ہوتا ہے کہ جس نے اس میں پہلی حرکت کو پیدا کیا' وہی فلک میں ایک میل کے بعد دوسرا میل مسلسل پیدا کرتا چلا جاتا ہے' اور اس میں کیا حرج ہے اگر اسی میل کا نام طبیعت رکھ دیا جائے' اس لئے کہ نہ وہ نفس ہے نہ ارادہ ہے' نہ کوئی ایسی چیز ہے جو باہر سے حاصل ہوتی ہو' اسی کے ساتھ یہ بھی ناممکن ہے کہ وہ حرکت نہ پیدا کرے یا مقررہ جہت کے خلاف حرکت دے' نیز اس فلکی جسم کی طبیعت کا جو اقتضا ہے اس کے بھی خلاف نہیں ہے' اب اگر اسی کا نام طبیعت رکھ دیا جائے اور کہہ دیا جائے کہ فلک طبعی حرکت کے ساتھ متحرک ہے تو کیا حرج ہے' اسی بنیاد پر بطلیموس نے کہا تھا کہ "کوئی صاحب اختیار ہستی اگر کسی ایسی بات کو طلب کرے جو اس کے لئے بہتر ہو' اور لزومی طور پر اس کو اختیار کرے' تو اس میں اور طبعی فعل میں پھر کوئی فرق باقی نہیں رہ جاتا"

میں کہتا ہوں کہ افلاک کے حرکات طبعی ہیں، اور ان کے طبائع تجدد پذیر حقائق ہیں، دوری حرکات براہ راست انھی سے پیدا ہو رہے ہیں ان کی یہ طبیعتیں ان کے نفوس اور عقول سے کوئی جداگانہ چیزیں نہیں ہیں، جیسا کہ پہلے بھی میں نے اس کی طرف اشارہ کیا ہے تحقیق کا یہ مقام نہیں ہے، بلکہ دوسری جگہ اس کی تفصیل ہونی چاہیئے؛

فصل

طبعی حرکات سے کس چیز کی طلب کی جاتی ہے؟ اس فصل میں اسی سوال کا جواب دیا جائے گا، قاعدہ ہے کہ ہر طبعی حالت کا ازالہ قسری قوت کے ذریعے سے ممکن ہے نیز طبعی حالت کبھی طبیعت کے ساتھ بالفعل پائی جاتی ہے اور کبھی بالقوۃ، اس حال کو حاصل کرنے کے لئے جب وہ بالقوۃ ہو، طبیعت حرکت کر سکتی ہے اب ان تمام امور کا نتیجہ یہ ہے کہ طبعی حرکت کی غرض کبھی تو یہ ہوتی ہے کہ قاسر کی وجہ اگر شے کسی غیر طبعی حالت میں پہنچ گئی ہے مثلاً مٹی کے ڈھیلے کو کسی نے اوپر کی جانب پھینک دیا اب جب قسری قوت کا ازالہ ہو جائے تو طبیعت حرکت کر کے شے کو اس کی طبعی حالت پر واپس کر دیتی ہے، اور ایک غرض طبعی حرکت کی یہ بھی ہوتی ہے، اسی طرح جب کوئی حال قوت وصلاحیت کی کیفیت میں رہتا ہے، تو طبیعت حرکت کر کے اس قوت وصلاحیت کو بالفعل کر دیتی ہے، طبعی حرکت کی یہ دوسری غرض ہے یعنی ان طبعی کمالات کا حصول جو بالقوت تھے لیکن اینی اور مکانی حرکات کے متعلق چند مشکلات پیش آتے ہیں، یعنی بھاری چیزوں کے متعلق سوال ہوتا ہے کہ جب اوپر چڑھنے کے بعد نشیب کی طرف وہ آتی ہیں؛ تو اس وقت کیا وہ خود مرکز کی طالب ہوتی ہیں، اسی طرح ہلکی چیزیں جب طبعی رفتار کے ساتھ اوپر جاتی ہیں، تو کیا فلک کی سطح کو چھونا چاہتی ہیں، مگر دونوں باتیں ناممکن ہیں اس لئے کہ پوری زمین کے لئے مرکز کا پانا ناممکن ہے (آخر جو اتنی طویل و عریض ہے مرکز جو ایک نقطہ کا نام ہے کیسے چھو سکتی ہے) اور یہی حال مثلاً آگ کا ہے، کہ زیادہ سے زیادہ آگ کی سطح فلک کی باطنی سطح کو چھو سکتی ہے (لیکن پوری آگ کا فلک کی سطح کا چھونا ناممکن ہے) ظاہر ہے

جو چیز طبعی ہو گی اس کو ممکن ہونا چاہئے نہ کہ ناممکن، نیز یہ بھی سوال ہوتا ہے (کہ وہ تمام حرکات طبعی جو اوپر سے نیچے کی طرف ہوتی ہیں اگر ان کا مقصد مرکز کا پانا ہے) تو پانی اوپر سے آتے ہوئے پھر زمین کے اوپر کیوں ٹھہر جاتا ہے، (اسی طرح جو نیچے سے اوپر جاتی ہیں اگر فلک کی سطح کا چھونا ان کو مطلوب ہوتا) تو ہوا آگ سے نیچے کیوں اٹک کر رہ جاتی ہے، یہ جواب کہ دو ہلکے عناصر (آگ اور ہوا) اگرچہ طالب تو محیط (فلک ہی کے) ہیں لیکن آگ غالب آگئی، اور آگے بڑھ گئی، اس لئے صحیح نہیں ہے، کہ ایسا ہوتا تو چاہئے تھا کہ ہم ہوا میں جب ہاتھ پھیلائیں تو ہمیں یہ محسوس ہو کہ وہ اوپر جانا چاہتی ہے، جیسے ہوا کو کسی برتن میں بند کر کے ہم پانی میں جب دباتے ہیں تو ہمیں یونہی محسوس ہوتا ہے، اور یہ بھی ممکن نہیں ہے کہ بھاری جسم ہوں یا ہلکے ہر ایک کا مطلوب مطلق مکان ہی کو قرار دیا جائے، کہ یہ بداہت کے خلاف ہے اور نہ یہ کہا جا سکتا ہے کہ مطلق مکان کے کچھ کچھ حصے ان کے مطلوب ہیں، اس لئے کہ مکانوں میں ذاتی حیثیت سے کچھ اختلاف نہیں ہے، اور یہ احتمال بھی غلط ہے کہ پورے کرے سے صرف نزدیک اور قریب ہونا طبیعت کا مطلوب ہے اس لئے کہ اگر ایسا ہوتا تو چاہئے کہ کنوئیں میں جو ڈھیلا ڈالا جائے، وہ اس کے دہانے کے اوپر ہی چپک کر رہ جائے۔

میں کہتا ہوں کہ جب یہ سارے احتمالات غلط ثابت ہو چکے، تو اب صحیح بات یہی ہے کہ طبیعت کا حقیقی مطلوب دراصل خیر ہے لیکن مطلق خیر نہیں، بلکہ ترتیب کی شرط کے ساتھ یہ طلب مشروط ہے، یعنی پانی کے لئے مثلاً یہی مناسب ہے کہ اس کی جگہ زمین کے اوپر اور ہوا کے نیچے ہو مناسبت کی وجہ

لہ محشی نے لکھا ہے کہ یہ ثابت بن قرہ کا مذہب ہے اس کے بعد وہی لکھتے ہیں کہ "زمین بیچ فضا میں کس طرح اٹکی ہوئی ہے اس کے جواب میں بعضوں نے یہ مذہب اختیار کیا ہے کہ چاروں طرف سے آسمان زمین کو ڈھکیل رہا ہے مدافعت کی قوت چونکہ ہر طرف مساوی تھی اس لئے بیچ میں اٹکی پڑی ہے اور بعضوں کا خیال ہے کہ ہر طرف سے آسمان زمین کو جذب کر رہا ہے اور جذبی قوت کی مساوات سے زمین درمیان میں لٹک کر رہ گئی ہے ۱۲۔

اس مطلوب سے پھیر دے اور یہ دونوں باتیں اس کی طبیعت ہی کے اقتضا و میل میں ہوں ظاہر ہے کہ یہ ناممکن ہے، ہاں! ایک صورت ممکن ہو سکتی ہے یعنی یہ مانا جائے کہ دوری حرکت کا میل اس میں اس وقت پیدا ہوتا ہے جب وہ جسم اپنے طبعی مکان میں ہو لیکن ایسی صورت میں دوری حرکت کا مبدء طبعی باقی نہ رہے گا، نیز اس کا بھی امکان نہیں ہے کہ دوری حرکت کو بجائے طبیعت کے نفس کی طرف منسوب کر دیا جائے، اس لئے کہ نفس طبیعت کے توسط بغیر کسی قسم کا تصرف نہیں کر سکتا جیسا کہ ہمارا خیال ہے، علاوہ اس کے بجائے خود یہ ثابت شدہ مسئلہ ہے کہ کسی خارجی تحریک کو جسم اسی وقت قبول کر سکتا ہے جب اسی قسم کی حرکت کا اس میں ذاتی میلان بھی ہو، پھر اگر نفس اس میں دوری حرکت پیدا کرے گا تو اس کے یہ معنی ہوں گے کہ اس میں دوری حرکت کا میل ذاتی طور پر پایا جاتا ہے، یہاں یہ نہیں کہا جا سکتا کہ جس طرح سب مانتے ہیں کہ جسم جب اپنے طبعی مکان اور حیز میں نہیں رہتا تو اس وقت اس کی طبیعت حرکت کو چاہتی ہے اور جب طبعی مکان میں پہنچ جاتا ہے تو اس وقت طبیعت ہی سکون کو بھی چاہتی ہے پھر جیسے یہ ہو سکتا ہے اور ہوتا ہے، کیوں نہ یونہی، دوری حرکت کے متعلق مانا جائے کہ طبیعت طبعی مکان میں پہنچنے کے بعد بجائے سکون کے دوری حرکت کو مقتضی ہو جاتی ہے، میں نے جو کہا کہ اس احتمال کی یہاں گنجائش نہیں ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ جو شکل پیش کی گئی ہے، اس میں طبیعت صرف ایک ہی بات کو چاہتی ہے یعنی اپنے طبعی مکان میں سکون، لیکن کبھی یہ سکون حرکت کے بعد حاصل ہوتا ہے، اس لئے ضمناً حرکت کو بھی چاہتی ہے، لیکن سکون کے لئے اس کی ضرورت تو نہیں ہے کہ جسم اپنے طبعی مکان میں دوری حرکت سے موصوف ہو، یعنی سکون حاصل کرنے کے لئے اس کی ضرورت نہیں کہ جسم اپنے طبعی مکان میں گھومے اور گھومنے کے بعد ساکن ہو، اس لئے کہ مکان کے اجزا میں کسی قسم کا اختلاف نہیں ہوتا سب یکساں نوعیت کے ہوتے ہیں، کسی جز کو چھوڑنا اور کسی پر آکر ٹھہر جانے کے کوئی معنی نہیں ہو سکتے (اور دوری حرکت کے معنی یہی ہیں)

فصل

قسری حرکت کے مبدء اور اسباب کی اس فصل میں تحقیق کیجائیگی،

اس باب میں صحیح ترین خیال یہ ہے کہ حرکت قسری کی علت بھی اسی جسم کی طبیعت ہے، جس پر قاسر نے عمل کیا ہے یعنی خارجی قوت کا اثر قبول کر کے جو متحرک ہوا ہے، اور طبیعت اس حرکت کا مبدء اس تغیر کی وجہ سے ہو جاتی ہے جو بیرونی قوت کے عمل سے جسم میں پیدا ہو جاتا ہے، یعنی یہی تغیر طبیعت میں اس کی استعداد و صلاحیت پیدا کرتی ہے کہ حرکت قسری کی وہ علت اور مبدء ہو جائے، باقی شیخ کے کلام سے یہ ظاہر معلوم ہوتا ہے کہ حرکت قسری کا مبدء وہ میل ہوتا ہے، جو بیرونی تحرک سے جسم میں پیدا ہو جاتا ہے، تو اس میں یہ سوال باقی رہتا ہے کہ حرکت قسری کے لئے صرف مدافعت کافی نہیں ہے، اس لئے کہ قاسر سے جو قوت مدافعت کی جسم میں حاصل ہوئی تھی، وہ تو باقی نہیں رہتی، اور مدافعت کی وہ قوت جو طبیعت سے تدریجی طور پر پیدا ہوتی چلی جاتی ہے، تو ظاہر ہے کہ اس کا مآل یہی ہوا کہ اس حرکت کا مبدء بھی طبیعت ہی ہے گویا قسری اور غیر مناسب میلانوں کے پیدا کرنے میں طبیعت کا وہی حال ہے جو مناسب طبعی میلانوں کے پیدا کرنے میں اس کا حال ہے، مثال سے اس کو یوں سمجھو کہ بیماری اور غیر طبعی غریب حرارت کو مریض کی طبیعت ہی اس لئے پیدا کرتی ہے کہ اپنی فطری حالت سے وہ ہٹ گئی ہے، پھر جب طبیعت اپنی فطری حالت پر پلٹ کر آجاتی ہے تو اس سے پھر وہی حالات صادر ہونے لگتے ہیں جو جسم کی طبیعت کے مناسب ہوتے ہیں، یا ناہموار شکل جس میں نشیب و فراز یا دندانے ہوں، اس کو بھی زمین کی طبیعت ہی اس لئے پیدا کرتی ہے، کہ قسری اور بیرونی اسباب کی وجہ سے زمین کی طبیعت جو کروی اور گول شکل چاہتی تھی، اس شکل کو کھو بیٹھی ہے پھر زمین میں جو طبعی صفت یبوست (خشکی) کی پائی جاتی ہے، جس کی خاصیت یہ ہے کہ جو شکل بھی حاصل ہو، اس کو زور سے پکڑ لے اور اس کو محفوظ رکھے، اس کا یہ نتیجہ ہے کہ زمین اپنی اصلی گول شکل کی طرف پھر واپس بھی نہیں ہو رہی ہے، اور اس میں کوئی منافات کی صورت بھی

ہوتی ہے، اور پتھر کی حجریت کے ساتھ یہ صورت جمع ہو جاتی ہے اور یہ جائز ہے کہ کسی واحد صوری وجود میں چند ایسے ذاتی صفات اور ذاتیات اکٹھے ہو جائیں، جو متفرق مختلف الحقائق موجودات میں بکھرے ہوئے پائے جاتے تھے اس قاعدے کے ذریعے سے اس مشہور شبہے کا حل بھی پیدا ہو جاتا ہے جس کی تقریر یہ کی جاتی ہے کہ اوپر کی طرف حرکت دینے والی قوت اگر آگ کی صورت ہے، تو سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ یہی آگ اگر کسی پتھر میں لگ جائے اور وہ اتنا مشتعل ہو کہ آگ کی طرح اوپر جانے لگے، (جیسے لکڑی وغیرہ میں جب آگ لگتی ہے تو اوپر کی طرف اُس کی حرکت ہونے لگتی ہے) تو یہ ماننا پڑے گا کہ آگ کی صورت ایک جوہر میں عرض بن کر پائی گئی، حالانکہ وہ تو جوہر ہے اچھا تو اصل مسئلے کی طرف توجہ کرنا چاہیے، گفتگو قسری حرکت کے مبدء میں ہو رہی تھی، معلوم ہونا چاہیے کہ اس حرکت کی علت میں جتنے مذاہب وخیالات ممکن ہیں وہ چار ہی ہو سکتے ہیں یعنی اس حرکت کی علت یا تو اس جسم میں موجود ہو گی جس پر قسری قوت نے عمل کیا ہے یا اس سے باہر موجود ہو گی، پہلی شق یعنی خود اسی جسم مقسور میں اس کو اگر مانا جائے تو دو ہی احتمال ہیں، اختتام حرکت تک وہ موجود رہتی ہے یا نہیں موجود رہتی ہے اگر باقی نہیں رہتی ہے تو گویا "تولید" کے نظریے کو تسلیم کر لیا گیا، یعنی یہ مان لیا گیا، کہ حرکت دوسری حرکت کو پیدا کرتی ہے، اور اگر باقی رہتی ہے تو یہ وہی نظریہ ہوا جس میں مانا جاتا ہے کہ قاسر جسم میں ایک ایسی قوت پیدا کر دیتا ہے، جس سے جسم حرکت پذیر ہوتا ہے، یہ تو اس شق کے احتمالات ہیں جس میں اس حرکت کی علت جسم کے اندر مانی گئی تھی، لیکن یہ شق کہ وہ جسم سے باہر ہے، تو اس وقت لامحالہ یہی تسلیم کرنا پڑے گا کہ قسری حرکت کی علت کوئی جسم ہے، پھر اس سے جو جسم مقسور میں حرکت پیدا ہو گی اس کی دو ہی صورت ہے یعنی جذب کے ذریعے سے وہ خارجی جسم اُس میں حرکت پیدا کرے گا، یا جذب وکشش کے ذریعے نہیں بلکہ دفع یعنی دھکے کے ذریعے سے یہ حرکت پیدا ہو گی جذب والی شق تو ان لوگوں کا مذہب ہے جو کہتے ہیں کہ جو پتھر ہوا میں پھینکا گیا ہے، اس کے آگے جو ہوا ہوتی ہے،

وہ مڑکر پتھر کو پکڑ لیتی ہے، اور یوں پتھر قوت کے ساتھ آگے بڑھتا جاتا ہے اور دوسری شق یعنی دفع والا احتمال یہ ان لوگوں کا مذہب ہے جو کہتے ہیں کہ قاسر ہوا اور پتھر دونوں کو دھکا دے کر اوپر کی طرف روانہ کرتا ہے، لیکن ہوا چونکہ پتھر سے زیادہ لطیف ہے تو اس پر دھکے کا اثر فوراً پڑتا ہے، اور اپنے ساتھ وہ اس جسم کو بھی اوپر کی طرف لی جاتی ہے جو اس میں رکھ دیا جاتا ہے، لیکن آخر کے دونوں خیالات بالکل غلط ہیں اس لئے کہ جذب ہو یا دفع اگر اختتام حرکت تک وہ باقی نہیں رہتے، تو حرکت کے لئے پھر ایک اور علت اور سبب کی ضرورت باقی ہی رہی، جو جذب و دفع کے سوا ہو، اور گفتگو پھر اس علت میں بھی شروع ہو جائے گی، اور اگر یہ باقی رہتے ہیں، تو پھر ان کی علت میں گفتگو شروع ہو جائے گی کہ آخر ان کو بھی تو علت وسبب کی حاجت ہے، اسی طرح تولید والا خیال وہ بھی صحیح نہیں ہے، کیونکہ اس کا مطلب تو یہ ہوا کہ معلول کا وجود علت کے بغیر بھی باقی رہ سکتا ہے اور یہ کہ علت مفقود ہونے کے بعد بھی اپنے معلول پر اثر انداز ہو سکتی ہے،

بہرحال جب یہ بودے سخیف خیالات باطل ثابت ہو چکے تو ایک ہی رائے صحیح باقی رہی، لیکن اس کی تصحیح وتحقیق کے لئے ذرا ژرف نگاہی کی ضرورت ہے، یہ تو قسری حرکت کے مبدء کی بحث تھی، رہ گئی یہ بات کہ قسری حرکت کی کتنی قسمیں ہیں، تو اس کا جواب یہ ہے کہ کبھی تو اینی اور مکانی حرکت کی شکل میں پائی جاتی ہے پھر اس کی صورت کبھی یہ ہوتی ہے کہ طبعی مکان سے بالکلیہ متحرک کو باہر کر دیتی ہے، مثلاً ایسا پتھر جو اوپر کی جانب پھینکا گیا ہو، ظاہر ہے کہ ایسا پتھر زمین سے بالکل جدا ہو کر دوسرے کرے میں پہنچ جاتا ہے، اور کبھی بالکلیہ اپنے طبعی مکان سے متحرک جدا نہیں ہوتا، جیسے کسی پتھر کو زمین پر کھینچیں، باقی اٹھا کر جو کسی پتھر کو طبعی مکان سے جدا کرتے ہیں، یعنی کوئی زمین سے اس کو اٹھا کر اوپر لے جائے، تو یہ عرضی حرکت سے زیادہ مشابہ ہے، یہ تو قسری حرکت کی دو صورتیں ہیں، جن سے مکانی حرکت پیدا ہوتی تھی، اسی طرح کبھی قسری حرکت وضعی بھی ہوتی ہے، یعنی دوری حرکت جو قسری قوت سے پیدا ہو دراصل یہ جذب اور دفع سے مرکب ہوتی ہے جیسے چرخی وغیرہ کی حرکتوں کا

حال ہے، اور کبھی دوری حرکت قسری قوت سے اس لئے پیدا ہوتی ہے کہ دو حرکتوں میں ٹکر ہو جاتی ہے سنار کی گھریا میں جو پگھلی ہوئی دھات چرخ کھانے لگتی ہے اس کی یہی وجہ ہوتی ہے، اس میں یہ ہوتا ہے کہ حرارت سے تاؤ کھا کر دھات کے جو اجزا اپنے مستقر میں تھے وہ بلند ہو ہو کر اوپر کی طرف چڑھنا چاہتے ہیں پھر طبعی قوت ان کو نیچے کی طرف لانا چاہتی ہے یوں کھولتے ہوئے، وہ گھومنے لگتے ہیں، لیکن مستقر پر نہیں بلکہ بلندی اور مستقر کے درمیان یہ رقص پیدا ہو جاتا ہے اور وہ جو لڑھکاؤ کی حرکت ہے، تو کبھی یہ صورت خارجی اسباب کے اثر سے پیدا ہوتی ہے اور کبھی جذب و دفع کے ساتھ جب طبعی میلان جمع ہو جاتا ہے تو یہ صورت پیش آجاتی ہے مثلاً گیند کو پہاڑ سے جب لڑھکائیں، باقی مقدار اور کمیت میں بھی قسری حرکت ہوتی ہے، یا نہیں، تو اس کا جواب یہ ہے کہ ہوتی ہے، زیادہ ہونے اور بڑھنے کی صورت تو ورم اور سوجن کی ہے، یا بوتل کے پانی میں جو تخلخل اس وقت پیدا ہوتا ہے جب اس کو خوب اچھی طرح زور سے چوسیں، اور کمی کی صورت وہ انحطاط اور نقاہت ہے، جو مرض کی وجہ سے بدن میں محسوس ہو، اور وہ انحطاط جو بدن میں بڑھاپے کی وجہ سے پیدا ہوتا ہے تو اس کی نوعیت کچھ مختلف ہے، یعنی کائنات کے کلی نظام کے اعتبار سے تو یہ حرکت طبعی ہے، لیکن خاص جزئی بدن کے حساب سے قسری ہے، کیفیت میں قسری حرکت کی ایسی مثال جس کا تعلق محسوسات سے ہو، پانی ہے جب وہ گرم کیا جائے، اور غیر محسوس حالات اور اخلاق میں اس کی مثال امراض، اور تمام اخلاقی و نفسیاتی کیفیات ہیں مثلاً کفر اور جہالت کی شدت، یا بخل کا کسی میں زور بڑھتا جائے، یہی حال ان تمام رذائل اور بد اخلاقیوں کا ہے جو بہ تدریج پیدا ہو رہے ہوں، اس لئے کہ یہ ایسے حالات ہیں، جو قطعاً انسانی فطرت کی طبیعت کے خلاف ہیں (قسری حرکات کی یہ صورتیں عرضی مقولوں کی ہیں) لیکن جوہری ہستیوں کے اندر تغیرات تو میرے مسلک کے رو سے چونکہ یہ تغیرات جوہری حرکات کے نتائج ہیں، اس لئے ان میں طبعی اور قسری دونوں قسم کی حرکتیں پائی جاتی ہیں، طبعی کی مثال تو بیٹ کا وہ بچہ ہے، جو نطفے سے حاصل ہوتا ہے، یا وہ نباتات ہیں جو تخم سے پیدا ہوتے ہیں،

اور قسری کی مثال وہ آگ ہے جو چقماق کی چوٹ سے پیدا ہوتی ہے یا اکسیر والے کیمیا گر جو تانبے کو سونا، رانگ کو چاندی بناتے ہیں، اور یہ تو تکوین اور فساد کی مثالیں ہوئیں، بگاڑ اور فساد بھی کبھی طبعی ہوتا ہے جیسے حیوانات میں جو موت بڑھاپے کا نتیجہ ہو، اور طول مدت کی وجہ سے درخت جو خشک ہو جاتے ہیں، اور کبھی قسری بھی ہوتا ہے جیسے زہر یا قتل کے ذریعے سے جو موت پیدا ہوتی ہے یا درخت کو جو کاٹ دیتے ہیں،

فصل

ہر جسم میں ضرور ہے مستقیم حرکت کے میل کا مبدء بھی پایا جائے اور مستدیر میل کا بھی، اس فصل میں اسی دعوے کو ثابت کیا جائے گا، یہ ایک مانی ہوئی بات ہے کہ ہر جسم کی یہ شان ہونی چاہئے کہ ایک مکان سے وہ دوسرے مکان کی طرف یا ایک وضع سے دوسری وضع کی طرف حرکت کرے، جس کی وجہ یہ ہے کہ یہاں سوال یہ کیا جاتا ہے کہ اس جسم میں اگر مذکورہ بالا حرکات کا مبدء پایا جاتا ہے تو یہی میرا دعویٰ ہے اور اگر نہیں پایا جاتا، تو پھر چاہیے کہ بیرونی قوتوں کے ذریعے سے جو حرکت پیدا ہوتی ہے اس کا قبول کرنا اس جسم کے لئے بہت زیادہ آسان ہو اس لئے کہ جس جسم کا میلان کسی خاص طرف زیادہ ہوگا تو اس سمت کے خلاف اس میں حرکت پیدا کرنا ظاہر ہے کہ اسی قدر دشوار ہوگا، جتنا یہ میلان اس میں زیادہ سخت ہوگا، کیونکہ بدیہی بات ہے کہ معاوق اور رکاوٹ کے ساتھ شے کا جو حال ہوتا ہے، وہ اس حال کے مساوی نہیں ہو سکتا جب شے کے ساتھ وہ معاوق اور رکاوٹ نہ ہو، اب اگر کوئی ایسا جسم فرض کیا جائے جس میں کسی میل کا مبدء نہیں ہے تو ظاہر ہے کہ خارجی قوت سے اس جسم کا میل قبول کرنا بہت زیادہ آسان ہوگا، لیکن اگر اس کو مان لیا جائے تو ایسے جسم کا پایا جانا ناممکن ہوگا جس میں کسی قسم کا طبعی میل نہ پایا جاتا ہو، ورنہ پھر یہ ماننا پڑے گا کہ ایک مکان سے دوسرے مکان تک جسم اچانک دفعتہً پہنچ جائے، لیکن ظاہر ہے کہ لازم بنتا ہے کے خلاف ہے، یعنی اچانک کوئی جسم ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل ہو کر نہیں پہنچتا، سوا اس کے تو یہ معنی ہوئے کہ ایسی حرکت بھی پائی جا سکتی ہے

جس کے لئے کوئی مدت اور زمانہ نہ ہو لیکن یہ تو محال ہے پس جس وجہ سے یہ بات لازم آئی ثابت ہوا کہ وہ بھی محال ہے غور کرنے والوں کے لئے جس لزوم کا میں نے دعویٰ کیا ہے بالکل بدیہی ہے اہل بصیرت ناظرین کے لئے تو اتنی بات کافی ہوسکتی ہے اگرچہ میں جانتا ہوں کہ جھگڑالو بحثی مناظرہ کرنے والوں کے مقابلے کے لئے ناکافی ہے اس لئے مناسب ہے کہ ذرا زیادہ تفصیل اور وضاحت سے کام لیا جائے، اچھا تو میں کہتا ہوں کہ ہر جسمانی قوت یقیناً بڑھنے گھٹنے، زیادہ ہونے کم ہونے، تناہی ہونے غیر تناہی ہونے کے صفات سے موصوف ہوتی ہے لیکن اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ بذات خود جسم ان صفات سے موصوف ہوتا ہے بلکہ جن اعداد، یا مقدار، یا زمانے سے جسم موصوف ہوتا ہے ان کے ذریعے سے یہ صفات جسم کے صفات بن جاتے ہیں بہر حال اس جسمانی قوت کی حد بندی شمار کے اعتبار سے اور زمانے کے حساب سے اور اس قوت کی شدت و زور کے اعتبار سے ہوسکتی ہے یعنی اس قوت سے جو آثار ظاہر ہوں یا جو حرکات پیدا ہوں ان کو گن کر اس کا اندازہ کیا جاسکتا ہے اسی طرح زمانے کے حساب سے بھی اندازہ ہوسکتا ہے یعنی کتنی زیادہ مدت میں یا کتنی کم مدت میں اس سے کیا آثار یا حرکات ظاہر ہوئے اس ذریعے سے اس کا یقیناً اندازہ ہوسکتا ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ حرکت کی مدت دراصل ایک ایسی مقدار ہے جس میں محدود و غیر محدود سب کی گنجائش فرض کی جاسکتی ہے، کیونکہ کم (مقدار) کی یہ خاص خصوصیت ہے، الغرض زمانے میں دونوں باتوں کی قطعاً گنجائش ہے زمانے کی زیادتی میں اس کی گنجائش کا پتا تو مدت اور شمار کے اختلاف سے چلتا ہے اور کمی میں اس کا اندازہ قوت کی شدت اور زور کے تفاوت سے چلتا ہے، شاید بات پورے طور سے ذہن نشین نہیں ہوئی، اس لئے اس اجمال کی تفصیل کی جاتی ہے، مطلب یہ ہے کہ ایسی چیز جس کا تعلق مقدار والی یا عدد والی شے سے ہو مثلاً وہ قوتیں جن سے ایک خاص وقت تک مسلسل کچھ اعمال صادر ہوتے رہتے ہیں یا ایک عمل کے بعد دوسرا عمل اس سے یکے بعد دیگرے صادر ہوتا ہے اور ان اعمال کی کوئی خاص تعداد ہے،

اب محدود و غیر محدود کے فرض کرنے کی صورت یہی ہوسکتی ہے کہ ان اعمال کی مقدار سے اس کا اندازہ کیا جائے جو مسلسل بغیر کسی انقطاع کے اس قوت سے خاص وقت تک صادر ہوتے رہے، یا اس فرض میں ان اعمال کے شمار سے فائدہ اٹھایا جائے جو یکے بعد دیگرے اس قوت سے صادر ہوئے، مقدار کے اعتبار سے اگر یہ کیا جائے گا تو عمل کی وحدت اور اس کے زمانے کے اتصال کی شق کو فرض کر کے ایسا کیا جائے گا، یا صرف خود عمل کے مسلسل اتصال کو پیش نظر رکھا جائے گا، اور اس کی وحدت وکثرت کا خیال نہ کیا جائے، اب ان تمام اعتبارات کے حساب سے قوتوں کی تین قسمیں نکل آتی ہیں، پہلی قسم ان قوتوں کی ہوگی جن کے متعلق یہ فرض کیا گیا ہے کہ ان سے ایک ہی عمل مختلف زمانوں میں صادر ہوا ہے، مثلاً چند تیر انداز ہیں جن کے تیروں نے ایک محدود مسافت کو مختلف زمانوں میں قطع کیا، ایسی صورت میں یقیناً وہ تیرانداز جس کا تیر سب سے کم مدت میں پہنچا ہے اس کی قوت ان لوگوں سے زیادہ شدید اور زوردار ہوگی جن کے تیروں کے پہنچنے میں زیادہ مدت صرف ہوئی اور اس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ ایسی قوت جو شدت وزور میں غیر محدود اور لامتناہی فرض کی جائے گی لازم آتا ہے کہ اس کا عمل سرے سے زمانے میں واقع ہی نہ ہو اور دوسری قسم ان قوتوں کی ہوگی جن کے متعلق یہ فرض کیا جائے کہ مختلف زمانوں میں کوئی عمل ان سے مسلسل صادر ہوا، مثلاً ہوا میں چند تیر اندازوں نے تیر چلائے، اور ہر ایک کے تیر کی حرکت کا زمانہ مختلف ہے یعنی کسی کا تیر فوراً واپس ہوگیا کسی کا دیر میں آیا ایسی صورت میں جس کے تیر کا زمانہ زیادہ ہوگا ظاہر ہے کہ اس کی قوت ان کی قوت سے قطعاً زیادہ ہوگی جن کے تیر کے حرکت کی مدت کم ہے، اور اس کا نتیجہ یہ ہے کہ اس بنیاد پر لازم آتا ہے جو قوت غیر متناہی ہو اس کا عمل غیر محدود اور لامتناہی مدت تک باقی رہے تیسری قسم ان قوتوں کی ہوگی جن کے متعلق یہ فرض کیا جائے کہ یکے بعد دیگرے ان سے ایسے اعمال صادر ہوئے جو عدداً مختلف ہیں، مثلاً چند تیرانداز تیراندازی کرنا شروع کریں، اور ہر ایک کے تیراندازی کی تعداد مختلف ہو ایسی صورت میں

ظاہر ہے کہ جن سے زیادہ تعداد میں تیر اندازی بن پڑے گی وہ ان سے زیادہ قوی ہوں گے جن کی تیر اندازی کی تعداد کم ہوگی اور اس کا نتیجہ یہ ہے کہ جو قوت غیر متناہی فرض کی جائے گی اس کے عمل کی تعداد بھی غیر متناہی ہو الحاصل پہلا اختلاف تو شدت اور ضعف میں ہوگا، دوسرا مدت میں تیسرا اشمار اور تعداد میں، لیکن چونکہ شدت کے اعتبار سے غیر محدودیت کا ناممکن ہونا اس لئے بالکل ظاہر ہے، کہ اس کا نتیجہ یہ تھا کہ اس سے اثر کا صدور و ظہور کم سے کم مدت میں ہو یعنی اتنی تھوڑی مدت میں کہ گویا وہ آن ہے بلکہ وہ واقع میں آن ہی ہوگی حالانکہ زمانے کے سوا حرکت کے واقع ہونے کی کوئی دوسری صورت نہیں ہے اور مذکورہ بالا صورت میں یہی لازم آتا ہے جو محال ہے بہرحال اس میں کوئی شبہہ نہیں ہے کہ قسری تاثیر میں اختلاف ان چیزوں کے اختلاف سے پیدا ہوتا ہے جس پر قسری قوت عمل کرتی اور جو اس قسری قوت کو قبول کرتی ہے مطلب یہ ہے کہ وہ چیزیں جن پر قسری قوت عمل کرتی ہے اور جو اس عمل کو قبول کرتی ہیں ان کی جسامت جتنی زیادہ بڑی ہوگی، قاسر کا تحریکی اثر اسی قدر ضعیف اور کم زور ہوگا، اس لئے کہ بڑی جسامت والے جسم میں رکاوٹ اور مقابلے کی قوت زیادہ قوی ہوگی کیونکہ اس کی رکاوٹ جو کچھ بھی ہوگی وہ اس کی طبیعت کا اقتضا ہوگا، اور ظاہر ہے کہ بڑے جسم میں طبیعت زیادہ قوی ہوگی اور چھوٹے جسم میں کمزور ہوگی، جب یہ امور ذہن نشین ہو چکے تو اب ہم کہتے ہیں کہ ہر حرکت میں تین متناسب امور کا پایا جانا ناگزیر ہے یعنی زمانہ[1]، مسافت[2] سرعت[3] و بطوء (تیز رو اور سست رو ہونے) میں ان کا کوئی درجہ، اور یہ کلیہ ہے کہ ان تین باتوں میں سے دو باتوں میں جب دو حرکتیں متفق ہوں گی تو تیسری بات میں ان کا متفق ہونا ناگزیر ہے اور جو دو حرکتیں ان تین باتوں میں سے کسی ایک میں متفق ہوں، اور اس کے بعد باقی دو میں سے کسی ایک میں مختلف ہوں، تو دوسری بات میں بھی اسی نسبت سے اختلاف ہونا لابدی ہے اب اگر ہم کوئی ایسا جسم فرض کریں جس میں مطلقاً میل نہیں ہے یعنی عدیم المیل ہے، اور کوئی قاسر اس کو کسی معین مسافت میں ایک خاص درجے کی قوت

سے حرکت دے تو کسی معین وقت و زمانے کا اس حرکت کے لئے ہونا ضرور ہے۔ اس لئے کہ مطلق کے وجود کی شکل اس کے سوا کچھ نہیں ہے کہ کسی معین وجود میں ہوکر پایا جائے اب اس کے بعد ایک ایسا جسم فرض کیا جاتا ہے جس میں طبعی میل پایا جاتا ہے، اور اس کو قاسر اسی درجے کی قوت سے اسی مسافت میں حرکت دے تو ضرور ہے، کہ ثانی الذکر کی حرکت کی مدت یقیناً سابق الذکر کی حرکت کی مدت سے زیادہ ہوگی یعنی میل والے کی حرکت کا زمانہ اس جسم کی حرکت کی مدت سے زیادہ ہوگا جس میں میل فرض نہیں کیا گیا ہے کیونکہ اگر یہ نہ مانا جائے، تو اس کے یہ معنی ہوں گے کہ معاوق اور رکاوٹ والی حرکت ایسی ہو جائے جس میں معاوق اور رکاوٹ نہیں ہے، اور اگر ہم ایک تیسرے جسم کو بھی فرض کریں اور یہ بھی مانیں کہ اسکو بھی قاسر نے اسی درجے کی قوت سے متحرک کیا ہے، اور اسی کے ساتھ یہ بھی تسلیم کیا جائے کہ اس میں ایسا طبعی میل پایا جاتا ہے، جس کی قوت کو میل والے جسم کی قوت سے وہی نسبت ہے جو نمبر اول اور نمبر دوم والوں کی حرکت کے زمانوں میں ہے، اب نمبر اول والے (یعنی عدیم المیل) والے کے زمانے کو نمبر دوم والے کے زمانے کا ہم دسواں حصہ مثلاً فرض کرتے ہیں، یہ تمام نسبتیں اگر محفوظ رہیں، تو اس کا لازمی نتیجہ یہ ہوگا کہ نمبر اول (عدیم المیل) والے کا زمانہ اور نمبر سوم کا زمانہ مساوی ہو جائے، اس کے یہ معنی ہوں گے کہ نمبر سوم والے جس میں میل فرض کیا گیا تھا، اس کے میل کا کوئی اثر باقی نہ رہے یعنی اس کا وجود اور عدم دونوں برابر ہو جائے جو بداہتہً محال اور ناممکن ہے۔

چند شکوک اور ان کا ازالہ

اس مقام پر چند شبہات پیش کئے گئے ہیں جن میں پہلا شبہہ یہ ہے کہ نمبر سوم والے کے میل کی قوت کو نمبر دوم کے میل کی قوت میں جو یہ نسبت فرض کی گئی ہے جو دو زمانوں یا دو مسافتوں میں ہوتی ہے، ہم کہتے ہیں کہ ہم ہی تسلیم نہیں کرتے کہ ایسی نسبت کا پایا جانا ممکن بھی ہے، اس لئے کہ ایسے انتہائی ضعف کا امکان موجود ہے جس سے زیادہ ضعف ممکن نہ ہو، دوسرا شبہہ یہ ہے کہ بالفرض اگر دونوں میلوں میں یہ نسبت پائی بھی جائے لیکن ہم اس میل کے متعلق

یہ نہیں مانتے کہ وہ قسری میل کے لیے بھی رکاوٹ کا کام دے سکتا ہے، اس لیے کہ یہ بالکل ممکن ہے کہ معاوقت اور رکاوٹ قوت کی اتنی مقدار پر موقوف ہو کہ اس سے کم میں اس کا اثر ظاہر نہ ہو تیسرا شبہہ یہ ہے کہ دونوں زمانوں کے درمیان جو نسبت ہے وہ تو مقداری نسبت ہے، اور دونوں رکاوٹوں میں جو نسبت ہے وہ تعدادی ہے، ایسی صورت میں ایک کا دوسرے پر انطباق صحیح نہ ہوگا ۱۲ اس لیے کہ پہلی نسبت کے متعلق ممکن ہے کہ وہ صمّی[1] نسبت ہو۔

ان تمام شبہوں کا جواب یہ ہے کہ قوتوں میں شدت و ضعف کے درجوں کا حال وہی ہے جو زیادتی اور کمی کے مدارج و مراتب کا ہے یعنی جس طرح زیادتی و کمی کے مراتب دونوں پہلوؤں (یعنی زیادتی اور کمی دونوں کے حساب سے کسی ایسی حد پر پہنچ کر رک نہیں جاتے کہ جن کے آگے ان کا پھر کوئی مرتبہ ذاتی طور پر نہ پیدا ہوتا ہو گویا جس طرح اجسام کی تقسیم کسی ایسی حد پر پہنچ کر رک نہیں جاتی جس کے بعد تقسیم ممکن نہ ہو، اور نہ جسم کا بڑھاؤ کسی ایسی حد تک رک سکتا ہے کہ اس پر زیادتی ممکن نہ ہو یعنی ذاتی طور پر جسم کا حال یہی ہے یوں کسی خارجی یا بیرونی مانع کی وجہ سے رکاوٹ پیدا ہو جائے تو وہ دوسری بات ہے، یہی حال جسم کے میلانوں اور ان کے دباؤ کے کم ہونے اور زیادہ ہونے میں ہے یعنی میل اگر ضعف کے انتہائی درجے تک بھی پہنچ جائے جب بھی رکاوٹ پیدا کرنے میں کچھ نہ کچھ اس کا اثر ضرور ظاہر ہوگا، کیونکہ اثر کا مبدء اور سبب تو وجود ہے، غائتہ مافی الباب یہ ہوسکتا ہے کہ اس کا اثر محسوس نہ ہو، لیکن جب میل کا وجود ہے تو اس کے اثر کا ہونا بھی لابدی ہے، محسوس ہو، یا نہ محسوس ہو،

[1] صمّ کے معنے بہرا ہونے کے ہیں، یہ حساب کی اصطلاح ہے حاصل اس کا یہ ہے کہ دو مقداریں ایسی جن میں ایک زائد اور دوسری ناقص ہو ناقص کو جب گھٹائیں تو ناقص اول سے وہ بہر حال ناقص رہے اور یہ بھی سلسلہ لا متناہی حدود تک چلا جائے چونکہ اتصالی مقداروں کی تقسیم لا متناہی حدود تک جاری ہوتی ہے اس لیے اس میں یہ جائز ہے بخلاف عدد کے کہ آخر گھٹتے گھٹتے ایک کے عدد پر ختم ہو جاتا ہے ۱۲

ایک بات تو یہ ہے، دوسری بات یہ ہے، کہ مقدار سے جن چیزوں کا تعلق ہوتا ہے، ان کا حال ان باتوں میں یعنی مساوات، تفاوت، عادیت مشارکۃ، ضمم وغیرہ کے قبول کرنے میں وہی ہوتا ہے جو خود مقدار کا حال ہے، فرق اگر کچھ ہے تو یہی کہ مقدار کے لئے ان حالات کا ثبوت ذاتی طور پر ہوتا ہے یعنی خود ان کی ذات ہی قبول کرتی ہے اور مقدار کے متعلقات سے ان امور کا ذاتی نہیں بلکہ عرضی تعلق ہوتا ہے، (ان دو باتوں کو پیش نظر رکھنے کے بعد تمام شبہوں کا جواب نکل آتا ہے) البتہ جو سب سے زیادہ زور دار شبہہ ان لوگوں کی طرف سے پیش کیا گیا ہے وہ یہ ہے کہ سوال یہ ہوتا ہے، کہ حرکت کا وجود زمانے میں کیا اس طرح ممکن ہے کہ اس کی راہ میں کوئی معاوق اور رکاوٹ نہ ہو، یا یہ ناممکن ہے، اگر اس کو ممکن قرار دیا جاتا ہے تو یہ ہوسکتا ہے، کہ معاوقت اور رکاوٹ رکھنے والے جسم میں حرکت کے زمانے کا بعض حصہ تو حرکت کے مقابلے میں واقع ہوگا اور اسی زمانے کا بعض حصہ معاوقت اور رکاوٹ کے مقابلے میں خرچ ہوگا، اور اس بنیاد پر اس جسم کی حرکت کا زمانہ جس میں ضعیف درجے کی معاوقت اور رکاوٹ پائی جاتی ہے اس جسم کی حرکت کے زمانے سے بڑھ جائے گا، جس میں معاوقت اور رکاوٹ کا وجود سرے سے نہیں ہے، کیونکہ دو رکاوٹوں میں جو نسبت ہونی چاہئے اس کا یہی صریحی اقتضا ہے، اور اگر دوسری شق مانی جاتی ہے یعنی بغیر رکاوٹ اور معاوقت کے حرکت کا وجود ناممکن قرار دیا جاتا ہے تو چلئے سرے سے دلیل ہی ختم ہوگئی اس لئے کہ اس کے عدم امکان کی صورت میں گویا یہ لازم آیا کہ تمہاری دلیل چند ایسے وضعی مقدمات پر مبنی تھی جس میں بعض مقدمے محال تھے، ہوسکتا ہے کہ نتیجے میں جو خلاف مفروض کی شکل پیش آگئی تھی اس کی وجہ یہی محال ہو، نہ کہ جسم کا رکاوٹ اور معاوق سے خالی ہونا،

میں کہتا ہوں کہ اس شبہے کے جواب کی ایک صورت یہ بھی ہوسکتی ہے کہ دوسری شق کو اختیار کر لیا جائے، اور یہ جو کہا گیا کہ اس سے دلیل ہی ختم ہو جاتی ہے، اس کو غلط ثابت کیا جائے، تقریر اس کی یوں ہوسکتی ہے کہ دلیل کا حاصل تو یہ تھا کہ

جس میں معاوق اور رکاوٹ کو نہیں مانا گیا تھا اس کی حرکت کے متعلق لازم آتا ہے کہ زمانے میں اس کا واقع ہونا محال ہو۔

کیونکہ اگر وہ محال نہیں بلکہ ممکن ہو تو پھر چند ایسے امور جو ممکن ہیں ان کے ساتھ اس کے وقوع کو فرض کرنے سے کوئی محال لازم نہیں آتا، ان چند امور سے میری مراد نمبر دوم اور نمبر سوم والے اجسام کی حرکت بہ طریقۂ مذکور ہے، اور محال جو لازم آتا تھا وہ یہ ہے کہ معاوق اور رکاوٹ والے جسم کا زمانہ اور جس جسم میں معاوق اور رکاوٹ نہیں ہے اس کا زمانہ لازم آتا ہے کہ دونوں برابر ہو جائیں مگر یہ بات چونکہ لازم آئی اس لئے زمانے میں اس حرکت کا واقع ہونا معلوم ہوا کہ محال ہے، لیکن اس کے ساتھ چونکہ یہ مسلم ہے کہ ہر حرکت بہر حال زمانے میں واقع ہوتی ہے اس لئے اس کا زمانے میں نہ واقع ہونا ثابت ہوا کہ یہ محال ہے اور ان سب کا آخری خلاصہ یہ ہے کہ جس میں مطلقاً میل (یا معاوق اور رکاوٹ) نہ فرض کی گئی تھی ثابت ہوا کہ اس کی حرکت محال ہے اور یہی تو مقصود تھا۔

اسی طرح جواب کی دوسری صورت یہ بھی ممکن ہے کہ پہلی شق کو تسلیم کر کے جواب دیا جائے یعنی کہا جا سکتا ہے کہ واقع میں کوئی حرکت ایسی نہیں ہو سکتی جس کا وقوع زمانے میں نہ ہو، اس مقدمے میں اور اس مقدمے میں کہ حرکت اپنے وقوع میں زمانے کو نہیں چاہتی دونوں میں ایسی صورت میں کوئی منافات نہیں ہے جب دوسرے مقدمے کو یعنی اپنے وقوع کے لئے حرکت زمانے کو نہیں چاہتی اس کا اعتراف کسی ناممکن بات کے واقع ہونے کے ساتھ مشروط کر دیا جائے کیونکہ حرکت کا زمانے کو نہ چاہنا اس کا اعتراف تو امر محال کے ساتھ مشروط ہے، اور حرکت کا زمانے کو چاہنا اس کا یقین ایک واقعے کا یقین ہے، پھر دونوں میں منافات کی کیا صورت ہو سکتی ہے، الغرض جب واقع کے حساب سے یہ مقدمہ یعنی حرکت کا وجود بغیر زمانے کے نہیں ہو سکتا یقینی ہے تو اب استدلال کی ترتیب یوں ہو سکتی ہے، کہ اس جسم میں جس کے اندر میل کو نہیں مانا گیا ہے اگر حرکت واقع ہوگی تو لا محالہ وہ کسی زمانے ہی میں واقع ہوگی ورنہ ماننا پڑے گا کہ لازم کا وجود ملزوم سے جدا ہو گیا، اور اگر یہ حرکت زمانے میں

واقع ہوگی تو لازم آتا ہے کہ وہ جسم جس میں معاوق اور میل نہیں ہے معاوق والے کے برابر ہو جائے حالانکہ یہ ناممکن ہے، اور جب یہ ناممکن ہے تو پھر یہ ماننا پڑے گا کہ زمانے میں وہ حرکت واقع نہیں ہوتی، ظاہر ہے کہ یہ بھی محال ہی ہے، پس نتیجہ یہ نکلا کہ جس جسم میں میل نہ مانا جائے گا اس کی حرکت مطلقاً محال ہوگی۔

مذکورۂ بالا اعتراض جسے میں نے سب سے زیادہ زوردار اور قوی قرار دیا ہے دراصل یہ وہی اعتراض ہے جسے بعض متاخرین نے یعنی شیخ ابوالبرکات بغدادی نے پیدا کیا ہے، امام رازی نے انھی کی پیروی کرتے ہوئے دوسرے طریقے سے اسی اعتراض کی تقریر یہ کی ہے اور وہ یہ ہے، کہ حرکت بذاتِ خود زمانے کو چاہتی ہے، اور رکاوٹ کی وجہ سے علاوہ اس زمانے کے کچھ اور وقت بھی درکار ہے، اب وہ جسم جس میں رکاوٹ اور معاوقت پائی جاتی ہے، اس میں تو دونوں زمانے اکٹھے ہو جائیں گے، اور جس میں رکاوٹ و معاوقت مفقود ہے، اس میں صرف ایک زمانہ خصوصیت کے ساتھ پایا جائے گا۔ ایسی صورت میں کسی حال میں بھی خود حرکت کے زمانوں میں تو کوئی اختلاف نہ ہوگا۔ بلکہ جو کچھ بھی اختلاف ہوگا وہ رکاوٹ کے اوقات میں ہوگا۔ یعنی رکاوٹ کی زیادتی اور کمی پر اس اختلاف کی بنیاد قائم ہوگی، اور یوں حرکت کے زمانے کے ساتھ رکاوٹ کے زمانے سے جس قدر بھی جس کے لئے ضروری ہوگا جب ملایا جائے گا تو اختلاف کا پیدا ہونا ناگزیر ہوگا، پس خلافِ مفروض کا جو الزام لگایا گیا تھا وہ الزام عائد نہیں ہوتا بلکہ مرتفع ہو جاتا ہے، امام رازی کے اس اعتراض کے جواب کی تقریر ایسے طریقے سے کہ جس کے بعد متاخرین کے اکثر اعتراضات اٹھ جاتے ہیں، یہ ہو سکتی ہے، کہ معترض کا یہ دعویٰ کہ حرکت بذاتِ خود زمانے کو چاہتی ہے اس سے اگر اس کی مراد یہ ہے، کہ سرعت و بطوء کے کسی درجے کی تعیین کے بغیر حرکت کا یہ اقتضا ہے، تو اس کی غلطی واضح ہے، اس لئے کہ حرکت سرعت و بطوء کے صفات سے جدا ہو کر نہیں پائی جا سکتی ظاہر ہے کہ جو بات کسی شے سے جدا ہو کر نا قابلِ تصور ہو، اس کے بغیر کسی امر کا اقتضا اس شے کے لئے ثابت کرنا کسی طرح جائز نہیں ہو سکتا، خواہ اس اقتضا میں اس بات کو دخل نہ بھی ہو، اور اگر یہ مراد ہے کہ سرعت و بطوء کے کسی درجے سے قطع نظر کر کے حرکت زمانے کی

کسی مقدار کو چاہتی ہے، تو یہ بھی صحیح نہیں ہے، اس لئے کہ حرکت کی نسبت سرعت اور بطوء کے ساتھ ایسی ہے جیسے جنس کی نسبت اپنے انواع کے ساتھ ہوتی ہے کہ جنس کا وجود اس وقت تک ناممکن ہے جب تک نہ ان نوعوں میں سے کسی نوع کے ساتھ اس کا تحقق نہ ہو، یہاں پر ایک بات جاننے کے قابل یہ ہے کہ محقق طوسی نے شرح اشارات میں جواب دینے کے لئے پہلے ایک مقدمے کا ذکر بطور تمہید کے کیا ہے، اور وہ مقدمہ یہ ہے کہ حرکت اگر نفسانی ہو، تو امر میں نفس کو اس کا اختیار ہوتا ہے کہ سرعت یا بطوء کا کوئی درجہ اس حرکت کے لئے مقرر کرے یعنی نفس کو سرعت و بطوء کا جو درجہ اپنے مناسب حال معلوم ہوتا ہے، اس کو مقرر کر لیتا ہے، اور اسی خیال کی بنیاد پر نفس سے اسی درجے کے مناسب حرکت کا میل پیدا ہوتا ہے، پھر اسی میل سے تیز یا سست حرکت حاصل ہوتی ہے، یہ تو نفسیاتی حرکات کا حال ہے، باقی جو غیر نفسیاتی حرکات ہیں، یعنی جن کا مبدء طبیعت یا قسری قوت ہوتی ہے، اس میں سرعت و بطوء کے درجے کی تعیین کے لئے کسی اور امر کی ضرورت ہوتی ہے کیونکہ ان میں شعور اور ادراک کا وجود تو ہوتا نہیں، جس سے مناسبت و موزونیت وغیرہ کا اندازہ ہو سکتا تھا، اسی لئے یہ کہا جا سکتا ہے کہ طبعی و قسری حرکات خود اپنی ذات کے حساب سے قریب قریب ایسی چیزیں ہیں جو زمانے کے بغیر بھی واقع ہو سکتی ہیں اگر ایسا ہونا ممکن ہوتا، لیکن چونکہ یہ ممکن نہیں ہے، اس لئے، ایسی حرکتیں محتاج ہوئیں کہ کوئی ان کے اس میل کی حد بندی کرے جیسے وہ چاہتی ہوں، اور ایسے حال کی انھیں ضرورت ہوئی، جس کے ذریعے سے جو ان کے درجے کی بھی تعیین ہو جائے اور یہ بات اس وقت تک حاصل نہیں ہو سکتی جب تک محرک اور غیر محرک میں اس چیز کے متعلق کشمکش نہ واقع ہو جو ان سے صادر ہونا چاہتی ہے اس کی ضرورت اس لئے ہے کہ خود طبیعت میں بحیثیت طبیعت ہونے کے ظاہر ہے کہ کوئی تفاوت نہیں ہے۔

اسی طرح قاسر بھی اگر ایسا فرض کیا جائے جس سے زیادہ کامل اس فعل کے صادر کرنے میں کوئی دوسرا نہ ہو، یعنی قسری قوت بدرجۂ اتم اس میں پائی جاتی ہو، تو اس کی وجہ سے بھی تفاوت پیدا نہیں ہو سکتا۔ رہا میل تو وہ بذات خود مختلف ہے

(یعنی یہی حرکت ہے طبیعت کا، ور قسری میں قاسر کا تابع ہوتا ہے) اس لئے میل سے بھی کام چل نہیں سکتا، پس ناگزیر ہوا کہ وہ چیز جس سے میل اور میل کے متعلقات یعنی سرعت اور بطوء کی تعیین و تحدید ہو سکتی ہے، وہ کوئی اور چیز ہوا ور یہی چیز دہ ہے، جس کا نام معاوق (روک پیدا کرنے والا) ہے، اب خواہ متحرک سے وہ باہر ہو، مثلاً جس میں حرکت واقع ہو رہی ہو اس کا قوام ہو، جیسے ہوا کی رقت اور پانی کا گاڑھا پن اور غلظت، یا متحرک سے خارج نہ ہو، لیکن طبعی حرکت میں ثانی الذکر شکل ممکن نہیں ہے، اس لئے کہ کسی شے کے متعلق یہ جائز نہیں ہو سکتا، کہ وہ ایک چیز کو چاہے بھی، اور جس سے اس چیز میں رکاوٹ پیدا ہوتی ہو، اس کو بھی چاہے، بلکہ اندرونی معاوق وہی ہو سکتا ہے جو قسری حرکت کو روکے اور یہ طبیعت ہے یا نفس ہے، کہ یہی دونوں میل طبعی کے مبدء ہیں، اب اگر دونوں اندرونی اور بیرونی معاوقوں اور رکاوٹوں کی یہاں نفی کی جائے گی تو سرعت و بطوء کی صفت کا بھی انکار کرنا پڑے گا، اور ان دونوں کے انکار کے یہ معنی ہیں کہ ہم حرکت ہی کا انکار کر رہے ہیں، یہی وجہ ہے کہ ان دونوں حرکتوں سے حکما، کبھی اس مسئلے کو ثابت کرتے ہیں یعنی یہ کہ بیرونی معاوق کے وجود سے انکار ناممکن ہے، اور اسی راہ سے خلا کے محال ہونے کو ثابت کرتے ہیں، اور کبھی انہی دونوں حرکتوں سے اندرونی اور داخلی معاوق کے وجود کی ضرورت ثابت کرتے ہیں، اور اس ذریعے سے ان اجسام میں جو قسری قوت سے متحرک ہو سکتے ہیں طبعی میل اور دباؤ کے ثبوت پر استدلال قایم کرتے ہیں محقق طوسی نے اس تمہیدی مقدمے کو پیش کرنے کے بعد مذکورۂ بالا اعتراض کا جواب دو طریقوں سے دیا ہے، جن میں پہلا طریقہ تو یہ ہے، کہ اس کے بعد ہم دعویٰ کرتے ہیں کہ خود حرکت تو بذات خاص ایک خاص زمانہ اور وقت کو چاہے، اور اپنی سرعت و بطوء کی وجہ سے کسی دوسرے وقت اور زمانے کا مطالبہ کرے، ایسا ہونا ناممکن ہے، آخر جب ہم یہ بتا چکے ہیں کہ حرکت کے لئے ناممکن ہے کہ وہ پائی جائے اور سرعت و بطوء کا کوئی خاص درجہ اس میں نہ پایا جائے، بلکہ جب کبھی اور جہاں کہیں حرکت کا وجود ہوگا، ان دونوں میں سے کسی کیفیت کے کسی خاص درجے کی

شکل ہی میں ہوگا، گویا ان دونوں کے تمام مدارج اور مراتب سے الگ ہو کر حرکت کا وجود ہی نہیں ہے ظاہر ہے کہ جو چیز موجود ہی نہ ہوگی بھلا وہ کسی بات کو چاہے گی کیا؟ جواب کا یہ تو پہلا طریقہ ہے، دوسرے طریقے کی تقریر یہ ہے کہ حرکت بذات خود کسی زمانے کو نہیں چاہتی، اس لئے کہ اگر حرکت کا وجود اس طرح پایا جائے کہ سرعت اور بطوء کے کسی درجے پر وہ ہو، تو یہ ممکن ہے کہ ہم ایک دوسری حرکت کو اس طرح فرض کریں کہ اس کے وقوع کا زمانہ پہلی حرکت کے زمانے کے حساب سے نصف یا دونا اور دوچند ہے، لامحالہ ایسی صورت میں یہ دوسری حرکت جو فرض کی گئی ہے، وہ پہلی کے اعتبار سے سریع اور تیز ہوگی، یا سست اور بطی ہوگی، یعنی سرعت یا بطوء کا کوئی درجہ اس میں ضرور پایا جائے گا اور یہ بات۔ اس وقت پائی جائے گی جبکہ فرض یہ کیا گیا تھا کہ ان کیفیتوں سے اس کو اس وقت کوئی تعلق نہیں ہے، ھف (یہ خلاف مفروض ہے)

متاخرین میں سے بعضوں نے یہ اعتراض کیا ہے کہ محقق نے دلیل کو صرف دو حرکتوں یعنی طبعی اور قسری کی حد تک محدود کر دیا نیز دلیل کے اکثر مقدمات محل تامل اور ایسے ہیں جن کا مان لینا آسان نہیں ہے، علاوہ اس کے یہ دعویٰ کہ ایسی حرکت جس میں اندرونی اور بیرونی معاوق نہ پائے جاتے ہوں موجود ہی نہیں ہو سکتی یہ عجیب ہے اس لئے کہ دلیل کا تو سارا مدار اسی مقدمے پر ہے، اگر یہ غلط ہو جائے تو دلیل کی بنیاد ہی گر جاتی ہے۔

معترض نے محقق طوسی کی بیان کے جن مقدمات کو محل تامل قرار دیا ہے، اس کی تفصیل یہ ہے محقق کا یہ دعویٰ کا کہ "قسری قوت کی وجہ سے تفاوت پیدا نہیں ہو سکتا"، اس سے اگر ان کی یہ غرض ہے، کہ دلیل میں جو تینوں حرکتیں فرض کی گئی تھیں ان کے قاسر میں کوئی تفاوت نہیں ہے، اور اسی لئے گویا یہ کہنا مقصود ہے کہ سرعت وبطوء کی تحدید اگر قاسر کی جانب سے ہوگی تو حرکت کی تینوں صورتوں میں سرعت وبطوء کا اختلاف قاسر کی جانب سے پیدا نہیں ہو سکتا، بہر حال اگر ان کی مراد یہی ہے، تو معترض کا مطلب بھی تو یہی ہے، کیونکہ وہ بھی تو اسی کا مدعی تھا کہ معاوق سے قطع نظر کر لینے کے بعد بھی تیسری حرکت کچھ نہ کچھ وقت اور زمانے کے کسی نہ کسی حصہ کو

ضرور چاہتی ہے، اسی طرح سرعت وبطوء کے کسی نہ کسی درجے کو بھی، اور زمانے کی یہ مقدار، سرعت وبطوء کا یہ درجہ تینوں صورتوں میں محفوظ ہے، اس کے بعد معاوق کی وجہ سے زمانے میں زیادتی پیدا ہوتی ہے، اور اسی کی وجہ سے باہم زمانا ان میں تفاوت پیدا ہوتا ہے اور اگر یہ غرض ہے، کہ تمام قسری حرکات میں بھی قاسر کے اعتبار سے تفاوت نہیں ہوتا، اس لئے اگر درجے کی حد بندی کو قاسر کا کام قرار دیا جائے گا تو لازم آتا ہے کہ سرعت اور بطوء کے اعتبار سے قسری حرکات میں کوئی تفاوت نہ ہو، اگر یہ مقصود ہے تو اس کا غلط ہونا ظاہر ہے کہ بدیہی ہے،

اسی طرح محقق طوسی کے بیان کا وہ فقرہ جس کا حاصل یہ تھا کہ جسم متحرک میں بھی کوئی تفاوت نہیں ہے اس لئے فرض یہ کیا گیا ہے کہ وہ ایک ہی طبیعت کے ہیں، اور اس بنیاد پر انھوں نے نتیجہ نکالا ہے، کہ اس تفاوت کے لئے پھر کوئی اور سبب ہونا چاہئے جو محرک کے عمل میں رکاوٹ پیدا کرے میں کہتا ہوں کہ یہ بھی کوئی ضروری بات نہیں ہے، اس لئے کہ اس "اور سبب" کے لئے کیا ضرور ہے کہ وہ معاوق ہی ہو، بلکہ ہم کہتے ہیں کہ وہ "میل" بھی ہو سکتا ہے، خود محقق طوسی شرح اشارات میں لکھتے ہیں :-

> سرعت اور بطوء کے کسی نہ کسی درجے کا حرکت میں پایا جانا ضرور ہے کوئی حرکت ایسی نہیں ہو سکتی جس میں ان دونوں کیفیتوں کا کوئی درجہ اس میں نہ پایا جائے۔ اور ظاہر ہے کہ یہ ایسی کیفیت ہے جو شدت اور ضعف کو قبول کرتی ہے، ان میں اختلاف جو کچھ بھی پیدا ہوتا ہے، اس کی حیثیت بالکل اضافی ہوتی ہے، اس لئے کہ جو درجہ حرکت کے کسی درجے کے حساب سے سرعت کہلاتا ہے، وہی اور درجے کے اعتبار سے بطی اور سست کہلانے کا بھی مستحق ہو سکتا ہے، حرکت کا اس کیفیت سے جدا ہونا چونکہ ناممکن ہے، اسی کے ساتھ طبیعت جو حرکت کا مبدء ہے، وہ نہ شدت کو قبول کرتی ہے اور نہ ضعف کو اس لئے ایسی تمام حرکتیں جو باہم شدت وضعف کے اعتبار سے مختلف ہوتی ہیں طبیعت

تو یہ ہے کہ حرکت چونکہ ایک ایسی چیز ہے جو سرعت و بطوء کے کسی نہ کسی درجے پر ضرور رہتی ہے، اس لئے اس سرعت و بطوء کے سبب قریب کے لئے ضروری ہے کہ وہ کوئی ایسی چیز ہو، جس کی ذات میں تفاوت و اختلاف ہو، تاکہ اس سبب کا ہر درجہ سرعت و بطوء کے درجے کی تعیین کرے، اور قاسر کی ذات میں تو تفاوت ہے نہیں پس معلوم ہوا کہ حرکت کی حد بندی قاسر نہیں کرتا، محقق کے اس قول کی حالت قریب قریب وہی ہے، جو انھوں نے اس کے بعد کہا تھا کہ طبیعت میں بھی بذات خود کوئی تفاوت نہیں پایا جاتا "، اور یہ بات ان کی اس مشہور خیال پر مبنی ہے کہ جوہر کے متعلق حکماء قائل ہیں کہ اس میں شدت وضعف کی کیفیت نہیں پائی جاتی یعنی خود جوہر اشد و اضعف نہیں ہوتا لیکن میرا مذہب جیسا کہ بار بار کہتا چلا آرہا ہوں یہی ہے کہ طبیعت بھی تجدد پذیر شے ہے اور اس کی ذات میں بھی اختلاف و تفاوت پایا جاتا ہے، بلکہ سارے اختلافات کی آخری تان اسی پر آکر ٹوٹتی ہے جس کا قصہ طویل ہے،

اس قسم کے اکثر مسائل میں میرا ایک اور مسلک بھی ہے، جس سے وہی لوگ واقف ہو سکتے ہیں جنھیں توفیق میسر آئی ہو خیر، یہ تو ایک جملہ معترضہ تھا، میں معترض کے اعتراضوں کی طرف متوجہ ہوتا ہوں، معترض کا یہ اعتراض کہ " وہ " اور سبب " میل ہو سکتا ہے " ، اور اس کے بعد اس نے تسلیم کر کر کے اعتراضات کا جو سلسلہ قائم کیا ہے، سب کا جواب یہ ہے، کہ میل کے کسی درجے اور مرتبے کو اگر طبیعت اور قاسر کے ساتھ ملا دیا جائے تو یہ چیز حرکت کے کسی خاص درجے کی تحدید و تعیین کے لئے کافی نہیں ہے، اس لئے کہ ایک ہی میل اور دباؤ کی قوت کے ساتھ سرعت و بطوء کے حساب سے حرکت کے مختلف درجات قابل تصور ہیں، اور اس حد تک ان میں تفاوت کا سلسلہ پیدا ہو سکتا ہے جو کسی حد پر جا کر ختم نہیں ہو سکتا، مثلاً ایک پتھر کو لیجیے ظاہر ہے کہ اس میں دباؤ اور میل کی ایک ہی قوت ہو سکتی ہے، لیکن اس پتھر کے حرکات میں مسافت کے قوام کی رقت اور غلظت، لطافت و کثافت کی وجہ سے کتنے متفاوت مراتب پیدا ہو سکتے ہیں مسافت کا قوام جتنا زیادہ کثیف اور گاڑھا ہوگا، اسی قدر ظاہر ہے کہ حرکت میں بھی سستی اور بطوء زیادہ ہوگی، اسی طرح جتنا

یہ قوام رقیق ہوگا، حرکت تیز ہوگی، حتی کہ اگر کوئی ایسی مسافت فرض کی جائے جس میں قوام بالکلیہ نہ ہو، مثلاً خلا کی سی حالت ہو، تو اس کا لازمی نتیجہ یہ ہونا چاہیے کہ ایسی مسافت میں جب حرکت فرض کی جائے تو اس حرکت کے لئے کسی قسم کا وقت خرچ نہ ہو، یعنی بغیر زمانے کے حرکت ہو لیکن چونکہ یہ ناممکن ہے اسلئے کہ مسافت میں کسی نہ کسی قسم کے قوام کا ہونا ضروری ہے، اسلئے خلا کا وجود باطل ہوگیا، معترض نے جو یہ کہا تھا کہ "دونوں معاوقوں کے سوا کوئی اور چیز کیوں نہیں ہو سکتی جو تحدید کا کام کرے جیسے مقناطیسی قوت الخ تو اسکا جواب یہ ہے کہ ہم ایسا جسم ہی فرض کرتے ہیں جس میں وہ خارجی امور نہ ہوں جن کا اس نے ذکر کیا ہے یعنی حرکت کے لئے جن چیزوں کا لازمی طور پر پایا جانا ضروری ہے، انکے سوا اس جسم کے ساتھ اور کچھ نہ ہو، معترض کا یہ قول کہ طبعی حرکت میں غیر خارجی امر کے سوا اور کوئی چیز معاوقت اور رکاوٹ پیدا نہیں کر سکتی اسکو ہم تسلیم نہیں کرتے ہیں" اس کا جواب یہ ہے، کہ یہ دعویٰ دلیل سے ثابت شدہ ہے، اور محقق طوسی نے جو یہ کہا تھا کہ شئے کسی چیز کو چاہے بھی اور جو اس میں رکاوٹ پیدا کرے اسکو بھی چاہے یہ ناممکن ہے" اس پر جو اس نے عدم تسلیم کا اعتراض کیا ہے، اور اس پرندے کی جو مثال اس لئے پیش کی تھی جو اپنے گھونسلے سے (حرکت طبعی کے ذریعے سے) گرا، اور پھر اڑ کر خود گھونسلے تک پہنچنا چاہتا ہے تو اسکا کھلا ہوا جواب تو یہ ہے کہ نفس کا شمار بھی خارجی امور میں کیا جاتا ہے، یعنی عنصری طبائع کے ذیل میں اسکا شمار نہیں ہے بلکہ اس سے باہر ہے، بدن کے ساتھ اسکے تعلق کی نوعیت ایسی ہے جیسے مقناطیسی قوت کا لوہے سے ہے اور یہ بات پہلے گزر چکی ہے کہ طبیعت کو اس قسم کی زائد چیزوں سے مجرد کیا جا سکتا ہے، معترض کا یہ قول کہ معاوقوں میں سے کوئی ایک کافی ہو" اسکا جواب مذکورہ بالا جوابوں سے حاصل کیا جا سکتا ہے۔

معترض کا قول کہ قسری حرکت سے استدلال الخ اس کا جواب یہ ہے کہ قاسر اپنی قسری قوت سے حرکت میں جس غیر تک پہنچاتا ہے وہ طبیعت ہی ہوتی ہے، وجہ اسکی یہ ہے کہ قاسر ظاہر ہے کہ لامحالہ کوئی جسمانی قوت ہی ہو سکتا ہے، یعنی ایسی قوت جس کا تعلق کسی ایسی وضع والی شئے سے ہو جو اپنا عمل دوسرے پر مکانی جذب، یا دفع کے ذریعے سے کرتا ہو، یا وہ گرمی پیدا کرنے والی یا سردی پیدا کرنے والی قوت کا اثر غیر پر ڈالے گا، یا اس کے سوا کسی اور بات کی صلاحیت واستعداد پیدا کرتا ہوگا۔

بہرحال متحرک جسم کا قاعدہ ہے کہ کسی چیز سے اس وقت تک متاثر نہیں

ہوسکتا جب تک کہ وہ کوئی طبیعت والا جسم نہ ہو، اس لئے مادہ بذات خود ان امور کو اس وقت تک قبول نہیں کرسکتا، جب تک اس کی ذات میں تعین نہ پیدا ہوئے اور کسی نہ کسی نوع کے ذریعے تحصل کا اکتساب نہ کرچکا ہو، جیسا کہ صورت نوعیہ کی بحث میں اس کی تفصیل آگے آئے گی۔

تکملہ تم مجھ سے بار بار یہ سن چکے ہو، کہ ہر حرکت کا براہ راست سبب لامحالہ طبیعت ہی ہوتی ہے خواہ وہ حرکت ارادی ہو، یا قسری ہو، یا طبعی ہو، اور اسی بنیاد پر قسری حرکات میں داخلی معاوق اور اندرونی رکاوٹ، کے ثابت کرنے میں کچھ زیادہ فکر و تامل کی ضرورت نہیں رہتی، نیز حکماء نے بدلائل اس کو ثابت کیا ہے، کہ ہر جسم میں ایک جوہری صورت پائی جاتی ہے، وہی جسم کے تحصل و تقرر کا مبدء ہوتی ہے، اور اس کے مادے کی تکمیل اسی سے ہوتی ہے جسم کے تمام آثار کا سرچشمہ اسی صورت کا وجود ہوتا ہے، وہی اس کے فصل کی مصداق ہوتی ہے، لیکن حرکت کی بحث میں وہ اگرچہ اسی جوہر کو ثابت کرنا چاہتے ہیں لیکن محض اس نقطۂ نظر سے کہ حرکات اور میل کا وہ بایں حیثیت مبدء ہے کہ اسی سے ان کی حد بندی بھی ہوتی ہے، اور اسی سے وہ تقوم پذیر بھی ہوتے ہیں، کیونکہ اسی بنیاد پر اس کا نام یہاں طبیعت رکھا جاتا ہے اور صورت اس کو دوسرے اعتبار سے کہتے ہیں اسی طرح ایک اور نقطۂ نظر سے اسی کو قوت بھی اسی کو کمال بھی کہتے ہیں۔

فصل جسمانی امور میں تحریکی طاقت ہمیشہ محدود اور متناہی ہوتی ہے اس فصل میں اسی مسئلے کی تحقیق کی جائے گی، یہ بات پہلے بھی گذر چکی ہے، کہ قوتیں نہ محدودیت کی صفت سے موصوف ہوتی ہیں اور نہ لامحدودیت سے البتہ ان صفات کی نسبت قوتوں کی طرف ان تعلقات پر مبنی ہے، جو مقدار دل یا عددی امور سے انھیں ہوتے ہیں یعنی خواہ قوتیں ان امور میں پائی جائیں، یا یہ چیزیں قوتوں میں پائی جائیں اب میں مسئلہ (جو در اصل دعوے کی صورت میں ہے) اس کے دلائل درج کرتا ہوں۔

پہلی دلیل یہ ہے، کہ اجسام کی مقدار، اور ان کے اعداد اگر غیر محدود اور لامتناہی ہو سکتے تھے، تو جو قوتیں ان میں پائی جاتی ہیں وہ بھی لامحدود اور غیر متناہی

ہوسکتی تھیں، یعنی اس مشہور مسئلے کی بنیاد پر کہ محل کی تقسیم سے وہ چیز بھی منقسم ہو جاتی ہے جو اس میں پائی جائے اور جس کا اس میں حلول ہو،

دوسری دلیل یہ ہے، کہ قوت تو کسی چیز پہ ہوتی ہے، اب اگر وہ چیزیں جن پر قوت حاصل ہو، ان کا غیر محدود اور لامتناہی ہونا ممکن ہوگا، تو قوت بھی غیر محدود اور غیر متناہی ہوسکتی ہے، تم یہ بھی جان چکے ہو کہ جن امور پر قوت حاصل ہوتی ہے، ان کی تین ہی صورتیں قابل تصور ہیں، یعنی شدت، عدت (شمار اور گنتی) مدت (وقت) ان تینوں باتوں میں جو فرق ہے وہ بھی تمھیں معلوم ہو چکا ہے، اب اس کے بعد ہم کہتے ہیں کہ شدت اور تیزی کے حساب سے کسی جسمانی قوت کا غیر محدود ہونا اس لیے ناممکن ہے کہ جو لامحدود حرکت اس قوت سے ہوگی سوال اسکے متعلق یہ ہے کہ وہ زمانے میں واقع ہوگی، یا زمانے میں واقع نہ ہوگی پہلی صورت تو محال ہے اسلئے کہ اگر ایسا ہوگا تو اس سے بھی کم وقت اور زمانے میں حرکت کا واقع ہونا ممکن ہوگا اس لئے کہ ہر وقت کی تقسیم ہوسکتی ہے، ظاہر ہے کہ ایسی صورت میں شدت کے اعتبار سے وہ حرکت غیر محدود باقی نہ رہی اور دوسری شق بھی محال ہے، اسلئے کہ مسافت کے قطع کرنے ہی کا نام تو حرکت ہے، اور قاعدہ ہے کہ پوری مسافت کے طے ہونے سے پہلے، مسافت کا جو حصہ بھی منقطع ہوگا وہ تقسیم کو قبول کرے گا، یعنی غیر متناہی حدود تک مسافت کے اس حصے کو تقسیم کرتے چلے جاسکتے ہیں، اسی سے یہ بات بھی معلوم ہوئی کہ تحریکی عمل کا براہ راست تعلق کسی ایسی غیر مادی مجرد قوت سے بھی نہیں ہوسکتا، جو شدت کے پیدا کرنے میں غیر محدود ہو، یہ شدت کے متعلق بات ہوئی، باقی عدت اور مدت کا قصہ، تو سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ (شمار یا وقت کے اعتبار سے اگر کوئی جسمانی قوت غیر محدود حرکت کے پیدا کرنے پر قادر ہو، اور پیدا کرتی ہو) تو یہ حرکت طبعی ہوگی یا قسری، اگر طبعی ہوگی تو اس وقت یہ ماننا ناگزیر ہوگا کہ کسی بڑے جسم کو اس حرکت سے متحرک کرنا، اور کسی چھوٹے سے چھوٹے جسم کو متحرک کرنا دونوں باتیں اس کے لئے برابر ہوں، کیونکہ اگر دونوں میں کچھ اختلاف ہوگا تو اس اختلاف کی وجہ ان کے جسم ہونیکی صفت تو اسلئے نہیں ہوسکتی کہ جسم ہونے میں تو دونوں برابر ہیں، اور کسی طبعی امر کو

بھی اس اختلاف میں دخل نہیں ہو سکتا اس لیئے کہ اگر حرکت میں رکاوٹ کسی امر طبعی کا نتیجہ ہو، تو وہ حرکت طبعی حرکت ہی باقی نہیں رہ سکتی ہیف (یہ خلاف مفروض ہے) اسی طرح کوئی قسری امر بھی اس اختلاف کی وجہ نہیں بن سکتا۔ اس لیئے کہ فرض یہ کیا گیا ہے کہ اس تحریک کے وقت جسم کے ساتھ کسی بیرونی امر کا کوئی تعلق نہیں ہے، لیکن باوجود ان تمام باتوں کے ہم بالبداہت جانتے ہیں کہ حرکت قبول کرنے میں یقیناً چھوٹے اور بڑے جسم میں ضرور اختلاف ہوتا ہے اس اختلاف کا نہ ہونا ناممکن ہے، اب اگر دونوں جسموں کی حرکت میں اختلاف پایا جاتا ہے اور اسکو ضرور پایا جانا ہی چاہیئے، تو یقیناً یہ اختلاف خود قوت کی ٹھیٹ اپنی ذات کا نتیجہ نہیں ہو سکتا بلکہ دونوں جسم میں باہم مقدار کا جو اختلاف ہے یہ اس کا نتیجہ ہوگا، اور اس کے یہ معنی ہونگے کہ جو جسم بڑا ہے اس میں قوت کی مقدار بھی بہ نسبت اس چھوٹے کے بڑی ہوگی، جو بڑے سے گویا جز ہونے کی نسبت رکھتا ہے، اور اس کا لازمی نتیجہ یہ ہے کہ بڑے میں یہ قوت (غیر محدود نہیں) بلکہ اس طرح موجود ہوگی، کہ چھوٹے میں جتنی قوت ہے وہ بھی اس میں ہے اور کچھ زیادتی بھی اس میں پائی جاتی ہے، ایسی زیادتی جو ایک خاص مقدار کی حد تک زیادہ ہے،

اور اگر یہ قوت قسری قوت ہے، تو بڑے اور چھوٹے کی حرکت دینے میں ضرور اختلاف ہوگا لیکن یہ اختلاف محرک کے اختلاف کا نتیجہ نہ ہوگا، بلکہ متحرک کے اندر کسی ایسی کیفیت کو ماننا پڑے گا، جو اس اختلاف کی وجہ ہو، یعنی بڑے میں بڑی رکاوٹ اور بڑا معاوق ہوگا، اور چھوٹے میں اسی کی نسبت سے چھوٹا معاوق ہوگا، جب یہ بات تمہارے ذہن نشین ہو چکی تو ہم اب کہتے ہیں کہ "ایسی جسمانی طبعی قوت کا وجود ناممکن ہے جو اپنے جسم میں غیر محدود حرکت پیدا کر سکتی ہو" اس لیئے کہ ہر جسمانی قوت کا قاعدہ ہے کہ اس کی جتنی مقدار بڑے جسم میں پائی جائے گی وہ اس مقدار سے بڑی ہوگی جو چھوٹے جسم میں پائی جاتی ہے، اب اگر یہ فرض کیا جائے کہ ان دونوں قوتوں نے اپنے اپنے جسم کو کسی خاص مبدء (نقطہ آغاز) سے لا انتہائی طور پر حرکت دینا شروع کیا، یعنی ایسی حرکت جس کی کوئی حد و انتہا نہ ہو، تو لازم آتا ہے کہ جز کا عمل کل کے عمل کے مساوی ہو جائے حالانکہ یہ محال ہے،

اور اگر اس میں جو چھوٹی قوت ہے اس کے متعلق یہ مانا جائے کہ اس کی حرکت محدود ہے، تو بڑی کی حرکت ظاہر ہے کہ اس کی حرکت پر محدود و منقطع اور اسی کی حد تک بڑی ہوگی یعنی دونوں حرکتوں میں وہی نسبت ہوگی جو بڑے اور چھوٹے کی مقدار میں ہے، اور اس بنیاد پر ہر دو قوت محدود اور متناہی ہو جاتی ہے اور یہی ہمارا مقصد تھا، قسری حرکت پر بھی یہی تقریر بعینہ چسپاں ہے، دلیل کی یہ مشہور تقریر ہے لوگوں نے اس پر مختلف وجوہ سے نکتہ چینیاں کی ہیں پہلا اعتراض یہ ہے، کہ اس تقریر کا مدار اس مقدمے کے ثبوت پر ہے، کہ محل کی تقسیم سے ہر وہ چیز بھی تقسیم ہو جاتی ہے جو اس محل میں پائی جاتی ہو، یعنی جس کا اس میں حلول ہو، حالانکہ وحدت وجود نقطہ اور تمام اضافی نسبتوں کے متعلق یہ کلیہ ٹوٹ جاتا ہے، میں کہتا ہوں کہ وحدت اور وجود کے متعلق تو تم کو میں اپنا یہ طریقہ بتا چکا ہوں کہ یہ دونوں ایک ہی چیزیں ہیں، اور ہر شے میں ان کی نوعیت وہی ہوتی ہے جو اس شے کی ہو، بلکہ یہ دونو بجنسہ بذات خود وہی شئے ہوتے ہیں، درحقیقت ان کا شمار ماہیت کے ان عوارض میں ہے، جو عقلی تحلیل کے بعد ذہن میں حاصل ہوتے ہیں اس بنیاد پر جسم کے وجود کا حال وہی ہے، جو خود جسم کا ہے یعنی جسم جب تقسیم کو قبول کرتا ہے اور منقسم ہوتا ہے تو وجود بھی اس کا منقسم ہی ہے، اسی طرح جسم کا اتصال بھی بعینہ اس کی وحدت ہے یہ بات گذر بھی چکی ہے باقی نقطہ اور اضافی نسبتیں تو ان میں کوئی بھی ایسا نہیں ہے، جس کا انقسام پذیر امور میں حلول ہوتا ہے یعنی اس کے انقسام پذیر ہونے کی حیثیت سے قطعاً ان میں سے کسی کا بھی اس میں حلول نہیں ہوتا، بلکہ اس میں دوسری حیثیتوں کو دخل ہے مثلاً نقطے کا حلول جسم میں اس حیثیت سے ہوتا ہے کہ وہ متناہی اور محدود ہے، اور یہی حال اضافتوں کا بھی ہے اور اگر کوئی ایسی نسبت اور اضافت ہو جو کسی انقسام پذیر امر کو اس کی انقسام پذیری کی حیثیت سے عارض ہوتی ہو تو یقیناً وہ بھی ضرور انقسام پذیر ہوگی مثلاً مساوات محاذات وغیرہ کی نسبتوں کا جو حال ہے،

دوسرا اعتراض انہی لوگوں کا اس دلیل پر یہ ہے، کہ یہ دعویٰ کہ قوت کے جز کا جو اثر ہوتا ہے اس کو کل قوت کے اثر سے ایسا تعلق ہے، کہ جس چیز پر کل قوت

اثر انداز ہوگی، اس چیز کے جزء، اسی قوت کا جز بھی اثر انداز ہوتا ہے، یہ کلیہ بھی صحیح نہیں، اس لئے کہ مثلاً اگر دس آدمی مل کر کسی جسم کو اٹھا آئیں اور اٹھا کر اس کو کسی خاص فاصلے تک خاص وقت میں پہنچا آئیں، تو کیا اس کے یہ معنی ہوں گے، کہ اسی جسم کو ان دسوں میں سے ہر ایک اسی فاصلے کے دسویں حصے تک تن تنہا پہنچا سکتا ہے، یا اس فاصلے کو اس وقت کی دس گنی مقدار میں اکیلے اس جسم کو پہنچا سکتا ہے بلکہ بسا اوقات یہ ممکن ہے کہ اس جسم کو اکیلے ان میں کوئی ہلا بھی نہ سکتا ہو، جب واقعے کی یہ نوعیت ہے تو ہو سکتا ہے کہ جزئی قوت کو کل قوت کے تاثیری عمل سے کوئی نسبت ہی نہ ہو، اور بالفرض اگر کوئی نسبت ہو بھی تو اس کا کیا یہ مطلب ہو سکتا ہے، کہ آگ کی چنگاری پتھر کے کسی جز کو جلا سکتی ہے؟ حالانکہ ایسا نہیں ہوتا میں اس کے جواب میں کہتا ہوں کہ قوت کے جز کو موجود بھی تسلیم کرنا اور پھر اسی کے ساتھ اس کے تاثیری عمل کا انکار کرنا عجیب ہے، ہاں کسی خارجی رکاوٹ یا مانع سے ایسا ہو سکتا ہے بہر حال اثر اندازی یہ تو قوت کے ذاتی لوازم میں سے ہے، اور ہماری گفتگو اس مسئلے میں یہی ہو رہی ہے کہ جزء ایسے حال میں ہو، جب اس کے اندر وہ ساری خصوصیتیں پائی جاتی ہوں جو کل کی طبیعت کا اقتضا ہے، کوئی عارضی کیفیت اس وقت جزء پہ طاری نہ ہو، جو اس کے طبعی آثار کے ظہور میں مانع ہو، اور یہ میں اس لئے کہہ رہا ہوں کہ بسا اوقات جزء جب تک کل کے ساتھ متصل رہتا ہے اس وقت اس کا جو حال ہوتا ہے کل سے الگ ہو جانے کے بعد وہ حالت اس کی باقی نہیں رہتی، میرا یہی مطلب ہے کہ الگ ہونے کے بعد اگر جز کا وہی حال رہے جو اتصال کے وقت تھا، تو اس وقت بیشک جو کام کل کرتا تھا (اپنی نسبت سے) جزء سے بھی وہی کام صادر ہوگا۔ کیونکہ اگر ایسا نہ ہوگا تو وہی جزء جو الگ ہو گیا ہے پھر اپنے کل کے ساتھ مل جائے اس وقت اس کا وہی حال اگر باقی رہتا ہے جو جدائی کے وقت تھا، تو اس کے یہ معنی ہونگے، کہ اس کل اور مجموعے کو بحیثیت کل کے اس کام پہ قابو حاصل ہی نہیں ہے اور اگر ملنے کے بعد اس کا حال بدل گیا ہے تو یہ ماننا پڑے گا، کہ ملنے کے وقت کوئی اور نئی بات کا بھی اضافہ ہو گیا، اور

اس کا مطلب یہ ہوگا کہ یہ چیز قوت کی صورت کا جز نہیں ہے، بلکہ قوت کے مادے کا جز ہے اور اصل قوت وہی ہے جو ملنے کے وقت حاصل ہوئی ہے، باقی بھاری جسم کے دس اٹھانے والوں کی جو مثال معترض نے پیش کی ہے، تو اس کا جواب یہ ہے، کہ ہر ہر چیز پر اس کام کو اگر تقسیم کیا جائے تو اس وقت یہ لازم آتا ہے کہ ہر ایک کے حصے میں اٹھانے کا ایک حصہ پڑے، بیشک یہ لازم آتا ہے مگر کب؟ جب سب اکٹھے ہو کر اس کو اٹھائیں، اور الگ الگ اٹھانے کا جو قصہ معترض نے چھیڑا ہے، تو واقعہ یہ ہے کہ بسا اوقات ہر ایک کی ایسی صورت میں وہ حالت باقی نہیں رہتی، جو اس وقت تھی جب اس مجموعے کی جز کی حیثیت سے یہ کام کرتے تھے اور نہ وہ مادہ ہی پہلے حال پر رہتا ہے جو اس قوت کا قبول کرنے والا ہے باوجود اس کے بھی ان اٹھانے والوں میں سے ہر ایک کا اس قبول کرنے والے مادے پر اثر موجود ہے، بشرطیکہ ہم یہ تسلیم کریں کہ یہ اثر ابھی باقی ہے، اور اس وقت تک باقی ہے، کہ دوسری قوت کے اثر کا اس کے ساتھ اضافہ کیا جائے اسی طرح تیسری کا اور چوتھی کا الغرض دسویں قوت تک کے اثر کا اضافہ اگر اس کے ساتھ کر دیا جائے گا تو یقیناً پھر یہ بھاری جسم اسی طرح اٹھ کر اس فاصلے کو طے کر لے گا، جس طرح اس نے پہلے کیا تھا، لیکن اٹھانے والے جب الگ الگ ہو جاتے ہیں، اس تفرقے کی وجہ سے ان کے اثر کے جو اسباب تھے، وہ بتدریج گھٹنے لگتے ہیں، اور کام جو ان سے بن پڑا تھا، اس کے مخالف آثار غالب ہونے لگتے ہیں، اس کے مادے میں اثر پذیری کی کیفیت باقی نہیں رہتی، ٹھیک جیسے کوئی معمولی چنگاری کے تاثیری نتائج، اور کسی بڑی آگ کے نتائج کے مقابلے میں معلوم ہوتا ہے کہ وہ کچھ نہیں ہیں، وجہ یہ ہوتی ہے کہ چنگاری اس لئے جلا نہیں سکتی، کہ مخالف قوتوں کا اس پر ہجوم رہتا ہے، بلاشبہ یہ موانع اس کی راہ میں پیش نہ آئیں، تو اپنی نسبت سے ضرور وہ بھی اثر انداز ہوتی، علاوہ اس کے یاد رکھنا چاہئے کہ کسی کلی قانون، اور برہان میں اس قسم کے جزئی مثالوں سے کوئی خلل پیدا نہیں ہوتا جن کے فاعل اور قابل دونوں کی خصوصیتوں تک آدمی کی رسائی دشوار ہے۔

تیسرا اعتراض یہ ہے کہ حکماء کا متفقہ فیصلہ یہ ہے، کہ جس شے کا وجود ہی نہ ہوگا
اس پر کسی قسم کا حکم نہیں لگایا جا سکتا، مثلاً کم ہونے یا زیادہ ہونے کا حکم اس قسم
کی چیز کے متعلق کرنا درست نہیں ہے، اسی قاعدے کی بنیاد پر انھوں نے اس
شبہ کو نقل کیا ہے، جو ان لوگوں کی طرف سے پیش کیا گیا تھا جو کہتے ہیں کہ زمانے
کے لئے زمانی ابتدا کا ہونا ضروری ہے، پھر بھی حکماء اس مقام پر ان چیزوں کے
متعلق جن پر ان قوتوں کو قبضہ و اقتدار حاصل ہو سکتا ہے، زیادہ اور کم ہونے کا حکم
کس طرح لگانے لگے، حالانکہ یہ چیزیں ابھی تو موجود نہیں ہیں، بلکہ ان کی حالت ان
امور کی ہے، جو استعداد اور صلاحیت کے درجے میں ہوتی ہیں، میں جواباً کہتا ہوں کہ
جن پر ان قوتوں کا اقتدار مانا گیا تھا، اگرچہ وہ بالفعل تفصیلی شکل میں موجود نہیں
ہوتیں لیکن قوت و استعداد کے رنگ میں اجمالاً ان کا وجود ضرور پایا جاتا ہے
اس لئے فاعلی اسباب کی جانب اشیاء کے وجود کو جو نسبت ہوتی ہے یہ نسبت انتہا
سے زیادہ قوی اور استوار ہوتی ہے اس نسبت کا حال وہ نہیں ہوتا، جو انھی چیزوں
کو اپنے فاعل سے نہیں بلکہ قابل سے ہوتی ہے یا اپنی ماہیتوں کی ذاتوں سے ہوتی
ہے، بہرحال چونکہ یہ نسبت اتنی زوردار اور مستحکم ہوتی ہے اس لئے اس قوت
کے جز کو حق ہوتا ہے کہ جس پر اس قوت کا کل قابو رکھتا ہے، اس کے کسی حصے پر
اس جز کو بھی قابو حاصل ہو، مطلب یہ ہے، کہ کل جس بات کا حقدار ہے، جز بھی
اس بات کے کسی حصے کا حق رکھتا ہے یہ حکم ایسا نہیں ہے، جیسے یہ کہا جائے کہ درحقیقت
یہ حکم معدوم پر لگایا جا رہا ہے، الغرض دونوں حقوق دونوں قوتوں میں موجود ہیں،
اگرچہ جن چیزوں پر یہ حقوق انھیں حاصل ہیں وہ اس وقت موجود نہیں ہیں پس کسی
کام پر ان کو قابو حاصل ہے، یہ بات ان میں بالفعل پائی جاتی ہے خواہ وہ
کام جس پر یہ قابو ان کو حاصل ہے وہ پایا جاتا ہو، یا نہ پایا جاتا ہو، بلکہ اس کام کا جو بالقوت وجود ہے
سچ پوچھو تو یہ بھی وجود ہی کی ایک شان ہے، البتہ قوت و استعداد کے بعد اس
کام کو جو فعلی وجود حاصل ہوتا ہے اس وجود کی دوسری شان ہے، اگر حکم لگانے
میں دونوں کا حق مساوی ہے، مثلاً کاتب پر جیسے یہ حکم لگایا جاتا ہے کہ وہ ایسا
لکھ سکے گا، یا لکھ سکتا ہے، ہم لوگوں نے اس قوت کے متعلق جو یہ فرض کیا تھا اور حکم

لگایا تھا کہ وہ محدود ہوگی یا لامحدود، تو اس وقت ہمارے سامنے یہ بات نہیں تھی کہ جس بات کی یہ قوت ہے، اس کا حصول بھی ہوگیا ہو، بلکہ مقصد یہ تھا کہ یہ حکم اس حال میں لگایا گیا ہے جب اس کو بالقوہ حصول میسر ہے، اور اس حصول کی وہ مستحق ہے، اس کے بعد ہم نے یہ حکم لگایا کہ کل جس بات کا مستحق ہے جزاسی بات کے جز کا مستحق ہے، اور اسی سے کل کا محدود و متناہی ہونا ثابت ہوگیا، اور جب کل کی محدودیت ثابت ہوگئی، تو اس کے محدود و متناہی ہونے سے لزوماً یہ بات بھی ثابت ہوگئی، کہ جن چیزوں پر اس قوت کو قابو حاصل ہے، اس کا متناہی ہونا بھی ضروری ہے خواہ وہ چیزیں بالفعل موجود ہوں، یا بالقوة، چوتھا اعتراض ان لوگوں کا یہ ہے، کہ زمین اگر اپنے حیز اور طبعی جگہ میں ہمیشہ پڑی رہے اور کوئی عارضہ اس کو پیش نہ آئے، تو لازم آتا ہے، کہ اس کی قوت سے ہمیشہ دوامی فعل صادر ہو، یعنی دوامی سکون (گویا دوامی سکون جو ایک متناہی فعل ہے، زمین کی قوت سے صادر ہوسکتا ہے، پس یہ دعوی کہ کسی جسمانی قوت سے غیر محدود اور متناہی فعل صادر نہیں ہوسکتا غلط ہوگیا) ہم کہتے ہیں کہ اس کا صحیح جواب یہ ہے، کہ ایسا طبعی جسم جو شخصی طور پر واحد ہو، اس کے متعلق یہ دعویٰ کی غلط ہے کہ وہ ہمیشہ اپنے طبعی حیز میں اس وقت تک پڑا رہ سکتا ہے جب تک کوئی بیرونی عارضہ اس کو لاحق نہ ہو، یونہی اس سے ہمیشہ وہی فعل ابد تک صادر ہوتا رہے گا، جو اس طبعی حیز میں پڑے رہنے کا لازمی نتیجہ ہے، بلکہ عقل یہ یقین کرتی ہے، کہ اس طرح کوئی جسم دوامی طور پر اپنی جگہ پر پڑا نہیں رہ سکتا، نہ یہ بات بذات خود اس جسم سے ممکن ہے اور نہ یہ چیز اس کو مبادی عالیہ کی امداد واعانت سے حاصل ہوسکتی ہے، یہ تو میرا جواب ہے باقی شیخ نے "مباحثات" میں اسکا یہ جواب دیا ہے کہ سکون تو عدم کا نام ہے اور یہ کوئی اس قسم کا کام نہیں ہے جیسے وقت اور زمانے پر تقسیم نہ کیا جاسکتا ہو، اور جب زمانے اور وقت پر اس کو تقسیم کیا جاسکتا ہے وہ ایک اور دوسری قوت سے موجود ہوتا ہے یعنی اس کی موجد وہی قوت ہے، جو حرکت کو پیدا کرتی ہے، پس سکون کی جو قوت زمین میں پائی جاتی ہے اس قوت سے کوئی فعل ہی صادر نہیں ہوسکتا اور اگر

اس سے کوئی فعل صادر بھی ہوگا، تو اس کا غیر متناہی ہونا زمین کی اس قوۃ کا
نتیجہ نہ ہوگا بلکہ یہ اسی قوت کا اثر ہوگا، جو غیر متناہی زمانے کو پیدا کرتا
ہے اور غیر متناہی زمانے سے سکون بھی غیر متناہی ہو جائے گا
شیخ کی بات ختم ہوئی، میں کہتا ہوں کہ کہنے والا کہہ سکتا ہے کہ سکون
کو بالفرض اگر عدمی مان بھی لیا جائے، لیکن زمین کا اپنے حیز میں رہنا یہ تو مقولۂ این
کی چیز ہے، اور جو چیز مقولے کے نیچے مندرج ہوگی ظاہر ہے کہ اس کا شمار
اعراض میں سے کسی عرض ہی کے ذیل میں ہوگا، اسی طرح زمین کا رنگ اسکی
شکل اسکا وزن اسکی مقدار اس کا مادہ الغرض یہ ساری چیزیں اس کے (وجودی
صفات) ہیں جن میں بعض کیف بعض کم وغیرہ کے مقولوں کی چیزیں ہیں اور
بعض صفت تو اس کی ایسی ہے جو مقولۂ جوہر کے تحت بھی درج ہو سکتی ہے مثلاً اس
کا جسم ہونا، ان کو زمین کے صفات قرار دینے کی یہ وجہ ہے، کہ سب کے سب
ارضی طبیعت کے ایک لحاظ سے معلول ہیں، اور یہ سارے صفات زمین ہی کی
طبیعت کی پیداوار ہیں یعنی اس طریقے سے جس کی طرف میں نے پہلے اشارہ کیا
ہے پانچواں اعتراض ان لوگوں کا وہ ہے، جس کی حیثیت نقض کی ہے یعنی
جس دلیل سے یہاں غیر متناہی ہونے کو ناممکن ثابت کیا گیا ہے، اور جن مقامات
پر یہ دلیل قائم ہے، افلاک کی گردشوں اور ان کے دوروں میں بھی یہی باتیں پائی
جاتی ہیں لیکن انکو متناہی نہیں مانا جاتا ہے مطلب یہ ہے کہ یہ دورے بھی کمی اور زیادتی کے حساب
سے مختلف ہوتے ہیں، مگر باوجود اس کے ان کو غیر متناہی مانا جاتا ہے، مثلاً
چاند کے کرہ کو جو قوت حرکت دے رہی ہے، وہ زحل کی قوت محرکہ سے زیادہ
دوروں پر قدرت رکھتی ہے، چاہیئے کہ محض اس وجہ سے دونوں کروں کی
حرکتیں متناہی اور محدود ہو جائیں، خواہ تمام حرکتوں کا محدود ہونا اس
سے نہ لازم آتا ہو۔ بس اسی طرح ہم کہتے ہیں کہ کل قوت اور جزء قوت
کے افعال میں اگر اختلاف پایا جاتا ہے تو اس سے بھی کل قوت کا محدود ہونا
ثابت نہیں ہوتا، اس اعتراض کا جواب یہ ہے، کہ چاند اور زحل کی محرکہ قوتوں
میں جو اختلاف ہے یہ ماہیت اور نوعیت کا اختلاف ہے نہ کلیت اور جزئیت کا

اور ایسی صورت میں ان کروں کی قوتیں میری بحث کے دائرے سے خارج ہیں کیونکہ میں بتا چکا ہوں کہ کل قوت جس بات کی حقدار ہے، جز قوت بھی اس حق میں حصہ دار ہے جو باتیں کل کے لیے ضروری ہیں، ان باتوں کا کچھ حصہ جز کے لئے بھی ضروری ہے، اور اسی بنیاد پر ان دونوں حقوق کا محدود ہونا ضروری ہے اس لئے کہ مقدار کے سوا ان میں اور کسی بات کا اختلاف نہیں ہے، باقی افلاک کی جو محرک قوتیں ہیں، ان میں تو ہر ایک کی حقیقت دوسرے سے مختلف ہے، اور ان کی حرکتوں کا بھی یہی حال ہے یعنی باہم ان میں بھی حقیقت کا اختلاف ہے اسی لئے ان میں قطعاً اس کی ضرورت نہیں ہے کہ بعض قوت کا کام دوسری قوت کے کام کا جز ہو، اور نہ کسی کا فعل دوسرے کے فعل سے کم ہے نہ زیادہ، اس کی مثال ایسی ہے، جیسے خط مستقیم اور دائرے کا حال ہے کہ ان دونوں میں کوئی مقداری اور عددی نسبت نہیں ہے، اور یہ بات گزر چکی کہ گفتگو کی بنیاد اس پر نہیں ہے، کہ کل کو جن امور کا استحقاق ہے، اور جز کو جن کا استحقاق ہے ان امور میں کوئی اختلاف ہے، بلکہ بحث کل اور جز کے خود استحقاق پر مبنی ہے، اور اس کے بعد کسی کو یہ کہنے کا کیا موقع ہے، کہ چاند کے دورے زحل کے دوروں سے زیادہ ہیں کیونکہ ہم بیان کر چکے ہیں کہ زیادہ یا کم ہونے کا حکم معدومات پر نہیں لگایا جا سکتا اور جب ایسا ہے تو پھر یہ کہنا کہ بعض افلاک کی قوتوں کا کام دوسرے افلاک کی قوتوں سے زیادہ ہے اس کی یہاں کیا گنجائش ہے، اس لئے کہ ان قوتوں میں کوئی دوسرے کا جز نہیں ہے۔

چھٹا اعتراض ان معترضین کی طرف سے جو پیش کیا گیا ہے اس کی حیثیت معارضے کی ہے (یعنی ان کے دعوے کے مخالف پہلو پر دلیل قائم کر کے گویا ان کی تردید کرتے ہیں) حاصل اس کا یہ ہے، کہ فلکی نفوس کا ظاہر ہے، کہ جسمانی قوتوں میں شمار ہے باوجود اس کے غیر متناہی اعمال و افعال ان سے صادر ہوتے ہیں یعنی غیر محدود ادوار، لامتناہی تحریکات کا صدور ان سے ہوتا ہے، اس معارضے کے مقابلے میں جو لوگ یہ نظریہ پیش کر دیتے ہیں کہ فلک کے محرکات جسمانی نہیں بلکہ غیر مادی عقلی ہستیاں ہیں یہ درست نہیں ہے، اس لئے کہ عقلی قوتیں کے متعلق

اگر یہ مانا جاتا ہے کہ وہی ان میں حرکت پیدا کرتی ہے، تو سوال یہ ہے وہ عقلی قوت کیا کرتی ہے؟ آیا وہ خود حرکت ہی کو پیدا کرتی ہے، یا جس قوت سے حرکت پیدا ہوتی ہے، اسکو وہ پیدا کرتی ہے، اگر دوسری شق کو مانتے ہیں یعنی حرکت پیدا کرنیوالی قوت کو پیدا کرتی ہے، تو ظاہر ہے کہ وہ تو جسمانی قوت ہی ہوگی، پس ہمارا یہ دعوے قائم رہا کہ غیر متناہی افعال پیدا کرنیوالی قوت جسمانی قوت ہی ہو سکتی ہے اور اگر وہ یہ کہتے ہیں کہ یہ نہیں بلکہ عقلی قوت ہی حرکت کرتی ہے، تو اسکے معنی یہ ہوئے کہ جسمانی قوت اس حرکت کا مبدا نہیں ہے اور جس حرکت کا مبدء جسمانی قوت نہ ہو، وہ حرکت ہی کب باقی رہتی ہے اس لئے کہ ابھی یہ بات بتائی گئی تھی کہ براہ راست حرکت پیدا کرنے والی قوت کے لئے ضروری ہے کہ اس کے حالات بدلتے بدلتے رہیں، اور ایک بات اس میں آئے دوسری جائے لیکن عقلی ہستیاں جو غیر مادی ہوتی ہیں ان میں اس کی کہاں گنجائش ہے، نیز جسم ہونے میں تو سارے اجسام باہم ایک دوسرے کے شریک ہیں، اب ان اجسام میں جو غیر مادی علل واسباب کے آثار کو قبول کرتے ہیں اس میں جب تک جسمانی قوت کا واسطہ نہ پیدا ہو، ان آثار کے قبول کرنے کی کوئی توجیہ نہیں ہو سکتی، اس لئے براہ راست محرک بہر حال جسمانی قوت ہی ہو سکتی ہے، اس کا بعضوں نے یہ جواب دیا ہے کہ افلاک کی حرکتوں کی پیدائش میں درحقیقت جو چیز اثر انداز ہوتی ہے وہ اگرچہ غیر مادی عقلی امور ہی ہیں، لیکن اس تاثیر میں فلکی نفوس جو جسمانی قوتیں ہیں وہ واسطے کا کام دیتی ہیں یعنی حرکت کی پیدا کرنے والی یہ جسمانی قوتیں نہیں ہیں، اور دلیل سے تم نے جو کچھ ثابت کیا اس سے زیادہ سے زیادہ یہ معلوم ہوا کہ حرکتوں پر جو چیزیں اثر انداز ہیں ان سے غیر متناہی افعال صادر ہوتے ہیں، اور وہ جسمانی قوت نہیں ہیں، اور جو جسمانی قوت ہے یعنی واسطہ دلیل نے اس کے متعلق کب یہ ثابت کیا کہ ان سے بھی غیر متناہی افعال صادر ہوتے ہیں ہاں، واسطے کے متعلق بھی اگر اسی دلیل سے یہ بات ثابت ہوتی، تو اس وقت معارضہ صحیح ہو سکتا تھا، میں کہتا ہوں کہ جواب صحیح نہیں ہے اس لئے کہ جسمانی قوت کے متعلق جب یہ بات جائز قرار دی گئی کہ وہ غیر محدود مدت تک باقی رہ سکتی ہے اور یہ کہ غیر متناہی افعال کے صدور میں وہ واسطے کا کام دے سکتی ہے، تو اس کا لازمی نتیجہ یہی ہے، کہ جسمانی قوت سے بھی غیر متناہی

افعال کے صدور کو جائز قرار دیا جائے، اس لئے سوال واسطے کے متعلق ہوتا ہے کہ اس کی کیا نوعیت ہے، واسطہ فی الثبوت کی؟ یا واسطہ فی العروض کی؟ بہرحال یہاں غیر متناہی افعال کے صدور کی صفت سے واسطہ متصف ہوتا ہے، امام رازی نے لکھا ہے، جو جسمانی قوت کے متعلق کہتے ہیں کہ وہ براہ راست اثر انداز نہیں ہوتی، بلکہ اس کی حیثیت مُعِد کی ہے یعنی اثر کے پیدا ہونے کی وہ استعداد اور صلاحیت پیدا کرتی ہے، تو ہم اس شخص سے یہ کہیں گے کہ جسمانی قوتوں سے غیر متناہی افعال صادر نہیں ہو سکتے، اس قول سے تمھاری مراد اگر یہ ہے کہ غیر متناہی افعال میں وہ موثر نہیں ہوتیں، تو یہ صحیح نہیں ہو سکتا، اس لئے کہ تم ہی نے دوسری جگہ بیان کیا ہے کہ ایجاد اور پیدائش میں جسمانی قوت کا موثر ہونا ناممکن ہے، اور جب واقعہ یہ ہے تو پھر اس کی ضرورت قطعاً باقی نہیں رہتی کہ تم یہ ثابت کرو کہ غیر متناہی افعال میں وہ موثر نہیں ہوتی اس لئے یہ تو تمھارے اسی دعوے میں داخل ہے جس میں سرے سے تاثیر بخشی کی کیفیت ہی نہ پائی جاتی ہو، اس کے لئے متناہی اور غیر متناہی دونوں مساوی ہیں، بلکہ یہاں جو تم اس پر دلیل قائم کرتے ہو کہ غیر متناہی افعال کا صدور اس سے نہیں ہو سکتا اس سے تو خواہ مخواہ یہ خیال گزرتا ہے کہ متناہی افعال کا صدور اس سے ہو سکتا ہے، حالانکہ تم لوگ اس کے قائل نہیں ہو، اور اگر تمھاری غرض یہ ہے کہ غیر مادی عقلی امور اور غیر متناہی آثار کے درمیان جسمانی قوت واسطے کا کام نہیں دے سکتی، تو پھر فلکی نفوس میں تمھارا یہ کلیہ ٹوٹ جاتا ہے، پھر آخر تم لوگوں کا کیا حال ہے، کہ جس چیز کو ایک جگہ جائز ٹھیرا رہے ہو، پھر اسی کو دوسری

لہ واسطے کی چند صورتیں ہوتی ہیں مثلاً کشتی کے واسطے سے کشتی نشین بھی حرکت سے متصف ہوتا ہے لیکن واقع میں حرکت سے کشتی ہی موصوف ہے اور کشتی نشین کی طرف گویا حرکت کی مجازی نسبت ہے اس لئے کہ وہ تو ساکن کشتی میں بیٹھا رہتا ہے اسی کا نام واسطہ فی العروض ہے، اور کبھی یہ صورت ہوتی ہے جیسے انجن کی حرکت کے واسطے سے گاڑی بھی حرکت کرتی ہے، اور حرکت کی صفت سے دونوں موصوف، واسطہ بھی اور واسطے والا بھی، اور کبھی یوں ہوتا ہے جیسے رنگ ریز کپڑے کے رنگین ہونے میں واسطہ ہے لیکن خود رنگ سے متصف نہیں ہوتا آخر کی دونوں صورتیں واسطہ فی الثبوت کی قسمیں ہیں۔ مترجم۔

جگہ ناجائز قرار دیتے ہو، یعنی ایک جگہ تو کہتے ہو کہ جسمانی قوت غیر متناہی افعال کا واسطہ نہیں بن سکتی، اور افلاک میں پھر اسی کے جواز کے قائل ہو۔

میں کہتا ہوں کہ امام رازی نے اس بحث میں بڑی عمدہ بات کہی اور جو کچھ لکھا ہے صحیح لکھا ہے، اور ان کے اس اعتراض کے اٹھانے کی کوئی شکل اس کے سوا نہیں ہے، کہ میری تحقیق کی طرف رجوع کیا جائے یعنی جسمانی قوتوں کی تجدد و پذیری کا جو میرا نظریہ ہے، مطلب یہ ہے، کہ نفس کا چونکہ جسم کے ساتھ تعلق ہے، اس تعلق کی حیثیت سے اس کا حال وہی ہے جو طبیعت کا ہے، یعنی تجدد و پذیری زوال آگینی، میں جو حکم طبیعت کا ہے وہی حکم نفس کا ہے، اور چونکہ نفس عاقل بھی ہے اور معقول بھی، اس لئے بایں حیثیت اس کا حکم وہی ہے جو عقل فعال کا ہے مگر یہ بات نفس میں اس وقت پیدا ہوتی ہے، جب اپنی استعدادی قوتوں سے بالکلیہ باہر نکل کر وہ بالفعل ہو چکی ہو، بہر حال تحقق نے یہ ثابت کیا ہے کہ تمام طبایع کا وجود اور ان کی ہویت تجدد و پذیر ہیں اور طبائع میں ایک خاص قسم کی حرکت اپنے خالق اور باری کی طرف پائی جاتی ہے، یہ حرکت بہت مخفی اور معنوی رنگ کی ہے، اور ایک غیر معمولی نادر طرز کی توجہ حق تعالیٰ کی طرف ان میں پائی جاتی ہے، اس لئے وہ تو سب سے بڑی توجہ گاہ یا سب سے بڑا قبلہ ہے، نفس جب عقل کے مقام تک پہنچ جاتا ہے، تب الٰہی عالم کے ساتھ متصل ہو جاتا ہے، اور چونکہ اب وہ اپنی ذات سے فانی ہو جاتا ہے، اس لئے اس میں سکون پیدا ہو جاتا ہے اور حق تعالیٰ کی بقا سے اب اسے بقا حاصل ہوتی ہے، الغرض جسم اور جو جتنے جسمانی امور ہیں، خواہ وہ طبائع ہوں یا نفوس سب کے سب تجدد پذیر، حادث، زوال آگین ہیں، ان کے سوا اور جو موجودات ہیں وہ خدائے واحد قہار کی بقا کے ساتھ باقی ہیں، اس کے تفصیلات انشاء اللہ آیندہ بھی آئیں گے۔

ساتواں اعتراض ان لوگوں کا یہ ہے، کہ پہلے یہ پوچھا جاتا ہے، کہ قوت کا کیا حال ہے؟ کیا اتنے وقت اور زمانے تک باقی رہ سکتی ہے جس کے بعد اس کا معدوم ہونا بالذات ضروری اور واجب ہو جائے، یا اس کا یہ حال نہیں ہو سکتا پہلی شق مانتے ہو تو اس کے یہ معنی ہوں گے کہ ایک ماہیت امکان کے دائرے سے باہر نکل کر ممتنع اور

ناممکن ہو گئی، اور یہ محال ہے، بہر حال دوسری شق قابل تسلیم ہے، پھر ایسا فاعل جس کی تاثیری قوت، اور جس کے قابل میں تاثر و قبول کرنے کا مادہ اور اس تاثیر و تاثر کے تمام شرائط سب کا باقی رہنا جب ہمیشہ ہمیشہ ممکن ہے، تو پھر یہ کیسے کہا جا سکتا ہے کہ قوت کا ہمیشہ ہمیشہ باقی رہنا ناممکن اور ممتنع ہے، اور جب قوت اس طرح باقی رہ سکتی ہے تو ابد تک وہ موثر بھی ہو سکتی ہے، پس معلوم ہوا کہ ایسی قوت کا وجود ناممکن نہیں ہے جس سے غیر متناہی افعال غیر متناہی زمانے میں صادر ہوں،
میں کہتا ہوں کہ ماہیت اور وجود میں جو تعلق ہے اسی تعلق کی نسبت سے وجوب، امکان، امتناع کے حالات پیدا ہوتے ہیں اب سمجھنا چاہئے کہ جسمانی قوت کی ماہیت خود اپنی ذات کے اعتبار سے تو اپنے اندر وجود اور بقا کی ضرور گنجائش رکھتی ہے لیکن باوجود اس کے یہ بھی ہو سکتا ہے کہ بعض وجود اپنی خاص وجودی ہویت کی بنیاد پر ایسے ہوں جن کا دوام ناممکن ہو، اور یہ اس لئے ہوتا ہے کہ اس وجود میں کچھ کوتاہیاں ہوئی ہیں اور عدم و نیستی تباہی و بربادی کی آلودگیاں اس کا احاطہ کئے رہتی ہیں، اسی اعتراض کے جواب میں بعض علماء نے جو یہ لکھا ہے، کہ جسمانی قوت کا معدوم ہونا کبھی نہ کبھی واجب اور ضروری ہے مگر اس لئے نہیں کہ یہ اس کی ذات کا اقتضا ہے بلکہ یہ ان بیرونی موثرات کا نتیجہ ہوتا ہے، جن سے بالآخر دب دبا کر یہ قوت برباد اور ضائع ہو جاتی ہے، غرض یہ ہے، کہ قوت کے لئے خود اپنی ذات کی حد تک اگرچہ زوال پذیر ہونا ضروری نہیں ہے، لیکن کلی اسباب، اور ان کلی اسباب سے جو جزئی صدمے اس کو پہنچتے ہیں ان کا دباؤ کبھی کبھی اس نوبت تک پہنچتا ہے، کہ جو چیز ممکن ہوتی ہے ان کی وجہ سے واجب اور ضروری ہو جاتی ہے پس یہی صورت یہاں بھی پیش آئی ہے،

میں کہتا ہوں کہ یہ جواب کچھ بھی نہیں ہے، اس لئے کہ بکثرت ایسی ہستیاں ہیں جن کی بقا ناممکن ہے، اور اس وقت ناممکن ہے جب ہر قسم کے بیرونی موثرات سے ان کو پاک اور بری فرض کیا جائے، آخر اس کے سوا اور کیا ہو سکتا ہے جب یہ مسلم ہے کہ ممکن کے لئے بذات خود کسی قسم کے وجود کا ثابت ہونا محال ہے، (بلکہ اس کو وجود ملتا بھی ہے تو غیر سے)۔

مرحلۂ نہم

اس مرحلے میں قدم اور حدوث کے مباحث درج کئے جائیں گے، نیز تقدم اور تاخر کے اقسام کا بھی ذکر اسی میں کیا جائے گا، ہم اس مرحلے کو چند فصلوں پر تقسیم کرتے ہیں۔

فصل

قدم اور حدوث کی حقیقت

بات یہ ہے، کہ حدوث، اور اسی طرح قدم دونوں کا اطلاق دو طریقوں سے کیا جاتا ہے، ایک اطلاق کی بنیاد تو نسبت پر ہے، یعنی کسی چیز کو کسی چیز کی طرف منسوب کرنے سے اس کا مفہوم پیدا ہوتا ہے، اور دوسرے اطلاق کی حالت یہ نہیں ہے، پہلے اطلاق کو مثال سے سمجھو مثلاً بولتے ہیں کہ زید کی عمر کا جتنا حصہ گزر چکا وہ عمرو کی گزری ہوئی زندگی سے کم ہے" اور اس بنیاد پر زید کی زندگی کو حادث قرار دیا جائے، یہ تو حدوث کی مثال ہوئی، اب اسی مثال کو ذرا الٹ دو، اور یوں کہو کہ زید کے وجود کا زمانہ عمرو کے وجود کے زمانے سے زیادہ ہے اور اس بنیاد پر اب زید کے وجود کو مثلاً قدیم قرار دیا جائے، یہ قدم کی مثال ہوئی، لیکن حدوث و قدم کے یہ عرفی معنی ہیں اور اسی کو عرفی قدم و حدوث کہتے ہیں، باقی

دوسرا اطلاق تو اس کو دو معنوں میں استعمال کرتے ہیں، کبھی تو زمانی قدم وحدوث میں اس لفظ کو استعمال کرتے ہیں، اور کبھی ذاتی قدم وحدوث پر اس کا اطلاق کیا جاتا ہے: شے نہ تھی اور پھر ہوئی، یعنی نہ رہنے کے بعد شے کا حصول اسی کو حدوث زمانی اس وقت کہتے ہیں جب یہ ہو، کہ جس کو بعد قرار دیا گیا ہے، وہ اپنے قبل کے ساتھ جمع نہ ہو سکے مطلب یہ ہے کہ بعد والا، قبل والے کے زمانے میں موجود نہ ہو، حدوث زمانی کی یہی وہ تعبیر ہے، جس کی وجہ سے اصل زمانے کے لئے حدوث زمانی کی صفت ناقابل تصور ہو جاتی ہے، اس کی وجہ یہ ہے، کہ زمانے کے لئے حدوث زمانی کو اگر ثابت کیا جائے گا تو اس کا مطلب یہی ہوگا کہ ایسا زمانہ بھی گزرا ہے، جس میں زمانے کا عدم تھا، جس کے معنی یہ ہوئے کہ جس وقت زمانے کو معدوم فرض کیا گیا تھا، اسی وقت زمانہ موجود تھا ہیف (یہ خلاف مفروض ہے) اسی لئے مشائیوں کے معلم اول نے کہا تھا کہ جو زمانے کے حدوث کا دعویٰ کررہا ہے، وہ اپنے اسی دعوے ہی میں زمانے کو قدیم مان رہا ہے مگر اس طور پر کہ خود اس مدعی کو اپنے اس اقرار کی خبر نہیں ہے۔ کیونکہ عنقریب زمانے کی بحث میں تم کو معلوم ہوگا کہ قبل ہونے اور بعد ہونے کی صفت سے دراصل خود زمانہ ہی موصوف ہوتا ہے، یعنی یہ دونوں زمانے کی ماہیت کے ذاتی اوصاف ہیں اور جب ماہیت کے ذاتی اوصاف ہیں تو پھر اس کے وجود کے متعلق کیا پوچھتے ہو، بلکہ سچ یہ ہے کہ زمانے ہی کے ہر جز کا نام قبل اور قبلیت ہے یعنی آیندہ آنے والے اجزا کے اعتبار سے، اسی طرح بعد اور بعدیت بھی اسی کے جز کا نام گزرے ہوئے اجزا کے اعتبار سے ہے، الغرض معدوم ہونے اور عدم کے اعتبار سے زمانے کو حدوث سے کوئی تعلق نہیں ہے، اگرچہ حدوث و نوزائیدگی، نو پیدائی، تجدد پذیری یہ ساری چیزیں بجنسہ زمانے اور حرکت ہی کے نام ہیں، بلکہ زمانہ درحقیقت وجوداً حرکت سے علٰحدہ کوئی زائد چیز نہیں ہے اور ان دونوں میں جو علٰحدگی محسوس ہوتی ہے یہ صرف ذہن کا اعتبار ہے، چونکہ زمانہ حرکت کی ماہیت کے ان عوارض سے تعلق رکھتا ہے جو ذہن کے تحلیلی عمل کے بعد اس سے پیدا ہوتے ہیں، یہ تو حدوث زمانی کا مطلب تھا اسی طرح شے کا اس طرح ہونا کہ اس کے وجود کا جو وقت

اور زمانہ ہے، اس کے لئے کوئی اول اور ابتدا نہ پیدا ہوتی ہو، یہی قدم زمانی کی تعریف ہے، اور زمانہ اس معنی کے اعتبار سے قدیم بھی نہیں ہے، اس لئے کہ زمانے کے لئے ظاہر ہے کہ کوئی اور زمانہ تو ہے نہیں اور یہ قدم ایسی چیز کی صفت ہو سکتی ہے جس کے لئے زمانہ ہو، تاکہ کہا جا سکے کہ یہ وہ شے ہے جس کے زمانے کا اول نہیں ہے اسی طرح غیر مادی مجرد ہستیاں جنہیں مفارقات کہتے ہیں اور جو مادے سے بالکلیہ جدا اور پاک ہیں، ان کے وجود کے لئے بھی زمانہ نہیں ہے اس لئے کہ انکی شان زمانے سے ارفع و اعلیٰ ہے، اس تفصیل کے بعد تم سمجھ سکتے ہو کہ صاحب مطارحات نے جو یہ لکھا ہے کہ "مذکورۂ بالا اصطلاحوں کی بنیاد پر کوئی چیز قدم اور حدوث کے دائرے سے باہر نہیں ہو سکتی" بالکل غلط ہے بلکہ عنقریب تمھیں بتایا جائے گا کہ وجود کے دائرے میں ایسی کوئی چیز نہیں پائی جاتی جسے مذکورۂ بالا معنی یعنی قدم زمانی کے اعتبار سے قدیم کہہ سکتے ہوں (خیر یہ تو زمانی قدم وحدوث کے اصطلاحات کی تشریح تھی) دوسرا اطلاق ان الفاظ کا وہ ہے جنھیں غیر زمانی قدم وحدوث کہتے ہیں اور انہی کا اصطلاحی نام حدوث ذاتی اور قدم ذاتی ہے، شے کا اس طرح ہونا کہ خود اپنی ذات سے وہ اپنی ذات کی طرف منسوب نہ ہو، بلکہ یہ بات اس کو غیر سے حاصل ہوئی ہو، خواہ غیر کی طرف یہ انتساب کسی خاص زمانے تک محدود ہو، یا پورے کامل زمانے میں یہ انتساب مسلسل باقی رہتا ہوا چلا آتا ہو، یا سرے سے اس انتساب کو زمانے اور حرکت سے کوئی تعلق ہی نہ ہو، بہرحال اسی کو حدوث ذاتی کہتے ہیں،

فصل

اس فصل میں حدوث ذاتی کو ثابت کرنے کی کوشش کی جائیگی عام طور پر اس کے ثبوت میں دو دلیلیں پیش کی جاتی ہیں، پہلی دلیل کی تقریر یوں کی جاتی ہے، کہ بذات خود تو ہر ممکن عدم کا مستحق ہوتا ہے، اور وجود کا استحقاق اسے غیر سے حاصل ہوتا ہے، اور قاعدہ ہے کہ جو چیز کسی شے کی خود ذات کا اقتضا ہو، یقیناً اس کو اس شے پر تقدم حاصل ہوگا جو اسی چیز کو غیر سے حاصل کرے یعنی بالذات ہمیشہ بالغیر سے مقدم ہوتا ہے پس وجود جس کا ذاتی اقتضا ہوگا یقیناً اس چیز پر وہ تقدم کی حقدار ہے وجود جس کا ذاتی اقتضا نہیں ہے بلکہ غیر سے وہ وجود کو حاصل کرتی ہے، اسی لئے ثانی الذکر بہ نسبت وجود کے

عدم کے استحقاق میں مقدم ہوگی، اور اس کے عدم کا وجود پر یہ تقدم اسکا ذاتی اقتضا ہوگا پس ثابت ہوا کہ ممکن ذاتی حدوث کی صفت سے موصوف ہے، اور اس معنی کے اعتبار سے وہ محدث ہے، اس پر یہ اعتراض کیا گیا ہے کہ ممکن کو عدم کا ایسا حقدار قرار دینا غلط ہے، جس میں سمجھا جائے کہ عدم اس کے ذاتی اقتضا کی چیز ہے اسلئے کہ عدم جس کی ذات کا اقتضا ہوتا ہے، اس کا وجود ممکن نہیں بلکہ ناممکن اور ممتنع ہوتا ہے، حالانکہ ممکن تو اس کو کہتے ہیں جس پر نہ یہ بات صادق آتی ہو کہ وہ اپنی ذات کی حیثیت سے جیسا کہ وہ اس حیثیت سے ہے، موجود ہے، اور نہ یہ بات صادق آتی ہو کہ اسی حیثیت سے وہ موجود نہیں ہے، الغرض خود اپنی ذات سے نہ موجود کہلانے کا وہ مستحق ہے اور نہ غیر موجود کہلانے کا، دونوں اعتباروں میں جو فرق ہے وہ ظاہر ہے، اور یقینی طور پر یہ ثابت شدہ ہے، بلکہ واقعہ یہی ہے کہ ممکن اپنے وجود کی علت کی جانب سے جس طرح کبھی وجود کا استحقاق حاصل کرتا ہے، اسی طرح اپنے عدم کی علت اور سبب سے وہ عدم کا بھی استحقاق حاصل ہو ہے سبب وجود اور عدم دونوں باتوں کا استحقاق اسکو غیر ہی سے حاصل ہوتا ہے، اور ان میں سے کوئی بات خود اسکی ماہیت کا اقتضا نہیں ہے، تو پھر ان دونوں (وجود وعدم) میں ایک کو دوسرے پر مقدم ہونے کی کوئی وجہ نہیں ہو سکتی، پس ثابت ہوا کہ ممکن کے عدم کو اسکے وجود پر ذاتی تقدم حاصل نہیں ہے، اس اعتراض کے جواب میں تم کہہ سکتے ہو، کہ مذکورۂ بالا دلیل سے غرض یہ ہے کہ وجود اور عدم کا استحقاق نہیں بلکہ عدم استحقاق یہ ممکن کا ذاتی اقتضا ہے، اور عدم استحقاق ظاہر ہے کہ ایک عدمی صفت ہے، جو ممکن کی ذات کو خود اس کی ذات کی حیثیت سے ثابت ہے، اور اس کو وجود کے اعتبار پر قطعاً اس وقت سبقت حاصل ہے، جب مدنظر صرف ماہیت کا حال، یعنی ماہیت کو وجود اور عدم دونوں سے مجرد کر کے پیش نظر رکھا گیا ہو مطلب یہ ہے، کہ وجود سے ماہیت کو مغائر قرار دیکر اس کا تصور کیا گیا ہو،

شیخ نے اشارات میں لکھا تھا۔

"ہر ایسی چیز جو غیر سے وجود حاصل کرتی ہو، وہ عدم کی مستحق ہے اگر تنہا ہو جائے" "یا اس کے لئے وجود باقی نہ رہیگا اگر تنہا ہو جائے"۔

اس کی شرح میں اشارات کے مطالب کے محقق (نصیر الدین طوسی) لکھتے ہیں:

ایسی ماہیتیں جو تمام اعتبارات سے مجرد ہوں، ان کا خارج میں ثبوت نہیں ہوتا، عقل جب ان ماہیتوں کا اعتبار کرتی ہے، تو اس وقت اگرچہ ان چند حالات سے یہ ماہیتیں خالی نہیں ہو سکتیں یعنی ان کے ساتھ غیر کے وجود کا بھی اعتبار کیا جائے گا یا اس غیر کے عدم کا ان کے ساتھ اعتبار کیا جائے گا۔ یا ان میں سے کسی پہلو کا بھی ان کے ساتھ اعتبار نہ کیا جائے گا (یہ تو ذہنی اور عقلی اعتبارات ہیں) لیکن اگر خارج کے حساب سے تصور کیا جائے تو آخری دو اعتباروں میں کوئی فرق نہ ہوگا اس لئے کہ ماہیتیں جب غیر کے وجود کے ساتھ نہ ہوں گی، تو اس وقت کچھ نہ ہوں گی یس ان کے تنہا ہونے کے معنی ان کا نابود ہونا ہے، اور یہی مطلب ہے اس کا کہ وہ عدم کی مستحق ہیں، یہ حال تو اس وقت کا ہے جب خارج کے حساب سے ان کا تصور کیا گیا۔ لیکن عقل اور ذہن کے حساب سے جب ان کا تصور کیا جائے، تو اس وقت انکو تنہا قرار دینے کا مطلب یہ ہوگا کہ وجود اور عدم دونوں سے ایک ساتھ انکو مجرد اور پاک قرار دیا گیا ہے شیخ نے جو کہا تھا کہ "ان کا وجود باقی نہ رہیگا اگر وہ تنہا ہو جائے" اس نہ رہنے کی حیثیت وہ نہیں ہے جو نفی کی حیثیت قضیہ معدولہ میں ہوتی ہے یعنی یہ مطلب نہ لیا جائے کہ وہ وجود کا باقی نہ رہنا، اس کو ثابت ہے بلکہ یہ نفی سلب والی نفی ہے، اس لئے کہ فعل اسم پر معطوف نہیں ہو سکتا"۔

تم کو معلوم ہونا چاہیے، کہ ماہیت اور وجود میں جو اتصافی تعلق ہے، اسکے متعلق جن تفصیلی مباحث کا تمھیں مجھ سے علم ہو چکا ہے، اور بتایا جا چکا ہے کہ وجود سے ماہیت کے متصف ہونے کی کیا کیفیت ہے، باوجود ان تمام باتوں کے اسی مسئلے کی تصحیح ایک اور لطیف پیرایے میں یہاں پر بھی کرنا چاہتا ہوں تاکہ حدوث ذاتی کے مفہوم کا سمجھنا تمھارے لئے آسان ہو جائے اور ماہیت کے متعلق جو یہ کہا جاتا ہے کہ اپنے وجود سے پہلے ہوتی ہے اس کا مطلب ایک اور طریقے سے

سمجھ میں آجائے۔

مطلب یہ ہے، کہ شے کا کسی دوسری شے پر مقدم ہونا، یہ ایسی بات ہے جو چاہتی ہے کہ مقدم کے لئے یک گونہ حصول ایسے وقت میں ثابت ہو جس وقت متاخر اس ثبوت سے محروم ہے، اور وجود پر ماہیت کو جو تقدم حاصل ہے، حدوث ذاتی جب اسی کا نام ہے، تو یقیناً اس بنیاد پر ماہیت کے لئے کسی نہ کسی قسم کی کوئی ایسی وجودی حالت ہونی چاہئے، جسے ماہیت کے اس حال پر تقدم حاصل ہو، جو وجود کے ملنے کے بعد اسے ثابت ہوتا ہے، ظاہر ہے کہ ماہیت کے ساتھ کسی قسم کی حیثیت کا بھی اعتبار کیا جائے خواہ وجودی حیثیت کا یا عدمی حیثیت کا ہر حال میں اس کے یہی معنی ہوں گے کہ ماہیت کے ساتھ یک گونہ وجود کا اعتبار کیا گیا، ایسی صورت میں حدوث ذاتی کو ثابت کرنے کے لئے یہ دعویٰ کہاں تک درست ہو سکتا ہے کہ ماہیت کو خود اپنے وجود اور ثبوت پر تقدم حاصل ہے، ہاں ایک بات کی گنجائش باقی ہے، اور یہ وہی بات ہے جس کی طرف میں نے پہلے بھی اشارہ کیا ہے، یعنی عقل کو اس کا اختیار ہے کہ وہ ماہیت کو وجود سے الگ کر کے تصور کرے، خود اس ماہیت کے وجود سے بھی علیحدہ کر کے وہ ایسا کر سکتی ہے اور ہر قسم کے وجودوں سے بھی جدا کر کے اس قسم کے تجریدی تصور کا اسے اختیار ہے، پھر اس تجریدی عمل کے بعد وہ یہ بھی کر سکتی ہے، کہ اسی ماہیت مجردہ کو اس کے خاص وجود سے موصوف کرے، اور یوں مطلق وجود پر ماہیت کو اس تجریدی عمل کی وجہ سے تقدم حاصل ہو جائے گا۔

لیکن ہر قسم کے وجودوں سے ماہیت کی یہ ذاتی علیحدگی، اور ذاتی انفراد بھی بجائے خود مطلق وجود کی ایک شکل ہے اور اس بنیاد پر ماہیت کے اس تجریدی اعتبار، اور انفرادی حیثیت پر عدم کا اطلاق اسی حیثیت سے ہوتا ہے جس حیثیت سے اس پر وجود کا اطلاق ہو رہا ہے، یعنی دونوں اطلاقوں میں حیثیت کا بھی اختلاف نہیں ہے، اس کی مثال ٹھیک ہیولیٰ کی استعدادی کیفیت اور قوت کی ہے، کہ بجنسہ یہی قوت قوت کی فعلیت بھی ہے، بہرحال اب اس نقطۂ نظر سے دیکھو گے تو معلوم ہو گا کہ ماہیت چونکہ اس لحاظ سے معدوم بھی ہے،

اس لئے مطلق وجود اس سے متاخر ہے، اور لحاظ کے اس مرتبے میں ماہیت کیلئے چونکہ وجود بھی ثابت ہو رہا ہے، اس لئے اس کو وجود پر وجوداً تقدم بھی حاصل ہے، اس سے غفلت نہ برتنی چاہیئے کہ میں نے وجود کو اس مرتبے میں جو ماہیت کے لئے ثابت کیا ہے، یہ لحاظ کے اس مرتبے میں ثابت ہے نہ کہ اس ثبوت کا لحاظ اور اعتبار کیا جاتا ہے دونوں باتوں میں کافی فرق ہے (حدوث ذاتی کے ثابت کرنے کی جو پہلی دلیل تھی یہ سارے مباحث اسی کے متعلق تھے) باقی دوسری دلیل تو اس کی تقریر یوں کی جاتی ہے، کہ ہر ایسی چیز جس کا وجود ممکن ہو، اس کی ماہیت اپنے وجود کی غیر ہوتی ہے، اور قاعدہ ہے، کہ جو چیز بھی ایسی ہوگی یہ ناممکن ہے کہ اس کا وجود خود اس کی ماہیت سے حاصل ہو، اگر ایسا ہوگا تو یہ ماننا پڑے گا کہ ماہیت موجود ہونے سے پہلے موجود ہے، پس ضروری ہوا کہ ایسی چیزوں کا وجود غیر سے مستفاد ہو، یعنی غیر نے اس کو وجود عطا کیا ہو، اور یہ کلیہ ہے کہ جس کا وجود غیر سے ماخوذ ہوتا ہے، اس کا وجود ذاتی طور پر غیر کے بعد ہوگا اور وہی چیز ذاتی حدوث سے موصوف ہوتی ہے، یعنی بالذات محدث ہوتی ہے جس کا یہ حال ہو، اور اسی سے یہ مسئلہ بھی سمجھ میں آسکتا ہے کہ جو چیز قدیم بالذات ہوگی اس کی کوئی ماہیت نہیں ہوتی، امام رازی کے جو شکوک اس مسئلے کے متعلق ہیں ان کے جوابات تمھیں پہلے بتائے جا چکے ہیں، لیکن اسی کے ساتھ یہ بات جاننے کی ہے کہ یہ دونوں دلیلیں ممکن ماہیتوں میں تو چل جاتی ہیں، مگر ان مخلوق اور مجعول وجودوں میں جاری نہیں ہوتیں جن کا شمار بذات خود واجب تعالیٰ کے آثار میں ہے، میں نے گزشتہ مباحث میں اس کی طرف اشارہ بھی کیا تھا کہ ایک خاص قسم کا تاخر ان وجودوں کو بھی ثابت ہے، اسی لئے حدوث بھی خاص ہی قسم کا ان کے لئے ثابت ہوتا ہے، میری مراد اس حدوث سے ذاتی فقر ہے یعنی شے کا اپنے جاعل اور خالق کے ساتھ متعلق ہونا بھی اس فقر اور حدوث کی تعبیر ہے، یا موجود کا بحیثیت موجود ہونے کے غیر سے تقوم پذیر ہونا ہم ان الفاظ سے بھی اس کی تعبیر کر سکتے ہیں، لیکن ماہیت کا بحیثیت ماہیت ہونے کے جاعل سے یہ تعلق نہیں ہے، بلکہ، اس حیثیت

سے تو ماہیت موجود بھی نہیں ہے، اس لئے حدوث کی یہ قسم بھی اس کے لئے ثابت نہیں ہوسکتی، اور نہ بایں معنی وہ قدم ہی سے موصوف ہے، کیونکہ واجب تعالیٰ کے سوا بایں معنی کوئی قدیم بھی نہیں ہے، اس میں کوئی مضائقہ نہیں ہے، اگر قدم اور حدوث کے الفاظ کو اصطلاحاً ان معانی میں بھی استعمال کیا جائے، اگرچہ عام طور سے لوگوں میں یہ اصطلاح مشہور نہیں ہے، (یعنی ماہیت کی جو حالت ہے اس کے لحاظ سے قدیم وحادث کی اصطلاح بنالی جائے)۔

فصل

کیا زمانی حدوث، کوئی ایسی کیفیت ہے، جسے حادث کے وجود پر زائد قرار دیا جائے؟ اس فصل میں اسی سوال کا جواب دیا جائے گا، ارباب فضل وکمال میں سے بعضوں نے لکھا ہے کہ حادث کو جو فی الحال وجود حاصل ہوتا ہے، یہی حاصل شدہ وجود حادث کی صفت حدوث نہیں ہے، یعنی حادث کے اسی وجود کو حدوث نہیں کہتے ہیں، اور زمانی حادث کے موجود ہونے سے پہلے جو عدم ہوتا ہے، وہ بھی حدوث نہیں ہے، ورنہ ہر عدم کو حدوث کہنا پڑے گا۔

بلکہ شے کا عدم کے بعد ہونا دراصل اس کیفیت کا نام حدوث ہے، اور یہ ایسی کیفیت ہے جس کی حیثیت حادث کے وجود اور عدم دونوں پر زائد ہونے کی ہے انھی صاحب نے اس کے بعد فرمایا ہے کہ تم اگر یہ پوچھو کہ خود یہ کیفیت حادث ہے یا نہیں اگر یہ کہا جاتا ہے، کہ حادث ہے تو پھر خود اس کیفیت کا حدوث اس پر زائد ہوگا ظاہر ہے کہ یہ تسلسل کی شکل ہے، اور اگر وہ حادث نہیں ہے، تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ حادث کا حدوث قدیم ہوجائے جو ظاہر ہے کہ محال ہے، پھر خود جواب دیتے ہیں کہ وجود جیسے بذات خود موجود ہے اسی طرح حدوث بھی بذات خود حادث ہے۔

میں کہتا ہوں کہ اس فاضل کی ابتدائی عبارت آخری فقروں کے بالکل مخالف ہے، اس لئے کہ حادث کے وجود اور عدم پر اگر اس کیفیت کی حیثیت زائد ہونے کی ہے، تو یقیناً یہ کیفیت کوئی ایسی ماہیت قرار پائے گی جو مقولۂ کیف کے نیچے مندرج ہو، اور اس کیفیت کا وجود اسکی ماہیت پر زائد ہوگا اور جب اسکی ماہیت پر اسکا وجود زائد ہوگا تو اسکے حدوث کے متعلق بھی ماننا پڑے گا کہ اس کی ماہیت اور اسکے وجود دونوں

پر وہ زائد ہے، اس لئے کہ کیفی ماہیت یقیناً حدوث کے معنی سے مغائر ہے۔ پھر حدوث بجنسہٖ وہی ماہیت کیسے ہو سکتی ہے، نیز دوسری بات یہ ہے کہ حدوث کی صفت جس طرح کیف کے مقولے میں پائی جاتی ہے، اسی طرح دوسرے مقولوں سے بھی اس کا یہی تعلق ہے یعنی ان میں بھی پائی جاتی ہے، آخر یہ تو بھی بات ہے، کہ کیف کا حدوث اور جوہر کم وغیرہ کا حدوث، سب بجنسہٖ ایک ہی بات نہیں ہو سکتی،

بھلا ایک ایسا عرض جو برقرار رہنے والی ہیت ہو، اور جو نہ نسبت کو چاہے اور نہ تقسیم ہونے کی صفت کو قبول کرے، یعنی جس کا نام کیف ہے، کیا یہ ممکن ہے کہ تمام حادث مقولوں کو وہ اس طرح عارض ہو کہ ان مختلف امور میں اس کی حقیقت اور معنی میں بجز اس کے اور کسی قسم کا تغیر نہ ہو، کہ مختلف امور کی طرف وہ منسوب ہے، یعنی مختلف امور کی طرف منسوب ہونے کے سوا ہر جگہ اس کے وہی معنی ہوں جو دوسری جگہ ہیں، جیسا کہ تمام نسبتی امور کا حال ہے، یہ صحیح ہے، کہ ماہیتوں کے اختلاف سے وجود میں بھی اسی قسم کا اختلاف پیدا ہو جاتا ہے جو میں پہلے بیان کر چکا ہوں، لیکن خارج میں وجود کی حیثیت ماہیت پر زائد ہونے کی نہیں ہے اسلئے کہ خارج میں تو ماہیتیں بجنسہٖ خود وجود ہی ہوتی ہیں، یعنی اپنے وجود کی عین ہوتی ہیں، پھر یہ نقص بھی اس بیان میں پایا جاتا ہے کہ جو عدم حادث شدہ ہے اس کے لئے بھی وجودی کیفیت ثابت ہوتی ہے اور ایسی وجودی کیفیت کہ گویا اس کی حیثیت ایک زائد کیفیت کی ہے اور عدم کو وہ عارض ہوئی ہے میرا مطلب یہ ہے کہ ان صاحب نے جو کچھ لکھا ہے ان کے اس اقرار کی بنیاد پر یہ بات لازم آتی ہے پس اس مسئلے میں حق یہ ہے، کہ اپنے مفہوم کے اعتبار سے تو حدوث وجود پر زائد ہے، اور روزمرہ پیدا ہو کر نابید ہونے والی جزئی چیزیں جن کے کون و فساد بناؤ اور بگاڑ کا دنیا میں سلسلہ جاری ہے، ان کے حادث وجودوں کا حدوث کی صفت عین ہے یعنی ان وجودوں اور ان کے حدوثوں میں اس حیثیت سے کوئی فرق نہیں ہے بلکہ حدوث بجنسہٖ وجود ہی ہے، اس لئے کہ اس قسم کی ہستیاں خود اپنی شخصی ہویتوں کے اعتبار سے حادث ہیں، اور ان کے حدوث کو ان کے فاعل سے کوئی تعلق

نہیں ہے، فاعل کی طرف جو چیز منسوب ہے وہ خود ان کے وجود ہیں، جس کا مطلب یہ ہے، کہ بالذات مجعول اور مخلوق حدوث کی صفت نہیں بلکہ خود وجود ہی ہے، وجہ یہ ہے، کہ عدم کے بعد اس وجود کا ہونا یہ اس کی ذاتی صفت ہے اور ظاہر ہے کہ ذاتی ذات کے لئے جو ثابت ہوتی ہے اس ثبوت کو علت اور سبب کی ضرورت نہیں ہوتی، گویا حدوث کی حالت وہی ہے جو مطلق تشخص اور مطلق وجود کی ہے، یعنی وہ ایک ایسی کلی ہے، جس کے عموم کی نوعیت تشکیکی ہے یعنی حدوثوں کے ایسے افراد، جن کے نام معلوم نہیں ہیں، وہ اس کلی حدوث کے نیچے مندرج ہیں، ان افراد کی جب تعبیر کرتے ہیں تب کہتے ہیں فلاں چیز کا حدوث فلاں چیز کا حدوث، ٹھیک اس کا حال وہی ہے جو وجود کے متعلق تمہیں بتایا گیا تھا۔

فصل

جس علت اور سبب سے ممکنات کے وجود کا فیض جاری ہے، اس کی حاجت ممکنات کو اپنی کس صفت کی وجہ سے ہوتی ہے کیا اس احتیاج کا سبب حدوث کی صفت ہو سکتی ہے؟ اس فصل میں اسی مسئلے کی تحقیق کی جائے گی، واقعہ یہ ہے کہ اس احتیاج کی علت تو حدوث نہیں ہے، لیکن حادث کی جو علت معدہ ہوتی ہے یعنی جو اس کے وجود کی صلاحیت اور استعداد کو پیدا کرتی ہے، اس علت معدہ کی حاجت حادث کو جو ہوتی ہے، اس کا منشا بھی حدوث کی صفت ہے اور مسلم ہے کہ علت معدہ بالذات علت نہیں ہے، بلکہ اس کی حیثیت علت بالعرض ہونے کی ہے، جن باتوں کا دعویٰ کیا گیا ہے، ان میں سے پہلی بات یعنی علت بالذات کی حاجت کا سبب حدوث نہیں ہے، اس کی وجہ یہ ہے، کہ اگر ایسا ہوگا، تو یہ ماننا پڑے گا کہ ایسی ہستیاں جو غیر مادی ہیں اور کسی مادے سے نہیں پیدا ہوئی ہیں جنھیں مبدعات کہتے ہیں ان کی ماہیت کسی کی معلول ہی نہ ہو حالانکہ ایسا نہیں ہے، اس لئے کہ اس قسم کے موجودات اپنے ممکن ہونے کی وجہ سے اور اس وجہ سے کہ ان کے دونوں پہلو یعنی عدم اور وجود میں سے کوئی بھی ضروری نہیں ہے، ان کو موثر کی ضرورت ہے کیونکہ دو مساوی پہلوؤں میں سے

کسی ایک کو دوسرے پر ترجیح اس وقت تک حاصل نہیں ہو سکتی جب تک کوئی ترجیح دینے والا ان کو کسی ایک طرف جھکا نہ دے، اہل فلسفہ کا بیان ہے کہ شے کا عدم کے بعد ہونا اسی کو حدوث کہتے ہیں، اور یہ ایسی صفت ہے جو شے کے وجود کو لاحق ہوتی ہے، اور ظاہر ہے کہ شے کا وجود علت کے تاثیری عمل سے یقیناً متاخر ہے، اور علت کا تاثیری عمل اس چیز سے متاخر ہے جس کی وجہ سے شے علت کی محتاج ہوتی ہے، اور اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ حدوث نہ تو اس محتاجی کا سبب ہو سکتا ہے اور نہ اس کی شرط اور نہ علت کا جز قرار پا سکتا ہے، کیونکہ اگر ان میں سے کوئی بات بھی ہوگی تو لازم آئے گا، کہ حدوث کو خود اپنی ذات پر تقدم حاصل ہو جائے اور ایک مرتبہ کا تقدم نہیں بلکہ چند مرتبوں والا تقدم، اور یہ ناممکن ہے، میں عرض کرتا ہوں کہ حدوث کے متعلق ان لوگوں نے جو یہ کہا کہ وہ ایسی صفت ہے جو وجود کو لاحق ہوتی ہے، ان کے اس بیان میں تھوڑی سی کمزوری ہے یعنی تسامح ہوا ہے، وجہ اس کی یہ ہے کہ تم کو معلوم ہو چکا ہے کہ حدوث کا شمار ان صفات میں نہیں ہے جو حادث کے وجود کو لاحق ہوتے ہیں، نیز یہ بات بھی پہلے گزر چکی ہے، کہ مختلف مراتب میں سے کسی خاص مرتبے میں وجود کا ہونا اسی سے وہ وجود تقوم پذیر ہوتا ہے، لیکن اس سے اصل مقصد میں کوئی خلل پیدا نہیں ہوتا، خلاصہ یہ ہے کہ حادث سبب کا محتاج ہے، اس میں تو شک کرنے کی گنجائش نہیں، اب سوال یہ ہے، کہ سبب کی یہ محتاجی کس کا نتیجہ ہے، حادث میں جو امکان کی صفت پائی جاتی ہے اس کا یا حدوث کی صفت جو اس میں ہے یہ اسکا نتیجہ ہے اگر کسی شے کے متعلق یہ فرض کیا جائے کہ اس میں نہ امکان کی صفت پائی جاتی اور نہ حدوث کی تو ظاہر ہے کہ ایسی چیز واجب قدیم بنجائے گی اور سبب کی محتاج ہی باقی نہ رہے گی، پس ضروری ہوا کہ اس احتیاج یا امکان کو قرار دیا جائے یا حدوث کو دوسری صورت یعنی حدوث اس حاجت کا سبب ہے یہ شق تو باطل ہو چکی، لامحالہ یہی ماننا پڑے گا کہ حادث کو جس چیز نے علت کا محتاج بنایا وہ امکان ہی کی صفت ہے میں کہتا ہوں کہ اس حاجت کا منشاء نہ یہ ہے اور نہ وہ ہے بلکہ شے کے وجود کا تعلقی اور رابطی طرز کا ہونا، اس کا غیر سے تقوم پذیر

ہونا اور اسی غیر کے ساتھ اس کا وابستہ ہونا، بس اس حاجت کا صحیح منشاء اگر سچ پوچھتے ہو، تو ممکن کی یہی خصوصیتیں ہیں، یہ حکماء کا یہ قول کا ماہیت کے امکان کا شمار ماہیت کے ان مراتب میں ہے، جو اس کے وجود سے پہلے ہوتے ہیں، اگرچہ ایک حد تک یہ بات صحیح ہے، لیکن اسی کے ساتھ ایک اور واقعہ بھی ہے، یعنی وجود کو ماہیت پر اس قسم کا تقدم حاصل ہے، جو فعلیت کو کسی صلاحیت اور قوت پر یا صورت کو مادے پر ہوتی ہے اس لئے کہ جب تک وجود نہ ہوگا، ماہیت کے تحقق کی کیا صورت ہے، اور یہ بات گزر چکی کہ وجود اور تشخص دونوں ایک ہی چیز ہے یعنی تشخص بجنسہ وجود ہی کا نام ہے، اور قاعدہ ہے کہ شے جب تک تشخص پذیر نہیں ہو لیتی ہے موجود نہیں ہو سکتی، اب ان مقدمات کی بنیاد پر امکان ماہیت سے مقدم نہیں بلکہ متاخر ہو جاتا ہے۔ اس لئے کہ امکان تو ماہیت کی صفت ہے۔

پھر اسی امکان کو اس شے کی علت کیسے فرض کر سکتے ہیں جو اس شے کے بعد واقع ہوتا ہے، یعنی وجود کی علت امکان کیسے ہو سکتا ہے کہ صفت ہونے کی وجہ سے ظاہر ہے کہ اس کا درجہ تو وجود کے بعد ہے، اور یہ جو یہی لوگ کہتے ہیں کہ "شے ممکن تھی، اس لئے محتاج ہوئی" یہ بھی اس وقت صحیح ہے، جب عقل کے تحلیلی عمل سے شے کی ماہیت کا وہ حال پیش نظر ہو، جو وجود سے مجرد ہونے کے بعد ہوتا ہے، اور اس حیثیت سے ہم اس کا انکار نہیں کرتے ہیں کہ موثر کی حاجت ماہیت کو جو ہوئی ہے اس کی علت امکان ہے کیونکہ یہ پہلے بھی بتایا گیا ہے کہ ماہیت کے امکان کو اس کے وجود پر تقدم حاصل ہے، یعنی وجود سے ماہیت جب متصف ہوتی ہے امکان کی صفت ماہیت میں اس اتصاف سے پہلے پائی جاتی ہے، کیونکہ اس اتصاف کا تعلق تو ذہن سے ہے اگرچہ اس اتصاف میں خارجی وجود کی نسبت کو پیش نظر رکھا جاتا ہے جیسا کہ اس کی تفصیل پہلے گزر چکی ہے اسی طرح حدوث کو بھی اس حاجت، کا سبب کہہ سکتے ہو مگر ذاتی سبب نہیں، بلکہ عرضی سبب، کیونکہ ہر حادث سے پہلے اس کے وجود کا امکان ہونا چاہیے جیسا کہ ان لوگوں کا خیال ہے، اور ظاہر ہے کہ امکان کی یہ صفت وجودی صفات کے

ذیل کی چیز ہے، یعنی صرف ایک ذہنی اعتبار اور فرض کا نام امکان نہیں ہے، بلکہ ایک ایسی وجودی صفت ہے، جو شدت وضعف ہیں اور قریب اور بعید ہوتے میں اس کے افراد متفاوت ہوتے ہیں، یعنی صلاحیت واستعداد کے اعتبار سے کبھی قریب ہوتی ہے اور کبھی بعید ہوتی ہے ظاہر ہے ایسی صورت میں ضرور ہے کہ امکان جوہر ہو یا عرض ہو، اگر جوہر ہوگا تو ایسا جوہر وہ نہیں ہو سکتا، جس کا قیام بذات خود ہو کیونکہ پھر وہ کسی شے کی صفت کیسے بن سکتا ہے، نیز جو چیز بذات خود قائم ہوگی، اس کے ساتھ بعض چیزیں متصف ہوں بعض نہ ہوں اس ترجیح کی کیا وجہ ہوگی، بہر حال امکان کو جوہر مانا جائے جب بھی اور عرض مانا جائے جب بھی ہر حال میں وہ ایسی چیز ہوگی جو بذات خود قائم نہیں ہے جو چیز بذات خود قائم نہ ہوگی، ظاہر ہے کہ اس کو کسی دوسری چیز میں قیام کرنا پڑے گا، پس ضروری ہوا کہ حادث کے اس امکان کے لئے محل ہو، اور اس بنیاد پر اس کی حیثیت اس صورت کی ہوگی جو مادے میں پائی جاتی ہے یا اس عرض کی نوعیت ہوگی، جو موضوع میں پایا جاتا ہے (یعنی ایسے محل میں جو اپنے اندر قائم ہونے والی صفت کا محتاج نہ ہو) بہر حال کوئی سی بھی صورت ہو، امکان کو حادث پر زماناً تقدم حاصل ہوگا، اور جس وقت حادث موجود ہوگا یہ امکان غائب اور باطل ہو جائے گا، لیکن اسی کے ساتھ یہ بھی جائز نہیں ہو سکتا کہ حادث کے امکان کا قیام کسی ایسی چیز میں ہو جسے خود حادث سے کوئی تعلق نہ ہو، اس لئے کہ اگر ایسا ہوگا تو کسی خاص حادث کا امکان ہونا اور دوسرے حادث کا نہ ہونا ان دونوں میں ترجیح کی آخر وجہ کیا ہوگی، پس معلوم ہوا کہ حادث کے امکان اور استعداد وصلاحیت کا حامل وہی ہوگا جو اس کے وجود کا حامل ہے، یا اس کے وجود کے جز کا جو حامل ہے، یا وجود کے ساتھ جو کوئی اور چیز پائی جاتی ہو، اس کا جو حامل ہے، اور انھی باتوں کا یہ نتیجہ ہے۔ کہ حادث کا امکان اگرچہ وجودی صفت ہے، لیکن چونکہ حادث کے عدم اور اس کی قوت واستعداد کی وہ تعبیر ہے، اس لئے ضروری ہے کہ حادث کے وجود اور فعلیت کے ساتھ وہ یعنی امکان جمع نہ ہو، اسی لئے بعض پرانے لوگوں نے حادث شے کے وجود کے اسباب میں عدم کو بھی شمار کیا ہے، گویا ان لوگوں کے خیال میں بجائے چار کے علت کی

پانچ قسمیں ہیں، عدم فاعل غائب مادہ صورت، لیکن تحقیق یہ ہے، کہ عدم کا شمار ذاتی علل و اسباب میں تو نہیں ہو سکتا، ہاں بالعرض علت اس کو بھی کہہ سکتے ہیں کیونکہ اگر ذاتی علت وہ ہوتا تو معلول کے حصول کے وقت غائب اور باطل نہ ہو جاتا البتہ اس عدم اور قوت کا جو مادہ حامل ہوتا ہے اس کا شمار بلاشبہہ ذاتی علل و اسباب کے ذیل میں کیا جاتا ہے، شئے کا عدم اس کی ذاتی علت نہیں ہو سکتا، اس کی ایک وجہ یہ بھی ہے، کہ حادث کے عدم کو خود حادث پر جو تقدم حاصل ہے ظاہر ہے کہ وہ زمانی تقدم ہے، اور اس تقدم کا آخری اور بالذات مرجع دراصل زمانے کے اجزا ہیں جن میں بعض کو بعض پر تقدم بالذات حاصل ہے اس سے بھی یہی معلوم ہوا کہ عدم کو بالذات نہیں بلکہ بالعرض ہی قسم کا تقدم حاصل ہے، ہو سکتا ہے کہ جو عدم کو ذاتی اسباب کے سلسلے میں داخل کرتے ہیں ان کی غرض یہ ہو کہ دراصل زمانے کے وجود کے ذاتی اسباب میں عدم بھی داخل ہے، اور چونکہ حدوث کی صفت کا حقیقی موصوف دراصل حرکت اور زمانے ہی کے اجزا ہیں، اور چونکہ ان دونوں کے وجود انتہائی ضعف اور کمزوری کے شکار ہیں، کیونکہ گویا ان کے بعض اجزا کا وجود اس پر مبنی ہے کہ دوسرے بعض اجزا ختم ہو جائیں، اس لئے ایک معنی کے رو سے یہ کہنا درست بھی ہو سکتا ہے، کہ عدم حادث کے وجود کا ایک طرح سے گویا ذاتی سبب ہے، آخر جب ایک جز کا وجود بغیر دوسرے جز کے معدوم ہونے کے ظہور پذیر نہیں ہو سکتا، تو گویا عدم کو بھی ان اجزا کے وجود میں ذاتاً یک گونہ دخل ہوا۔

فصل

تقدم و تاخر (یا آگے ہونے پیچھے ہونے) کی کتنی صورتیں ہیں اس فصل میں اسی کو بیان کیا جائے گا، بات یہ ہے، کہ صرف موجود ہونے کی حیثیت سے موجودات کے کچھ حالات و عوارض ہیں، انھی میں ایک تقدم و تاخر بھی ہے بہر حال ان دونوں حالتوں کی مختلف صورتیں ہیں جن میں اس وقت جن صورتوں کی تفصیل مقصود ہے، وہ تو صرف پانچ ہیں، یعنی ایک تقدم و تاخر تو وہ ہے، جو مرتبے کی بنیاد پر پیدا ہوتا ہے دوسرا وہ جو بالطبع کے نام سے موسوم ہے اسی طرح شرف اور بزرگی کے اعتبار

ہے جو کسی کو مقدم (آگے) اور کسی کو موخر کہتے ہیں یہ اس کی تیسری قسم ہے، اور وقت و زمانے کے اعتبار سے کسی کو مقدم و موخر جو کہا جاتا ہے یہ چوتھی قسم ہے، علت اور سبب ہونے کی وجہ سے یہ حالت جب پیدا ہوتی ہے جسے تقدم بالعلیت کہتے ہیں یہ اس کی پانچویں قسم ہے، اسی کو کبھی تقدم و تاخر بالذات بھی کہتے ہیں، یہ تو تقدم و تاخر کی عام قسمیں ہیں، مگر واقعہ یہ ہے، کہ ان کی دو شکلیں اور ہیں ہم ان کا تذکرہ آیندہ کریں گے، پہلے ان مشہور قسموں کے مباحث میں مشغول ہونا چاہیے ترتیب کے ساتھ ہر ایک کو اب ہم بیان کرتے ہیں پہلی صورت یعنی مرتبے والے تقدم و تاخر کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ جو چیز کسی مبدء یا مقام ابتدا سے جس قدر قریب ہوتی ہے مرتبے کے اعتبار سے وہ مقدم کہلاتی ہے، خواہ مبدء واقعی موجود ہو یا فرض کر لیا گیا ہو، مثلاً کہتے ہیں کہ بغداد کوفے سے پہلے ہے، (یعنی مسافر اس مقام کو جہاں سے شلاً روانہ ہو رہا ہے مبدء قرار دیتا ہے، اب جو چیز سفر کے ابتدائی مقام سے قریب ہو گی اس کو وہ مقدم رتبے کی بنیاد پر قرار دیتا ہے) اسی صورت کی پھر دو قسمیں ہیں کبھی اس تقدم و تاخر کا اطلاق ایسی چیزوں پر کیا جاتا ہے جن میں طبعی ترتیب ہوتی ہے، مثلاً جسم کو حیوان پر حیوان کو انسان پر مقدم سمجھا جاتا ہے یہ یاد رکھنا چاہیئے کہ بالطبع والی جو صورت تقدم و تاخر کی ہے یہ وہ قسم نہیں ہے، بلکہ یہ یعنی جسم و حیوان میں مرتبے والے تقدم و تاخر ہی کی ایک خاص شکل ہے اسی طرح اسی مرتبے والی صورت کی دوسری قسم وہ ہے جس کی بنیاد وضع اور اعتبار پر قائم ہے، وضع سے مراد اجسام کی وہ نسبتیں ہیں، جو ایک جسم میں دوسرے جسم کے اعتبار سے سمت وغیرہ میں پائی جاتی ہے وہی جگہ مکان وغیرہ کی حیثیت سے ایک چیز کو آگے اور دوسری کو جو پیچھے کہتے ہیں تقدم و تاخر کی یہی شکل اس سے مراد ہے، مثلاً نماز میں امام کو مقدم اس لئے کہتے ہیں کہ محراب والی جگہ کو مبدء قرار دیا گیا ہے (پس اس مبدء سے چونکہ امام قریب ہوتا ہے اس لئے اس کو مقدم قرار دیتے ہیں) مرتبے والے تقدم و تاخر کی یہ خصوصیت ہے کہ جو اس میں مقدم ہے وہ موخر اور جو موخر ہے وہ مقدم بن سکتا ہے، مثال سے اس کو یوں سمجھو، کہ اگر انسان ہی کو اول قرار دیا جائے، تو جو چیز اس سے

قریب ہوگی وہ مقدم کہلائے گی، اور اس بنیاد پر انسان جسم پر مقدم ہو جائے گا، بلکہ جوہر پر بھی، اسی طرح امام والی مثال میں تم یہ بھی کر سکتے ہو، کہ بجائے محراب کے مسجد کے دروازے کو مبدء قرار دو، ظاہر ہے کہ ایسی صورت میں مقتدی مقدم اور امام ہی موخر بن جائے گا، مرتبے والے تقدم و تاخر کی پہلی قسم جس کے متعلق کہا گیا تھا کہ اس میں طبعی ترتیب پائی جاتی ہے، یہ ان سلسلوں میں پائی جاتی ہے جن میں وضعی اور مکانی نہیں، بلکہ طبیعت کی بنیاد پر ترتیب قائم کی جاتی ہے مثلاً علل اور ان کے معلولوں کا جو سلسلہ ہے، یا موصوفوں اور ان کے صفات کا جو سلسلہ ہے، تم علت و معلول کے سلسلے میں اگر آخری معلول کو اول قرار دے کر ترتیب قائم کرتے ہوئے آخری علت تک پہنچو گے، تو معلول اول ہی مقدم قرار پائے گا، اور اگر بجائے چڑھنے کے ابتدائی علت سے شروع کر کے ترتیب کو آخری معلول پر ختم کرو گے، تو ابتدائی علت ہی مقدم قرار پائے گی، یہ تو علت و معلول کی شکل ہوئی، صفات اور موصوف کی ترتیب کے لئے ان جنسوں پر غور کرو، جن میں عمومیت اور خصوصیت کی بنیاد پر ترتیب پائی جاتی ہے، ان میں بھی دونوں صورتیں ممکن ہیں، یہی حال نوعوں کا بھی ہے اگر آخری نوع جسے نوع الانواع کہتے ہیں اور سب سے نچلی نوع اور ان کے درمیان میں جتنی نوعیں پیدا ہوتی ہیں ان میں بھی یہی ترتیب پائی جاتی ہے، غیر متناہی کے باطل کرنے کی جو دلیل ہے قوم (اہل فلسفہ) نے اسی کی بنیاد انھی سلسلوں پر قائم کی ہے بشرطیکہ ان سلسلوں کی تمام کڑیاں، یا اکائیاں اجتماعی شکل میں فرض کی جائیں، خیر یہ تو مرتبے والے تقدم و تاخر کی بحث تھی باقی وہ تقدم و تاخر جو بالطبع کے نام سے موسوم ہے، یہ وہی تقدم و تاخر ہے، جو مثلاً ایک اور دو میں یا خطوط اور مثلث میں مثلاً پایا جاتا ہے، یعنی تقدم و تاخر کی ایسی تمام صورتیں اس قسم میں داخل ہیں جن میں مقدم کے غائب ہونے سے متاخر بھی غائب ہو جائے لیکن متاخر کے مفقود ہونے سے مقدم معدوم نہ ہو، تقدم و تاخر کی وہ شکل جس میں مقدم کا وجود موخر کے وجود کی علت ہو، اسی کو تقدم بالعلیت کہتے ہیں، یعنی علت اور سبب ہونے کی وجہ سے مقدم کو اس میں تقدم حاصل ہوتا ہے، اس تقدم کی خصوصیت یہ ہے کہ وجود کے اعتبار سے مقدم جس طرح مقدم ہوتا ہے اسی طرح وجوب کی حیثیت

سے بھی وہ مقدم ہی ہوتا ہے، کیونکہ مقدم تو اس شکل میں متاخر کا سبب ہوتا ہے رہا شرافت وفضیلت والا تقدم تو اس کی مثال یہ ہے کہ مثلاً کہا جاتا ہے محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) کو تمام انبیاء پر تقدم حاصل ہے، اور زمانے کے اعتبار سے جو تقدم پیدا ہوتا ہے، وہ تو ظاہر ہی ہے، (بلکہ عام طور پر مقدم اسی کو کہتے ہیں جو زمانا پہلے ہو) باقی زمانے کے ایک جز کو دوسرے جز پر جو طبعاً تقدم حاصل ہوتا ہے، اس لئے اس کو بالطبع والی قسم میں داخل کرنا صحیح نہ ہوگا کیونکہ زمانی تقدم کی یہ پہلی شرط ہے کہ مقدم موخر کے ساتھ جمع نہیں ہو سکتا، بخلاف تقدم بالطبع کے کہ اس میں مقدم کا موخر کے ساتھ جمع ہونا جائز ہے۔

یہاں قابل ذکر مسئلہ یہ ہے، کہ جو لوگ مجعولات اور مخلوقات کے وجود کو نہیں بلکہ ان کی ماہیتوں ہی کو جاعل کا اثر قرار دیتے ہیں، اسی طرح موثر بھی یہ لوگ جاعل کے وجود کو نہیں بلکہ اس کی ماہیت کو سمجھتے ہیں ان کے اس مسلک کی بنیاد پر یہ لازم آتا ہے، کہ تقدم کی ایک اور قسم کا اضافہ کیا جائے، اور اس کا نام تقدم بالماہیۃ رکھا جائے، اسی طرح جن لوگوں کے نزدیک ممکن کی ماہیت ممکن کے وجود سے مقدم ہوتی ہے یعنی بغیر شائبۂ وجود کے خود ماہیت ہی مقدم ہوتی ہے، ان کو بھی اس ساتویں قسم کا اضافہ کرنا ضروری ہے،

رہی وہ بات جس کی طرف میں نے شروع میں اشارہ کیا تھا یعنی دو قسمیں اور ہیں، تو اس کی تفصیل یہ ہے، کہ ان میں سے ایک کا نام تو تقدم بالحقیقت ہے، اور یہ وہ تقدم ہے جس کی بنیاد پر وجود کو موجود ماہیت پر مقدم قرار دیتے ہیں، کیونکہ میرے مسلک کے رو سے در اصل موجود ہونے کا دار مدار وجود ہی پر ہے، یعنی واقع میں وجود ہی کا تحقق ہو رہا ہے اور ماہیت تو بالعرض طور پر موجود ہوتی ہے، یا یوں کہو، کہ لحاظ کے دوسرے درجے میں ماہیت کا بھی تحقق محسوس ہوتا ہے اور یہی حال ایسی تمام دو چیزوں کا ہے جن میں دونوں کسی صفت مثلاً حرکت یا وضع یا مقدار سے موصوف ہیں لیکن ایک تو ان میں ان صفات سے بالذات موصوف ہو، اور دوسری بالعرض، پس بالذات موصوف کو بالعرض پر مقدم قرار دیا جاتا ہے، اور تقدم کی یہ ایک بالکل جداگانہ شکل ہے،

اس لئے کہ جو شرافت و فضیلت والا تقدم ہے اس میں ضروری ہے کہ جس صفت کی بنیاد پر مقدم کو افضل قرار دیا جاتا ہے اس صفت کا کچھ حصہ متاخر میں بھی پایا جانا چاہئے، اسی طرح بالطبع اور علیت والے تقدموں، میں بھی متاخر اس چیز سے متصف ہوتی ہے جس سے مقدم موصوف ہے، لیکن مذکورہ بالا شکل میں موخر دراصل اس صفت سے واقع میں متصف ہی نہیں ہوتا، باقی زمانے اور مرتبے والے تقدم ان میں تقدم کی اس شکل میں جو فرق ہے وہ تو بالکل بدیہی ہے یہاں اگر تم یہ سوال کرو، کہ جس بنیاد پر تقدم و تاخر کی نسبت پیدا ہوتی ہے۔ اس بنیادی امر کا مقدم اور موخر دونوں میں جب پایا جانا ضروری ہے خواہ تقدم کی وہ کوئی سی بھی قسم ہو، تو مجھے بتایا جائے کہ یہ بنیادی امر کیا ہے، میں اس کے جواب میں کہوں گا کہ صرف ثبوت اور بود واقعی طور پر ہو، یا مجازی شکل میں بس یہی چیز بنیادی امر ہے، (یعنی مقدم اور موخر دونوں کے لئے ثبوت اور بود ہونا چاہئے یہ نہیں ہوسکتا کہ ان دونوں میں سے کسی ایک کا ثبوت تو ہو، اور دوسرے کا نہ ہو،

(میں نے جن دو قسموں کی طرف اشارہ کیا تھا ان میں سے پہلی قسم تو وہی تقدم بالحقیقت تھی) اور دوسری قسم کا نام تقدم بالحق اور تاخر بالحق ہے، تقدم و تاخر کی قسموں میں یہ بہت ہی مخفی اور دقیق قسم ہے، بجز ان لوگوں کے جو پختہ کار ہیں اور انکا شمار علمائے راسخین میں ہے، اس قسم کو سمجھ نہیں سکتے، وجہ اس کی یہ ہے، کہ علمائے راسخین ہی یہ جانتے ہیں کہ الٰہی مقامات اور مراتب میں حق تعالیٰ کے لئے کیا کیا چیزیں ثابت ہیں، اور یہ بات، ذات حق کے منافی بھی نہیں ہے، جیسے ذاتی شیون، کی وجہ سے حق تعالیٰ کی احدیت اور مخصوص یکتائی میں کسی قسم کا خلل نہیں پڑتا، خلاصہ یہ ہے، کہ ہر علت تامۂ موجبہ کو اپنے ذاتی معلول پر جو تقدم حاصل ہے، اسی تقدم کا نام تقدم بالحق ہے، اہل فلسفہ (حکماء) تو چونکہ علت فاعلی کی تعریف یہ کرتے ہیں کہ ایسی شے جو اپنے فاعل اور خالق کی غیر ہو، اس پر جو موثر اور اثر انداز ہو، اسی موثر کا نام علت فاعلی ہے، اور اس بنیاد پر معلول کی ذات پر فاعل کی ذات کو جو تقدم حاصل ہے اسی کو وہ تقدم بالعلیت کہتے ہیں

لیکن خود وجود کو وجود ہی پر جو تقدم حاصل ہوتا ہے، یہ علیت والے تقدم سے بالکل جدا چیز ہے، اس لئے کہ وجود والے تقدم میں نہ کوئی موثر ہے، نہ متاثر نہ وہاں فاعلیت ہے اور نہ مفعولیت، بلکہ وہاں تو دونوں دراصل ایسی شئے واحد کے حکم میں ہیں جس کے اندر مختلف شانیں، اور مختلف اطوار پائے جاتے ہیں، ایک طور سے دوسرے طور کی طرف اس میں مسلسل تطور جاری رہتا ہے کہ اس تقدم یعنی تقدم بالحق کی بنیاد دراصل الہٰی شان پر مبنی ہے،

بہر حال ہر قسم میں جب تمھیں تقدم کے معنی معلوم ہو گئے، تو اسی سے تم نے اس کے مد مقابل یعنی تاخر کے معنی بھی سمجھ لئے ہوں گے بلکہ ان دونوں کا بھی مفہوم جو مقابل ہے یعنی معیت اس کے معنی سے بھی واقف ہو سکتے ہو،

فصل

جن مختلف معانی میں تقدم اور تاخر کے الفاظ استعمال کئے جاتے ہیں ان میں ان دونوں لفظوں کے اشتراک کی کیا نوعیت ہے؟ اس فصل میں اسی سوال کا جواب دیا جائے گا

سوال یہ ہے کہ یہ اشتراک لفظی ہے یا معنوی، نیز ان معانی پر ان الفاظ کا اطلاق جو ہو رہا ہے، آیا اس اطلاق میں سب برابر ہیں یعنی کلی متواطی کی سی شکل ہے یا باہم ان میں اس اطلاق کے اعتبار سے کچھ تفاوت ہے، یعنی کلی مشکک کی جو حیثیت اپنے افراد کے اعتبار سے ہوتی ہے وہی حال ان کا بھی ہے متاخرین میں زیادہ تر اسی قسم کے لوگ ہیں جو تشکیک کے نہیں، بلکہ اس کے قائل ہیں کہ اس کی حیثیت کلی متواطی کی ہے یعنی بغیر کسی تفاوت کے ہر معنی پر ان کا اطلاق مساوی طور پر ہوتا ہے، (بہر حال جو اس کے مدعی ہیں ان کو ضرورت ہوئی، کہ مثلاً تقدم کا کوئی ایسا معنی پیدا کریں جو تمام قسموں میں مساوی حیثیت سے پایا جا سکتا ہو اسی بنیاد پر انھوں نے کہا کہ "مقدم میں" مقدم ہونے کی حیثیت سے جو باتیں پائی جائیں، ان کا کوئی حصہ متاخر میں نہ پایا جائے، اور متاخر میں جو باتیں پائی جائیں وہ سب مقدم میں پائی جاتی ہیں، ان کا دعویٰ ہے کہ یہی بات ایسی ہے، جو تمام قسموں میں مشترک ہے، اور سب میں برابر طریقے سے یہ کیفیت پائی جاتی ہے، مگر یہ صحیح نہیں ہے، کیونکہ بعض قسموں کی حالت یہ نہیں ہے، مثلاً زمانے والے

تقدم میں قاعدہ ہے کہ جس وقت متاخر کا وجود پیدا ہو جاتا ہے، اسی وقت مقدم کا نابید ہونا ضروری ہے، اور ایسی صورت میں ظاہر ہے کہ متاخر کا جو زمانہ ہے مقدم کو اس سے کوئی تعلق نہیں حالانکہ کہا یہ گیا تھا کہ متاخر کی ساری باتیں مقدم میں پائی جاتی ہیں، بلکہ یہاں تو جو حال مقدم کا ہے یعنی اس کے زمانے کو جس طرح موخر سے کوئی تعلق نہ تھا، اسی طرح متاخر کے زمانے کو مقدم سے کوئی سروکار نہیں اور اس کی وجہ یہی ہے کہ زمانے کی حالت بھی یہی ہے کہ اس کے مختلف اجزا مختلف امور کی ہویتوں کے ساتھ خصوصیت رکھتے ہیں ان کے سوا کسی دوسرے سے ان کا تعلق نہیں ہو سکتا، اسی شخص کے دعوے کا یہ جز کہ وہ جو باتیں موخر میں پائی جاتی ہیں وہ سب مقدم میں بھی پائی جاتی ہیں" یہ بھی مطلقاً درست نہیں ہے اس لئے کہ کتنی چیزیں ایسی ہیں جو متاخر میں پائی جاتی ہیں، اور مقدم کو ان سے کوئی تعلق نہیں ہوتا۔ مثلاً مبدع اول (یعنی حق تعالی) نے جن چیزوں کو بغیر مادے کے پیدا فرمایا ہے، جنھیں مبدعات کہتے ہیں ظاہر ہے کہ حق تعالی سے متاخر ہیں، مگر ان کی کتنی ایسی باتیں ہیں، جو حق تعالی میں نہیں پائی جاتی ہیں اور نہ پائی جا سکتی ہیں، مثلاً ممکن ہونا، جوہر ہونا موخر میں یہ سارے صفات پائے جاتے ہیں پھر ان میں سے حق تعالی جو ان سے مقدم ہیں ان میں ان چیزوں کا کونسا حصہ پایا جاتا ہے، اصل یہ ہے کہ اس شخص کو چاہئے تھا کہ اپنے دعوے میں ایک اور جز کا اضافہ کرتا، تب یہ اعتراضات وارد نہیں ہوتے، یعنی جن امور میں مقدم کو موخر پر تقدم حاصل ہوا ہے، ان کے اعتبار سے یہ ضروری ہے کہ موخر میں جو باتیں پائی جائیں وہ مقدم میں بھی پائی جائیں گی اگرچہ اس اضافے کے بعد بھی زمانے وغیرہ کے اجزا میں جو تعلق ہے، اس سے ان کے دعوے کی کلیت مجروح ہو رہی ہے۔

بعض لوگوں کا یہ خیال ہے، کہ جن امور کی بنیاد پر تقدم و تاخر کی نسبت پیدا ہوتی ہے، ان امور کے اعتبار سے مقدم کے لئے ان امور کا ثبوت بہ نسبت متاخر کے زیادہ اولی و بہتر ہوتا ہے، یا یوں کہو کہ مقدم بہ نسبت موخر کے ان امور کا زیادہ مستحق ہوتا ہے، لیکن یہ ترمیم بھی صحیح نہیں ہے، اس لئے کہ زمانے والے

تقدم میں مقدم موخر کے اعتبار سے ان امور کا زیادہ مستحق نہیں ہوتا جن پر زمانی تقدم کی بنیاد قائم ہے، زمانی مقدم و موخر کو کسی اور وقت کے اعتبار سے اگر تصور کیا جائے، تو ظاہر ہے کہ اس زمانے کے لئے مقدم اور موخر دونوں کا وجود برابر ہے، باقی خاص وہ زمانہ جس سے یہ تقدم و تاخر پیدا ہوا ہے، اس کا معاملہ تو اور بھی کھلا ہوا ہے اس لئے کہ زمانے کا جو حصہ مقدم میں پایا جاتا ہے، موخر کو اس سے تعلق نہیں اور جو موخر میں پایا جاتا ہے اس کو مقدم سے کوئی تعلق نہیں دونوں میں جب اس درجہ اختلاف ہے، اور مقدم و موخر میں کوئی چیز مشترک ہی نہیں ہے، تو استحقاق کی کمی و زیادتی، یا اولیت اولویت کا یہاں سوال ہی کب پیدا ہوتا ہے، یہ توجیہ کہ تقدم کی وجہ سے یہاں اولویت پیدا ہو رہی ہے صحیح نہیں ہے، کیونکہ یہی تو دریافت طلب ہے کہ تقدم کا کوئی ایسا مشترک معنی کیا پیدا ہو سکتا ہے جو تمام اقسام کو حاوی ہو سکے ماسوا اس کے اگر دو ایسی چیزیں فرض کی جائیں جن میں زمانے والا تقدم و تاخر پایا جاتا ہو، تو ظاہر ہے، کہ ایسی صورت میں کہنا کیا جائز ہو سکتا ہے کہ ان دونوں میں ایک تقدم کا زیادہ حقدار ہے؟ یہاں جو مقدم ہے وہ ہر اعتبار سے مقدم ہے اور جو موخر ہے وہ ہر اعتبار سے موخر ہے، ایسی صورت میں مقدم کو موخر سے زیادہ تقدم کا حقدار قرار دینا بالکل بے معنی ہے، اس لئے کہ موخر کا تو تقدم میں کچھ حصہ ہی نہیں ہے' ان دونوں کے سوا کوئی تیسری چیز بھی یہاں پیدا نہیں ہوتی کیونکہ جب ایک کے اعتبار سے دوسرے کو مقدم قرار دیا جا رہا ہے تو مقدم ان میں ایک ہی ہو سکتا ہے، البتہ اگر ان دونوں کو کسی تیسرے کے حساب سے مقدم قرار دیا جائے تو اس وقت ان دونوں مقدموں میں ایک بہ نسبت دوسرے کے تقدم کا زیادہ حقدار قرار دیا جا سکتا ہے۔ مگر اس شکل میں بھی جو دونوں مقدم ہونگے وہ بہر حال مقدم ہی ہونگے نہ کہ متاخر ہو جائیں گے

علاوہ اس کے اس مشترک معنی کے پیدا کرنے کے لئے یہ دو تعبیریں جو پیش کی گئیں، ان میں ایک خرابی یہ بھی ہے، کہ ہر تعبیر کے سمجھانے میں پھر اسی تقدم کو داخل کیا گیا ہے، جس کے ایسے معنی کی تلاش ہے، جو تمام اقسام میں بطور قدر مشترک کے پایا جا سکتا ہو، (خیر یہ تو ان لوگوں کی تعبیریں تھیں

جو معنوی اشتراک کے مدعی ہیں) لیکن ایک گروہ ان لوگوں کا بھی ہے، جو ان مختلف اقسام میں تقدم کے لفظ کے اشتراک کو اشتراک لفظی قرار دینا چاہتا ہے، اور شفاء وغیرہ میں شیخ نے جو کچھ لکھا ہے اس سے بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے، کہ اس کے اشتراک کو یہ لوگ تشکیکی قسم کا اشتراک سمجھتے ہیں، لیکن اسی کے ساتھ یہ بھی محسوس ہوتا ہے، کہ بعض قسموں پر اس کے اطلاق کو وہ نقلی اشتراک یا مجاز پر مبنی خیال کرتے ہیں اور بعض قسموں میں معنوی قسم کے اشتراک کے قائل ہیں، کیونکہ شیخ نے جو کچھ لکھا ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ زمانے اور مکان کے اعتبار سے مقدم و موخر کی شکل جو پیدا ہوتی ہے، عام طور سے جمہور میں اسی اطلاق کی شہرت ہے، اسی طرح قبل کے لفظ کا اطلاق عموماً اسی چیز پر کیا جاتا ہے جو کسی مقرر مبدء سے جتنا زیادہ قریب ہو اور یہ مرتبے والی قسم کبھی تو ان چیزوں میں پائی جاتی ہے جن میں بالطبع یہ نسبت ہوتی ہے، اور کبھی ان میں جن میں بالطبع والی نسبت نہیں ہوتی، بلکہ مصنوعی طور پر جو ترتیب قائم کیجاتی ہے اس پر اس کا اطلاق ہوتا ہے، یا بخت واتفاق سے یہ نسبت بعض چیزوں میں جب پیدا ہو جاتی ہے تب اس لفظ کا استعمال وہاں کیا جاتا ہے، خواہ کسی طرح سے یہ اتفاق پیش آگیا ہو، پھر اس لفظ کو ان معانی سے منتقل کر کے ان امور میں بھی استعمال کرنے لگے، جن میں کسی کو کسی پر کسی بات میں فوقیت حاصل ہوتی ہے، یا کوئی اس میں آگے نکل جاتا ہے، خواہ وہ بات فضیلت اور شرافت کی ہو یا نہ ہو گویا کسی مقررہ صفت اور معنی کو مبدء قرار دیدیتے ہیں، اور اسی کی نسبت سے کسی کو مقدم کسی کو موخر کہنے لگتے ہیں، یعنی ایک (مقدم) تو وہ ہوتا ہے جس میں اس مقررہ صفت اور معنی کا جو حصہ پایا جاتا ہے وہ دوسرے کو میسر نہیں اور دوسرے میں (یعنی موخر) جو کچھ بھی پایا جاتا ہے وہ وہی ہوتا ہے جو پہلے سے اس دوسرے کو ملتا ہے، مثلاً رئیس یا مخدوم وغیرہ کے متعلق جو کہا جاتا ہے کہ سب سے پہلے ان کا درجہ ہے، اسی کا یہی مطلب ہوتا ہے، اس لئے کہ رئیس میں اختیار کا جو حصہ پایا جاتا ہے اس سے مروس اور ماتحت والے خالی ہوتے ہیں اور رئیس جب اپنے اختیار کو استعمال کرتا ہے تب پھر اس اختیار سے ماتحتوں کو بھی اپنے اپنے مقام اور عہدوں کے حساب سے حصہ ملتا ہے، بہرحال اصل اطلاق تو ان الفاظ

کا ابھی معانی یہ ہوتا تھا، پھر اسی معنی سے منتقل کر کے لوگوں نے ان الفاظ کو وہاں استعمال کرنا شروع کیا، جہاں یہی نسبت (صفات کی بنیاد پر نہیں) بلکہ وجود کی بنیاد پر پیدا ہوتی ہو، مثلاً ایک اور چند میں وجوداً یہی نسبت ہے، یعنی ضروری نہیں کہ ایک میں چند بھی پایا جائے لیکن چند اور کثرت میں ایک کا اور وحدت کا پایا جانا ضروری ہے، یہاں اس کی ضرورت نہیں ہے، کہ ایک کو چند کے وجود میں بھی دخل ہو، یعنی اس تقدم و تاخر کے لئے نہ اس کی ضرورت ہے کہ چند کا وجود ایک سے پیدا ہوا ہو، اور نہ اس کی ضرورت ہے کہ نہ پیدا ہوا ہو، بلکہ چند کو ایک سے جو احتیاجی تعلق ہوتا ہے، اس کے فقط اسقدر معنی ہیں کہ چند اس وقت تک موجود نہیں ہو سکتا جبتک ایک چند کے ترکیبی وجود میں داخل ہو کر اس کے موجود ہونے کا باعث نہ بن جائے، اس اصطلاح کے بعد پھر لوگوں نے ان الفاظ کو یہاں سے بھی آگے بڑھایا، یعنی وجود کے حصول کی وہ شکل جو ایک اور چند میں پائی جاتی تھی اسی کی مناسبت سے وہاں بھی ان کا اطلاق ہونے لگا، جہاں وجود کے حصول کی نوعیت کچھ دوسرے طرز پر ہو، مثلاً کنجی کی حرکت جس طرح ہاتھ کی حرکت کی وجہ سے موجود ہوتی ہے، مقصد یہ ہے کہ ایسی دو چیزیں جن میں یہ نسبت تو نہ ہو، کہ ان میں سے ایک کا وجود دوسرے سے پیدا ہوا ہے، بلکہ ان کا وجود یا تو اپنا ذاتی ہو یا کسی تیسری چیز سے حاصل ہوا ہو، لیکن باوجود اس کے ان دو میں سے دوسرے کا وجود پہلے کی راہ سے حاصل ہوا ہو جیسا کہ

کنجی کی حرکت اور ہاتھ کی حرکت میں فرق ہے کہ کنجی کی حرکت یقیناً ہاتھ کی حرکت سے پیدا ہوتی ہے لیکن ہاتھ کی [illegible]

کہ بذات خود واجب نہیں ہے، بلکہ اسکا ذاتی سرمایہ تو امکان ہے، اور وجود جس کا خود ذاتی سرمایہ نہ ہو، وہ دوسرے کو وجود کیا عطا کرے گا، بلکہ دونوں کے وجود کی علت تو کوئی تیسری شے ہے لیکن با ایں ہمہ ہم جب کہیں گے تو یہی کہیں گے کہ ہاتھ میں حرکت ہوئی تب کنجی متحرک ہوئی، نہ کہ کنجی متحرک ہوئی تب ہاتھ میں حرکت پیدا ہوئی اس سے معلوم ہوا کہ کنجی کی حرکت کا وجود ہاتھ کی حرکت کے وجود کی راہ سے حاصل ہوا ہے) بہر حال ایسی صورت میں جس کی راہ سے وجود دوسرے تک پہنچا ہے اس کو مقدم کہتے ہیں، اپنی کتاب مطارحات میں صاحب اشراق نے اس سلسلے میں جن خیالات کا اظہار کیا ہے وہ یہ ہیں۔

تقدم و تاخر کے ان مختلف معانی میں سے حق یہ ہے، بعض پر تو ان الفاظ کا اطلاق کسی ایک ہی مشترک بات پر مبنی ہے، اور بعض پر ان کا اطلاق لفظی اشتراک یا مجازاً کیا جاتا ہے، مذکورہ بالا اقسام میں سے بالذات، اور بالطبع والی قسموں پر تو ان کا اطلاق حقیقت پر مبنی ہے کسی شے کی ذات کا کسی دوسری شے کی ذات پر مقدم ہونا، یہ چیز دونوں میں مشترک ہے، اس لیئے علت خواہ تام ہو، یا ناقص ہو، معلول پر وجوداً و درواۃً اس کا مقدم ہونا ضروری ہے، پس معلوم ہوا کہ تقدم کے لفظ کا اطلاق ان دونوں پر ایک ہی معنی کے اعتبار سے ہو رہا ہے، رہا زمانہ والا تقدم اگرچہ عرف عام میں زیادہ مشہور تو یہی معنی ہے، لیکن دو شخصوں میں زمانی تقدم و تاخر جو پایا جاتا ہے، دراصل اس سے ابتداءً جو موصوف ہے وہ تو زمانہ ہی ہے، لیکن پھر دوسرے درجے میں ان اشخاص کی طرف بھی ان کو منسوب کر دیتے ہیں جو زمانے میں پائے جاتے ہیں"

اسکے بعد شیخ الاشراق نے لکھا ہے کہ خصوصیت کے ساتھ میں نے اپنی اس کتاب میں یہ بیان کیا ہے، کہ زمانے کے بعض حصے کو بعض پر جو تقدم حاصل ہوتا ہے، یہ بالطبع والا ہی تقدم ہے، اس کے سوا وہ اور کچھ نہیں ہے اسلئے کہ زمانے پر زمانے کے تقدم کی جو نوعیت ہے، اس کو زمانہ والا تقدم تو قرار نہیں دے سکتے، کیونکہ زمانے کے لئے زمانہ کہاں ہے، اسی لئے دو زمانوں کے درمیان جب تقدم و تاخر کی نسبت پائی جاتی ہے، تو اس کا آخری مآل وہی بالطبع والا تقدم ہی ہو سکتا ہے، باقی دو شخصوں کے درمیان والی نسبت پر بھی جو ان الفاظ کا اطلاق کر دیا جاتا ہے، تو یہ صرف مجازی اطلاق ہے، اسی طرح وضعی نسبتوں کی بنیاد پر جو رتبے والا تقدم و تاخر پیدا ہوتا ہے، تو گو اس نسبت کو مکان اور جگہ ہی کی طرف منسوب کرتے ہیں، لیکن صحیح یہ ہے، کہ درحقیقت اس کا تعلق بھی زمانے ہی سے ہے، اور اس نسبت کی پیدائش میں زمانے کو بہت کچھ دخل ہے، مثلاً ہمدان کے متعلق کہا جاتا ہے کہ وہ بغداد سے پہلے ہے، ظاہر ہے کہ ان دونوں مقاموں میں تقدم و تاخر کی نسبت کچھ ان کی ذات کا اقتضا تو ہے نہیں یونہی یہ بات بھی نہیں ہے کہ کوئی

ان میں دوسرے سے بہتر اور افضل ہے، اور نہ مکانی طور پر ان میں تقدم و تاخر کی نسبت پائی جاتی ہے، بلکہ خراسان کا جو مسافر حجاز کا سفر کرتا ہے، تو پہلے وہ ہمدان پہنچتا ہے، یعنی ہمدان پہنچنے کا جو وقت اور زمانہ ہے، وہ بغداد پہنچنے سے پہلے ہے اسی طرح وضعی نہیں، بلکہ طبعی نسبتوں کی بنیاد پر جو ترتیب والا تقدم و تاخر پیدا ہوتا ہے تو اس میں سلسلے کے ایک سرے کو مقدم قرار دیا جاتا ہے، لیکن یہ تقدم اس کا ذاتی اقتضا نہیں ہوتا، بلکہ یہ تو فرض کرنے والے کے فرض پر موقوف ہے اگر سلسلے کے تحتانی سرے سے شروع کرتا، تو وہی مقدم ہو جاتا اور بالائی سرا موخر سمجھا جاتا، اور ظاہر ہے، کہ اس ابتدا اور آغاز کو مکان سے کوئی تعلق نہیں ہے، بلکہ اس کی بنا بھی زمانی ابتدا ہی ہے یعنی جسے زماناً پہلے فرض کیا جاتا ہے، وہی سرا مقدم قرار پاتا ہے، اور یہاں یہ بات چونکہ سلسلے کے تحتانی سرے کو میسر آئی اسی لئے وہی مقدم ہو گیا، پس معلوم ہوا کہ اس کا بھی آخری مرجع زمانہ ہی ہے اور زمانے والی قسم کا آخری انجام بالطبع والی قسم پر ختم ہوتا تھا، جیسا کہ ابھی میں نے بیان کیا، (تو سب کی انتہا بالطبع والی ہی صورت ہوئی) باقی وہ جو شرافت و فضیلت کی بنیاد پر تقدم و تاخر کی نسبت پیدا ہوتی ہے، تو اس پر ان الفاظ کا اطلاق یا مجازاً کیا جاتا ہے یا لفظی اشتراک اس کی بنیاد ہے، مجازاً میں اس لیے کہتا ہوں کہ واقعہ یہ ہوتا ہے کہ فضل و شرف والے لوگوں کو عموماً محفلوں اور مجلسوں، یا کسی کاروبار کے آغاز میں آگے آگے رکھا جاتا ہے، (پھر بعد کو یوں بھی شریفوں کو لوگ مقدم ہی خیال کرتے ہیں) لیکن اگر غور کیا جائے تو اس کی انتہا بھی یا مکان پر ہوتی ہے یا زمانے پر، اور مکان کی انتہا چونکہ زمانے پر ہوتی تھی اور آخر میں سب کی انتہا جس پر ہوتی ہے وہ تمھیں معلوم ہو چکا ہے بہر حال یہ ترتیب تو میرے خیال میں ہے) لیکن اگر یہ درست نہ ہو، تو پھر شرافت و فضیلت والی قسم، اور اس کے سوا جو دوسری قسمیں ہیں، ان دونوں پر ان الفاظ کے اطلاق کی بنیاد اشتراک لفظی ہی ہو سکتا ہے باقی جن لوگوں نے ان کے سوا دوسری قسموں پر بھی ان کے اطلاق کو لفظی اشتراک پر مبنی قرار دیا ہے میرے نزدیک وہ غلطی پر ہیں، بہر حال میں نے اس سلسلے میں اب تک جو کچھ کہا ہے، اگر تمھارے ذہن نشین وہ ہو چکے ہیں تو اب تم سمجھ سکتے ہو

کہ تقدم کے حقیقی اطلاق کا مستحق علیت ہی والا تقدم ہو سکتا ہے، خواہ بالطبع ہو، یا بالذات" یہ ہے صاحب اشراق کے اس کلام کا خلاصہ جو مطارحات میں انھوں نے درج کیا ہے، میں کہتا ہوں، کہ اس کلام کے چند مقامات قابل بحث و نظر ہیں، پہلا مقام وہ ہے جہاں انھوں نے دعویٰ کیا ہے، کہ زمانے کے اجزا میں بالطبع والے تقدم کے سوا اور کسی صورت کی گنجائش نہیں ہے، میں کہتا ہوں کہ یہ صحیح نہیں ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ تم کو بتایا جا چکا ہے کہ زمانے والے تقدم میں مقدم موخر کے ساتھ جمع نہیں ہو سکتا، اور یہ اس کا ذاتی اقتضا ہے، بخلاف بالطبع والی قسم کے کہ اس میں مقدم کا موخر کے ساتھ جمع ہونا ممنوع نہیں ہے، اس لئے اگر اس کو ایک الگ قسم قرار دی جائے تو اس کی کافی وجہ ہے کیونکہ ایک دوسرے کے غیر ہیں، البتہ ایک بات ایسی ہے جو اس مقام پر کہی جا سکتی ہے، کہ زمانے والے تقدم کے بعض افراد میں تقدم کی دو قسمیں دو اعتباروں سے پائی جاتی ہیں، جیسا کہ علت معدہ کا حال ہے بایں حیثیت کہ علت معدہ اپنے معلول کے ساتھ جمع نہیں ہو سکتی اسکو زمانے والا مقدم کہتے ہیں، اور اس حیثیت سے کہ معلول اس کا محتاج ہے اسکو بالطبع والا مقدم بھی کہہ سکتے ہیں، اگرچہ نکتہ چینی کی گنجائش اب بھی باقی ہے، یعنی زمانے کے سابق جز کو لاحق جز پر اگرچہ طبعاً تقدم حاصل ہے، لیکن اس تقدم کو بالطبع والا تقدم کہنا صحیح نہیں ہے، اس لئے کہ دونوں باتوں میں بڑا فرق ہے، دوسرا مقام جو شیخ الاشراق کے کلام میں محل بحث ہے یہ ہے کہ " زمانے کے بعض جز کو زمانے کے دوسرے جز پر زمانے والا تقدم نہیں ہو سکتا اس لئے کہ زمانے کے لئے زمانہ کب ہوتا ہے" شیخ الاشراق کے اس دعوے کی کوئی معقول وجہ نہیں ہے اس لئے کہ زمانہ تو بذات خود تجدد پذیر ہے اس کی تجدد پذیری کسی بیرونی اور عارضی امر کا نتیجہ نہیں ہے، خود زمانے کا ذاتی حال ہی یہ ہے، باقی زمانے کے سوا جتنی چیزیں ہیں، وہ زمانی تقدم میں زمانے کی محتاج ہیں جیسے وجود کسی دوسرے وجود کے ساتھ نہیں بلکہ بذات خود موجود ہے، اور ماہیت زمانے کی وجہ سے موجود ہے، اور اس کی مثالیں تو کثرت ہیں، مثلاً مقدار میں مقداریت کا، عدد میں کثرت کا بیاض میں ابیضیت کا یہی حال ہے، تیسرا مقام یہ ہے، کہ شیخ الاشراق نے جو یہ دعویٰ کیا ہے، کہ بالطبع والا

تقدم اور علیت والا تقدم دونوں ایک ہیں، یہ بھی صحیح نہیں ہے، اگرچہ دونوں میں ایک اشتراک کی جہت پائی جاتی ہے، مگر یہ بات تو تمام قسموں میں پائی جاتی ہے جیسا کہ بعضوں کا خیال ہے، (یعنی جو ان الفاظ میں اشتراک معنوی مانتے ہیں) پھر جب اور سب قسموں میں فرق مانا جاتا ہے، تو ان دو قسموں کو ایک قرار دینے کی کیا وجہ ہو سکتی ہے، آخر اگر ہر قسم میں امتیازی وجوہ پائے جاتے ہیں، اور اسی لئے کہا جاتا ہے کہ ہر قسم کے تقدم و تاخر میں تفاوت ہے، اسی وجہ سے ایک قسم دوسرے سے مختلف ہے، تو بالطبع والے تقدم میں بھی یقیناً وہی بات پائی جاتی ہے جو اس کو اور قسموں سے ممتاز کرتی ہے اور یہ بات وہی چیز ہوتی ہے، جس پر تقدم و تاخر کی بنیاد قائم ہے، تو جس طرح سب میں کوئی نہ کوئی ایسی امتیازی بات ہے اسی طرح بالطبع والی قسم میں تقدم و تاخر کی بنیاد خود وجود ہے، مثلاً واحد اور کثیر میں بالطبع والی قسم پائی جاتی ہے، کیوں؟ اسی لئے کہ واحد میں تو اس کی گنجائش ہے، کہ بغیر کثیر کے اس کا وجود پایا جائے لیکن کثیر کا وجود تو اس وقت تک متحقق نہیں ہو سکتا جب تک کہ واحد پہلے موجود نہ ہولے اسی لئے اس کو کثیر پر تقدم حاصل ہے، پس معلوم ہوا کہ وہ بات جس میں واحد اور کثیر، جز اور کل میں مثلاً تفاوت ہے، وہ مطلق وجود ہی ہے، اس لئے کہ ابسا اوقات واحد پایا جاتا ہے اور کثیر کا وجود نہیں، ہوتا، بلکہ اس کے وجود ہونے کی اس کے سوا کوئی صورت ہی نہیں ہے کہ پہلے واحد کا وجود ہولے یہی حال جز اور کل کا ہے، یہ نہ خیال کرنا چاہیے، کہ کل اور جز میں اس نسبت کا میں جو دعویٰ کر رہا ہوں اس سے میری غرض یہ ہے کہ جز ہونے کی صفت اور کل ہونے کی صفت میں بھی یہی نسبت ہے میری غرض یہ قطعاً نہیں ہے اس لئے کہ ان دونوں صفتوں میں تو اضافت کی نسبت پائی جاتی ہے اسی لئے بایں حیثیت تو وجود کے حاصل کرنے میں دونوں کا تعلق مساوی ہے، اسی لئے شیخ نے کہا ہے کہ وجود جن میں برابری اور مساوات نہ ہو تقدم بالطبع کی یہی تعریف کی گئی ہے بخلاف علیت والے تقدم کے کہ گو اس کی بنیاد بھی وجود ہی ہے، لیکن ایک اضافے کے ساتھ یعنی، وجود کے ساتھ جب وجوب کا بھی اعتبار کر لیا جائے، صرف مطلق وجود

پر اس کی بنیاد قائم نہیں ہے، اور اس کی وجہ یہی ہے کہ معلول سے علت جدا نہیں ہو سکتی ہے، الحاصل علیت والے تقدم میں مقدم اور موخر کے درمیان جو تفاوت ہے، وہ وجوب میں ہے، یعنی ان دونوں میں سے ایک اس وقت واجب ہو چکا ہوتا ہے جس وقت دوسرے کو وجوب ابھی حاصل بھی نہیں ہوا ہے لیکن دوسرا اس وقت تک واجب نہیں ہو سکتا، جب تک پہلا واجب نہ ہو چکا ہو، الغرض دوسرے کا وجوب پہلے سے ماخوذ ہوتا ہے، یہ حال تو علیت والے تقدم کا ہے لیکن بالطبع کا حال یہ نہیں ہے، بلکہ اس کی بنیاد وجود پر قائم ہے مقدم اور موخر میں تفاوت یہاں وجود ہی میں پایا جاتا ہے، اس لئے ضرور ہے کہ اس کو تقدم کی ایک مستقل قسم قرار دی جائے اگرچہ ان دونوں میں ایک اشتراکی اور اجتماعی جہت بھی ضرور پائی جاتی ہے، یعنی دونوں صورتوں میں فی الجملہ وجودی تفاوت پایا جاتا ہے، اب خواہ یہ تفاوت اصل وجود میں ہو، یا اس کے تاکد اور وجوب میں ہو، اور اس اعتبار سے اس کا نام تقدم ذاتی رکھا جاتا ہے، اسی طرح جو ماہیتوں کے متعلق قائل ہیں کہ اس میں جاعلیت اور مجعولیت پائی جاتی ہے (یعنی جعل مرکب کے قائل ہیں) تو ان لوگوں کے خیال کے مطابق تقدم کی ایک اور نئی قسم پیدا ہوتی ہے، جس کا نام ماہیت والا تقدم ہو سکتا ہے، وجود سے قطع نظر کر کے ماہیت کی بھی جو اپنی ذاتی حیثیت محسوس ہوتی ہے، جسے تجوہر ماہیت کہتے ہیں، اسی پر اس تقدم کی بنیاد قائم ہے، گویا ان لوگوں کے مسلک کے رد سے جاعل کی ماہیت کو تجوہر، اس وقت حاصل ہوتا ہے، جب مجعول کا تجوہر ابھی نا حاصل تھا، اور مجعول کی ماہیت کا تجوہر بغیر جاعل کی ماہیت کے تجوہر کے ناقابل تصور ہے، اور اس قسم کے حضرات ان تینوں قسموں (یعنی بالطبع بالعلیت، بالماہیت) کو باوجود باہمی امتیازات کے ایک معنی یعنی ذاتی تقدم میں جمع کر سکتے ہیں یعنی مقدم و موخر میں وجوداً تفاوت ان تینوں میں مشترک ہے، پھر وجود کے اس تفاوت میں وجود کو عام معنی میں استعمال کرنا چاہئے مطلب یہ ہے کہ اصل وجود ہو، یا وہ وجود ہو جو عارض ہوتا ہے یا وہ ہو جسے وجود عارض ہوتا ہے یعنی ماہیت۔ خلاصہ یہ ہے کہ مقدم

اور موخر میں تفاوت پیدا ہونے کی جو بنیاد ہو، جب وہ مختلف ہوتا ہے تب تقدم کی قسم بھی مختلف ہو جاتی ہے، وجہ اس کی یہ ہے، کہ تقدم و تاخر کا شمار دراصل انتسابی امور کے ذیل میں کیا جاتا ہے جنھیں خارجی امور سے ذہن انتزاع اور پیدا کرتا ہے، اسی لئے جن کی طرف یہ منسوب ہوتے ہیں ان کے اختلاف سے ان میں بھی اختلاف پیدا ہو جاتا ہے شیخ الاشراق کے کلام میں چوتھا مقام قابل بحث یہ ہے، کہ شرافت و فضیلت والے تقدم کو انھوں نے جو مجاز اور اشتراک پر مبنی قرار دیا ہے، سو صحیح نہیں ہے، جس کی وجہ یہ ہے، کہ تقدم کی بنیاد دراصل اس چیز پر قائم ہے، جس میں مقدم اور موخر باہم متفاوت ہوتے ہیں، اور ان کی قسموں کا اختلاف انھی چیزوں سے وابستہ ہے، جن میں تفاوت ہوتا ہے اور یہ بات یہاں بھی پائی جا رہی ہے، اس لئے کہ فضیلت اور شرافت جن صفات کے ساتھ وابستہ ہے، ان میں کمال اور نقص پایا جاتا ہے، اور اسی طرح پایا جاتا ہے، جیسے سفیدی میں علم میں اور بری بھلی باتوں میں تفاوت ہوتا ہے، یونھی جس طرح ان میں شدت و ضعف کے مدارج پائے جاتے ہیں، وہی حال ان صفات کا ہے پھر جس طرح جس میں زیادہ تیز سفیدی پائی جاتی ہے، اس کو ہلکی قسم کی سفیدی پر تقدم حاصل ہوتا ہے اسی طرح جس میں برے اخلاق زیادہ پائے جاتے ہوں یا سخت قسم کے پائے جاتے ہوں اس کو ان لوگوں پر تقدم حاصل ہوگا، جن میں ان اخلاقی صفات کی برائی کمزور ہو، اور یہی حال شرافت و فضل کا ہے، الحاصل اس قسم میں تقدم و تاخر کی بنیاد چونکہ نہ وجود پر قائم ہے نہ وجوب پر نہ زمانے پر، نہ مکان پر، نہ رتبے پر، اسلئے اس کو تقدم و تاخر کی ایک الگ قسم قرار دینی یقیناً بہت زیادہ مناسب اور مستحسن ہے۔

فصل

اپنے اقسام پر تقدم کے اطلاق کی نوعیت تشکیکی اطلاق کی ہے یعنی اپنے ماتحتوں پر اس کا اطلاق ایک طرح کا نہیں ہے بلکہ تفاوت کے ساتھ ہے، اس فصل میں اسی دعوے کی تنقیح اور تفصیل کی جائے گی، اس مسئلے میں ایک بات تو تم کو یونھی معلوم ہونا چاہئے، میرا مطلب یہ ہے، کہ تقدم و تاخر کے معنی کا اس کی مختلف قسموں سے تشکیکی تعلق ہے ابتدائی حیثیت سے تو یہ ایک بدیہی چیز معلوم ہوتی ہے یعنی مطلق تشکیک

اور مطلق اقسام دونوں کو جو پیش نظر رکھے گا، اس کو یوں ہی معلوم ہوگا، لیکن یہ بات کہ ہر قسم پر اس کا اطلاق دوسری قسمیں جو اس کے ماسوا ہیں ان کو پیش نظر رکھ کر کیا جاتا ہے یہ بات ذرا دشوار ہے اسی لئے عموماً لوگوں نے اس سوال کے چھیڑنے کی طرف توجہ نہ کی، اور یہ کوئی ایسی اہم بات ہے بھی نہیں، بہر حال اس سلسلے میں جو کچھ لکھا گیا ہے، وہ تو یہ ہے، کہ علیت والے تقدم کو بالطبع والے سے مقدم خیال کرتے ہیں، اور بالطبع کو تمام دوسری قسموں پر تقدم حاصل ہے پھر اس کے بعد زمانے والے کا اور زمانے والے کے بعد مکان والے کا درجہ ہے، بہمن یار تحصیل میں لکھتا ہے،

علیت اور بالطبع والے کے سوا تقدم کی جتنی قسمیں ہیں دراصل وہ حقیقی تقدم نہیں ہیں، اس لئے کہ زمانے والے تقدم کا تعلق صرف وہم اور فرض سے ہے، جیسا کہ تم کو معلوم ہو چکا ہے، اور حقیقی تقدم تو اسی کو کہتے ہیں جس میں ذاتی طور پر سبقت اور تقدم پایا جاتا ہو، اور یہ بات علیت اور بالطبع والے کے سوا اور کہاں مل سکتی ہے۔

میں کہتا ہوں کہ بہمن یار کے اس قول کا مطلب یہ نہیں ہے، کہ زمانی تقدم بالطبع والے تقدم کا مخالف ہے، جیسا کہ صاحب مطارحات کا خیال تھا، بلکہ مقصد یہ ہے کہ خارج میں زمانے کی حیثیت ایک امر واحد کی ہے، اور اس میں بجز اسکے کہ وہم کی قوت سے اجزا پیدا کئے جائیں، بالفعل اجزا نہیں پائے جاتے، اور جب اجزا ہی کا خارج میں وجود نہیں ہے، تو ان میں باہم تقدم اور تاخر کی نسبت کیا پیدا ہوگی، اور یہی مقصد ہے بہمن یار کا اس قول سے کہ زمانی تقدم حقیقی تقدم نہیں ہے یعنی خارج میں اس تقدم کا وجود نہیں ہے، یہ قطعاً مقصد نہیں ہے کہ یہ کوئی تقدم کی الگ قسم نہیں ہے اسی طرح خود زمانے کے بعض اجزاء کو اس کے دوسرے اجزاء پر جو بالطبع تقدم حاصل ہے ظاہر ہے کہ خارج میں یہ اجزا بھی کب موجود ہیں، کیونکہ وہم کے سوا واقعی طور پر وہ بھی کہاں پائے جاتے ہیں (تو گیا ان میں تقدم و تاخر کی نسبت واقعی نہیں بنے) مگر سچی بات یہی ہے، کہ زمانی اجزا میں جو تفاوت پایا جاتا ہے (یعنی ماضی حال مستقبل سے) وہ موصوف ہوتے ہیں

یہ زمانے کی تجدد پذیر ہویت کا اقتضا ہے اس بنیاد پر ہم اس تفاوت کو خارجی امر قرار دے سکتے ہیں، یعنی خواہ وہمی قوت اور فرضی اعتبار سے کام لیا جائے یا نہ لیا جائے، زمانے میں یہ واقعی حالت ضرور پائی جاتی ہے، میرا مقصد یہ ہے، کہ خارج میں جو کچھ بھی موجود ہے، اس کو پیش نظر رکھتے ہوئے عقل یہ گنجائش پاتی ہے، کہ زمانے کے ان مقداری اجزا، پر جو اگرچہ بالفعل موجود نہیں ہیں بلکہ قوت اور صلاحیت کی حیثیت ہی میں ہیں ان پر جز ہونے کا حکم لگائے، اسی کے ساتھ یہ بھی خیال کرنا چاہئے کہ یہ صلاحیت و قوت بھی کوئی بعید قوت و صلاحیت نہیں ہے بلکہ فعلیت سے بہت زیادہ قریب ہے گویا ٹھیک جو حال ان تمام اوصاف کا ہے جو خارج کو پیش نظر رکھ کر ذہن میں اپنے موصوفوں کے لئے ثابت ہوتے ہیں، مثلاً چار کے جفت ہونے کی صفت، یا آسمان کیلئے فوقیت کا ثبوت کہ ان تمام صفات کا یہی حال ہے ثابت تو ذہن میں ہوتے ہیں لیکن خارجی حال کو پیش نظر رکھتے ہوئے عقل انکے ساتھ یہ معاملہ کرتی ہے۔

زمانے کے اجزا کی یہ کیفیت اس مسئلے کے منافی نہیں ہے، جو کہا جاتا ہے کہ زمانے کے اجزا میں حقیقت کے اعتبار سے یکسانی پائی جاتی ہے وجہ یہ ہے کہ ان اجزا میں یکسانی اور مماثلت جس بنیاد پر پائی جاتی ہے، بجنسہ وہی ان کے تفاوت اور باہمی امتیاز کی بھی بنیاد ہے، جیسا کہ خود اصل وجود کا حال ہے، اس تقریر سے اس شبہے کا بھی ازالہ ہو جاتا ہے جو بعض لوگوں کی طرف سے پیش کیا گیا ہے، یعنی یہ کہا گیا تھا، کہ تقدم اور تاخر تو ایسے صفات ہیں جن میں تضائف کی نسبت پائی جاتی ہے، اور ایسی دو چیزیں جن میں تضائف کی نسبت ہو، ضرور ہے کہ وجوداً وہ ایک ساتھ ہوں، ایسی صورت میں زمانے کے اجزا میں تقدم اور تاخر کی صفت کی کہاں گنجائش ہے، اس شبہے کے ازالے کی وجہ یہ ہے، کہ اس قسم کی تجدد پذیر ہونیوں میں بھی خصوصیت تو ہوتی ہے کہ باوجود مقدم اور موخر ہونے کے ان کے اجزاء وجوداً ایک دوسرے کے ساتھ ہوتے ہیں، اور یہ بات ان کی اس خاص صفت کا نتیجہ ہے، جس کی تعبیر اتصال سے کی جاتی ہے، گویا ان کا انتشار یہی ان کا اجتماع ہے، ان کا مقدم ہونا یہی بجنسہ ان کا حاضر ہونا ہے۔ در اصل اس قسم

کی ہستیوں کے فطری ضعف اور وحدت کے نقص کا یہ لازمی ثمرہ ہے،

فصل

اس فصل میں "معیت" (جو تقدم و تاخر کا نسبۃً مقابل ہے) اس کے اقسام بیان کئے جائیں گے، معلوم ہونا چاہئے کہ تقدم و تاخر کے مقابلے میں معیت کی جو قسمیں پیدا ہوتی ہیں، ان کی بنیاد ان کے وجود پر نہیں بلکہ ان کے مفہوم پر قائم ہے، وجہ یہ ہے، کہ معیت کا ان سے جو مقابلہ ہے، اس مقابلے کی نوعیت تضائف نہیں ہے اگر ایسا ہوتا تو اس وقت بلاشبہہ یہ ضروری ہوتا کہ جہاں جہاں تقدم و تاخر پائے جائیں وہاں معیت بھی ضرور پائی جائے بلکہ معیت اور تقدم و تاخر میں چونکہ وہ تقابل پایا جاتا ہے جس کا اصطلاحی نام عدم وملکہ کا تقابل ہے، اس لئے کہ ایسی دو چیزیں جن میں زمانی تقدم و تاخر کی نسبت نہ ہو، قطعاً ضروری نہیں ہے کہ پھر ان میں "معیت" ہی کی نسبت پائی جائے یعنی وہ دونوں چیزیں ایک ہی زمانے میں ساتھ ساتھ پائی جائیں، اور جس طرح یہ غیر ضروری ہے اسی طرح یہ بھی ضروری نہیں ہے کہ جن دو چیزوں میں بالطبع والا تقدم و تاخر نہ پایا جائے، وہاں بالطبع والی معیت پائی جائے، مثلاً غیر مادی مفارقات میں نہ زمانی تقدم و تاخر کی نسبت ہے اور نہ زماناً ان میں معیت ہی پائی جاتی ہے، کیونکہ زمانی معیت تو انھی دو چیزوں میں ہوسکتی ہے جو خود زمانی ہوں اور مفارقات کا زمانے سے کیا تعلق؟ یہ بات ایسی ہے کہ مکان اور وضع میں جو چیزیں پائی جاتی ہیں انھی کو تو مکانی کہتے ہیں، اسی طرح زمانی بھی تو وہی چیزیں ہوسکتی ہیں جو زمانے میں پائی جائیں، اور غیر مادی مفارقات کے متعلق مسلم ہے کہ ان کا وجود زمانے کے قیود سے آزاد ہے، اب ظاہر ہے کہ جس چیز کا وجود زمانے میں نہیں ہوگا، وہ نہ زمانی تقدم و تاخر سے متصف ہوسکتی ہے اور نہ زمانی معیت سے، اسی طرح ذاتی معیت کا تعلق انھی دو چیزوں میں پیدا ہوسکتا ہے جو کسی ایک علت اور سبب کے معلول ہوں بس ایسی دو چیزیں جو نہ کسی واحد علت کی معلول ہوں اور نہ براہ راست ان دونوں میں اس قسم کا ذاتی تعلق ہو، جو علت تامہ اور اس کے معلول میں ہوتا ہے تو ان میں نہ معیت ہی کا علاقہ ہوسکتا ہے اور نہ تقدم و تاخر کا باقی ایسی دو چیزیں جن میں

بالطبع والی معیت پائی جاتی ہو، چونکہ کبھی ان میں تضائف والا تقابل پایا جاتا ہے یعنی دونوں متضائف ہوتے ہیں، اور بجائے خود یہ مسئلہ ثابت شدہ ہے کہ جن دو چیزوں میں تضائف کا علاقہ ہوگا، ان کا بھی کسی ایک علت کی طرف منسوب ہونا ناگزیر ہے، اور اس بنیاد پر ایسے دو امور جن میں بالطبع والی معیت کا علاقہ ہو یادہ دونوں کسی ایک سے صادر ہوں گی، یا دونوں ایسی دو نوعیں ہوں گی جو کسی ایک جنس کے نیچے مندرج ہوں یا جنس جیسی کسی اور چیز کے تحت واقع ہونگی، بہر حال، اس قسم کی دو چیزوں میں اس طرز کا لزوم ہوگا، جس کی وجہ سے وجوداً دونوں ایک دوسرے کے ہمدوش ہوں گے، جیسے دو بھائیوں میں معیت کا جو علاقہ ہوتا ہے، اور کبھی ایسا نہ ہوگا جیسے ان نوعوں کا حال ہے، جو کسی ایک جنس کے نیچے مندرج ہوتی ہیں ظاہر ہے، کہ اس قسم کی نوعوں میں طبعاً تقدم وتاخر کا تعلق تو ہو ہی نہیں سکتا، اس لئے بہر حال یہی ماننا پڑے گا، کہ ان میں طبعی طرز کی معیت کا علاقہ ہے، اور کبھی ان میں مرتبے کے اعتبار سے بھی معیت کا تعلق ہوتا ہے، اور یہ اس وقت ہوتا ہے، جب دونوں نوعیں جنس سے طبعاً متاخر ہونے میں مشترک ہوں، اور کبھی ایسا نہیں ہوتا ہے، اسی طرح یہ تو ہو سکتا ہے کہ دو چیزوں میں زمانے کے اعتبار سے معیت ہر حیثیت اور ہر جہت سے پائی جائے، لیکن یہ نہیں ہو سکتا کہ ہر حیثیت اور جہت سے مکانی معیت کا تعلق بھی دو چیزوں میں ہو البتہ یہ ہو سکتا ہے کہ دو جسموں میں کسی خاص حیثیت اور جہت سے معیت کا تعلق ہو، مثلاً ایسے دو آدمی جن کے آگے یا پیچھے سے کوئی آرہا ہو اور اس آنے والے سے دونوں کو فاصلے کے حساب سے برابر کی نسبت ہو، لیکن اگر بجائے سامنے یا پیچھے کے کوئی انھی دونوں کی طرف دائیں یا بائیں جانب سے آئے، تو اس وقت ان دونوں کی نسبت اس آنے والے سے مساوات کی باقی نہ رہے گی، گویا سامنے یا پیچھے سے آنے والے کے حساب سے تو ان میں معیت ہے، لیکن دائیں بائیں سے آنے والے کے اعتبار سے معیت نہیں ہے اور یہی میرا مطلب تھا کہ مکانی معیت ہر جہت سے معیت نہیں ہوتی، البتہ یوں دو قسموں میں ہر جہت سے معیت کی صورت پیدا ہو سکتی ہے، کہ ان دونوں

میں سے ایک شخص کسی مقام میں ہو، اور وہاں سے وہ ہٹ جائے پھر اسی جگہ دوسرا آدمی آکر کھڑا ہو جائے ایسی صورت میں مکان کی حیثیت سے تو دونوں میں ہر جہت اور ہر اعتبار سے معیت ہوگی، لیکن یہ مکانی معیت اسی صورت میں حاصل ہو سکتی ہے کہ ایک کو دوسرے پر زمانی تقدم حاصل ہو، بعض دفعہ دو چیزوں میں مکانی معیت ناممکن بھی ہوتی ہے، مثلاً لبسائط یعنی آب و آتش خاک ہوا کے کامل کروں میں معیت کی کیا شکل ہے؟ کیا یہ ممکن ہے، کہ فضا کے جس حصے کو زمین کا کرہ گھیرے ہوئے ہے، اسی جگہ کو ہوا کے کرے سے بھرا جائے، (جب ہر بسیط کی طبیعت کا خاص طبعی مکان اور حیز ہے تو یہ صورت کیسے ممکن ہو سکتی ہے)

ایک بات جس سے واقف رہنا ضروری ہے اس مقام پر یہ ہے، کہ علت تامہ اور معلول میں اس حیثیت سے کہ ان میں تضائف کی نسبت ہے، معیت کا ہونا ضروری ہے، لیکن اس معیت سے ان کی ذاتوں میں تقدم و تاخر کی جو نسبت پائی جاتی ہے، اس کو کچھ نقصان نہیں پہنچتا اس لئے کہ تضائف کی نسبت کی وجہ سے علت و معلول کا اگر وجوداً ساتھ پایا جانا ضروری ہے، تو اس کا مطلب یہ نہیں ہے، کہ ان دونوں کی ذاتوں میں بھی معیت ہی کا علاقہ ہونا چاہیئے کیونکہ تضائف کی نسبت ان دونوں میں جو پائی جاتی ہے، وہ مطلق ان کی ذاتوں میں نہیں ہے، بلکہ بحیثیت علت و معلول ہونے کے یہ نسبت ان کو لازم ہے، (تو جب تک علت و معلول دونوں کا وجود نہ ہولے اس وقت تک ان میں ابھی یہ نسبت کب پائی جاتی ہے، پس علت کو تقدم اسی بنیاد پر حاصل ہے کہ وہ علت ہے، اور معلول کا وجود اس کے بعد ہوتا ہے خواہ یہ بعدیت ذاتی ہی کیوں نہ ہو) اور تم کو یہ معلوم ہونا چاہیئے کہ یہ جو کہا جاتا ہے، کہ شئے کی علت کیلئے جائز نہیں ہے کہ وہ خود تو پائی جائے اور اسکا معلول نہ پایا جائے اسکا مطلب یہ نہیں ہے کہ دونوں میں چونکہ تضائف کی نسبت ہے، اس لئے ایسا ہونا ضروری ہے، بلکہ یوں بھی ان دونوں کے وجود میں معیت کا تعلق ہونا چاہیئے کی وجہ یہ ہے، کہ علت ہونے کے لیے اگر صرف علت کی ذات ہی شرط ہے، تو ظاہر ہے، کہ جب تک وہ موجود رہے گی علت ہی کی شکل میں موجود رہے گی، اور اس لئے معلول کا بھی موجود رہنا

ضروری ہے، اور اگر خود ذات علت ہونے کے لئے کافی نہیں بلکہ ذات کے سوا مزید کسی اور شرط کی بھی اس کے علت ہونے کے لئے ضرورت ہے، تو ایسی صورت میں اس علت میں علت ہونے کی صفت بالفعل نہیں بلکہ بالقوۃ اور امکان کی شکل میں پائی جائے گی، اور جب تک علت کی ذات اس حال میں رہے گی معلول اس سے صادر نہ ہوگا، بلکہ اس زائد شرط کا، جب ذات کے ساتھ اضافہ ہوگا، تب وہ علت ہوگی، جس کا مطلب یہی ہوا کہ درحقیقت اس وقت علت بھی مجموعہ ہے یعنی ذات اور وہی زائد امر، اب یہ امر زائد خواہ خواہش ہو، ارادہ ہو، یا ایسی چیز ہو، جو اگرچہ علت کی ذات سے الگ ہے لیکن تاثیری عمل کے لئے اس کا انتظار ہو، بہرحال جب بھی یہ چیز پائی جائے گی، اور اس کے موجود ہونے کے بعد اب علت کی حیثیت ایسی ہوگئی ہو کہ معلول اس سے اب صادر ہو جائے گا، الغرض معلول کے صدور کے لئے جن شرائط کی ضرورت تھی سب کی تکمیل بے کم وکاست ہو چکی ہو، تو اس وقت معلول کا صادر ہو جانا واجب اور ضروری ہو جاتا ہے

اس تفصیل سے یہ بات معلوم ہوئی، کہ علت اور معلول میں معیت کا جو تعلق ہے اس کی نوعیت زمانی یا دہری قسم کی معیت کی ہے، لیکن ان دونوں کی وجودی ہویتوں میں معیت کا علاقہ نہیں ہے، جس کی وجہ بالکل کھلی ہوئی ہے، یعنی معلول کے وجود کا تقوم ظاہر ہے، کہ علت ہی کے وجود سے حاصل ہوتا ہے لیکن علت کے وجود کا تقوم معلول کے وجود سے نہیں ہوتا۔ الغرض معلول کا وجود تو علت کے وجود سے تیار ہوتا ہے لیکن علت کی وجود کی تیاری میں معلول کے وجود کو قطعاً دخل نہیں ہے، اور اسی کا یہ نتیجہ ہے، کہ علت کے غائب ہونے سے معلول کے وجود کا غائب ہونا ضروری ہے لیکن معلول کے ناپید ہونے سے علت کے وجود کا ناپید ہونا ضروری نہیں ہے بلکہ معلول کے ناپید ہونے کی صورت یہی ہے کہ اس کی علت باقی نہ رہے، خلاصہ یہ ہے کہ علت کا وجود اور عدم وجود یہ معلول کے وجود اور عدم وجود کا سبب ہے اور معلول کا وجود اور عدم وجود یہ دلیل ہے علت کے وجود اور عدم وجود کی، اسی طرح معلول کے وجود کو علت کے ساتھ معیت کا علاقہ بھی ہے، اور معلول کا وجود علت ہی سے پیدا بھی ہوتا ہے لیکن علت کے وجود کو معلول کے وجود کے ساتھ معیت کا تعلق ہے، مگر

علت کا وجود معلول کے وجود سے پیدا نہیں ہوا ہے، مختصر لفظوں میں اس کی تعبیر یوں بھی کر سکتے ہو، کہ معلول کا وجود علت کے ساتھ بھی ہے اور علت سے بھی ہے لیکن علت کا وجود معلول کے ساتھ تو ہوتا ہے لیکن معلول سے اسکا وجود نہیں ہے۔

فصل

حدوث ذاتی کی تحقیق اس فصل میں کی جائے گی، ذاتی حدوث اگرچہ وجود کی صفت ہے یعنے وجود کا اپنی شخصیت اور ہویت کے اعتبار سے غیر سے تقوم پذیر اور نیاز ہونا وجود کی اسی صفت کا نام حدوث ذاتی ہے "اپنی شخصیت اور ہویت کے اعتبار سے" کی قید قصداً بڑھائی گئی ہے تاکہ معلوم ہو، کہ اسی اعتبار سے تقوم پذیری جب ہو گی تب اس کا نام حدوث ذاتی ہو گا، ورنہ کسی اور جہت اور حیثیت سے اگر یہی بات حاصل ہو، تو وہ حدوث ذاتی نہیں ہے، بہر حال جو وجود اس صفت سے موصوف ہوتا ہے، اس کی ذات بذات خود ایسے حال میں رہتی ہے، کہ اگر اس کے بنانے والے جاعل اور نیاز کرنے والے مقوم سے قطع نظر کر لیا جائے تو وہ کچھ نہیں ہو کر رہ جاتا ہے، اسی بنیاد پر یہ سمجھنا چاہیے کہ اس قسم کا وجود اپنی ذات سے صرف فقر اور محتاجی ہے، اور اس کی ہویت کا تعلق کسی دوسری چیز سے اس طور پر ہے، کہ یہ تعلق اس کی ہویت میں داخل ہے، گویا اس کی ہویت اسی تعلق کے ساتھ تیار ہوتی ہے، لیکن خود اس حدوث والے وجود کی ہویت کو اس شئے میں کسی قسم کا دخل نہیں ہے، جس کی طرف یہ محتاج ہوتا ہے کیونکہ وہ تو اس سے بے نیاز اور غنی ہوتی ہے، لیکن اس وجود کی ہویت اس کی محتاج ہوتی ہے، پس معلوم ہوا کہ حدوث ذاتی رکھنے والے وجود کا مرتبہ اس شئے کے وجود کے بعد ہے، اور اس کی بعدیت کی نوعیت وہی ہے، جو بیان کی گئی، کہ خود یہ تو اس شئے کا محتاج ہے اور شئے اس کی محتاج نہیں ہے لیکن باوجود اس قسم کی بعدیت کے پھر دونوں میں زمانی اور دہری معیت بھی پائی جاتی ہے، حدوث ذاتی کا یہ حال تو اس وقت ہو گا جب وہ وجود کی صفت واقع ہو، لیکن بجائے وجود کی اگر کسی ماہیت کی صفت حدوث ذاتی ہو تو اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ ماہیت کو جو وجود عارض ہوتا ہے، اس سے قطع نظر کر لینے کے بعد

اس ماہیت کا غیر سے کوئی تعلق باقی نہیں رہتا، اس لئے کہ وجود سے جدا کر لینے
کے بعد ماہیتوں میں نہ تقدم باقی رہتا ہے نہ تاخر نہ کسی قسم کا تعلق، علاوہ اس کے
ماہیتوں کو جب ان کو خود ان کی اپنی ذات کی حیثیت سے فرض کیا جائے تو
اس وقت ان میں صرف دوسری شے (یعنی وجود) سے مرتبط ہونے کا اقتضاء
رہتا ہے اور کچھ نہیں، باقی ماہیتوں کے متعلق جو یہ کہا جاتا ہے کہ وہ عدم کے بعد
حادث اور پیدا ہوتی ہیں تو ان کے معدوم ہوتے کا مطلب یہ ہے کہ ماہیتوں
کو جب خود ان کی اپنی ذات کی حیثیت سے تصور کیا جائے یعنی "من حیث ھی ھی"
کا مرتبہ پیش نظر ہو، تو اس وقت وہ موجود نہیں ہیں، بس ان کا اس طرح ہونا ہی
ان کے معدوم ہونے کی تعبیر ہے، لیکن میں نے جو کہا کہ "وہ موجود نہیں ہیں"
اس میں "نہیں" سے ہماری مراد بسیط نفی ہے، یعنی یہ مقصد نہیں ہے کہ اس
مرتبے میں ماہیت کو یہ نفی ثابت ہوتی ہے، اور قاعدہ ہے، کہ کسی شے کی نفی شے
سے اگر بسیط نفی اور سلب کے طریقے سے کی جائے تو اس نفی کا اقتضا یہ نہیں ہے
کہ جس کے لئے کوئی چیز ثابت کی جاتی ہے وہ موجود بھی ہو، الغرض اس مرتبے میں
ماہیت سے وجود اور عدم دونوں مسلوب ہوتے ہیں، اور دونوں کی اس سے نفی
کی جاتی ہے، یعنی جب بسیط نفی کے طور پر ماہیت کو فرض کیا جائے، تو اس وقت
اس کی یہی کیفیت ہوتی ہے اور صرف وجود و عدم ہی نہیں بلکہ اپنے ذاتی مفہوم کے
سوا اس مرتبے میں اس سے ہر قسم کے مفہوم کی نفی ہوتی ہے، اور ہر چیز مسلوب
ہوتی ہے، اسی وجہ سے اس مرتبے میں بجز اپنی ذات کی نفی کے ہر قسم کی بسیط نفی
اور بسیط سلوب اس پر صادق آتے ہیں، اور ہر قسم کے اثباتی احکام بجز اپنی ذات
کے اثبات کے غلط اور جھوٹ ہوتے ہیں اس لئے کہ من حیث ھی ھی (یعنی
ماہیت اپنے مرتبہ ذات میں جو کچھ ہے اس حیثیت سے جب ماہیت کا تصور کیا
جاتا ہے تو اس وقت بجز اپنی ذات ہونے کے وہ اور کچھ نہیں ہے، لیکن اس کے
یہ معنی نہیں ہیں کہ نقیضین سے خالی ہونے کو جائز قرار دیا جا رہا ہے، کیونکہ بعضوں نے
جیسا کہ کہا ہے کہ اس مرتبے میں کسی شے کے وجود کے نقیض کا مطلب یہ ہے،
کہ اس مرتبے میں شے کا جو وجود ہو، اس وجود کی نفی اور سلب، یہ ہے اس شے کے

وجود کا نقیض، یعنی اس مرتبے سے وجود کی نفی نہیں بلکہ جو وجود اس مرتبے میں ثابت ہے، اس کی نفی مقصود ہے، گویا "اس مرتبے میں ہونا" یہ نفی اور سلب کی قید نہیں ہے، بلکہ وجود کی قید ہے، جو اس کی تعبیر یوں بھی کر سکتے ہو، کہ مقید کی نفی مقصود ہے، نہ کہ خود نفی ہی مقید ہے، ان دونوں باتوں میں جو فرق ہے سو ظاہر ہے، اسی کے ساتھ ایک بات یہ بھی ہے، کہ نقیض سے خالی ہونے کی صورت اگر پیش بھی آتی ہے، تو اس کا تعلق "واقعات" کے میدان سے نہیں ہے، یعنی واقع میں نقیضین سے خالی ہونے کی یہ صورت نہیں ہے اس لئے کہ کسی امر کے واقعی ہونے کے معنی اس کے سوا اور کچھ نہیں ہیں کہ اس امر کو وجود ثابت ہے، (بغیر وجود کے کسی شے کا تعلق "واقعے" سے نہیں ہو سکتا) جیسا کہ ہم مسلسل یہ بیان کرتے ہوئے چلے آرہے ہیں کہ درحقیقت جو چیز موجود ہوتی ہے وہ صرف وجود ہی ہے اسی کا نام حقیقت ہے، حقیقی مجعول اور مخلوق، وہی ہے دراصل وجود ہی پیدا ہوتا ہے، نہ کہ ماہیت، البتہ وجود کے توسط سے دوسرے درجے میں یہ باتیں ماہیت کو بھی ثابت ہوتی ہیں لیکن بالذات نہیں بلکہ بالعرض یہی وجہ ہے، کہ اپنے مرتبۂ ذات میں ماہیت ہر چیز سے خالی ہوتی ہے یعنی شے سے بھی اور شے کے نقیض سے بھی۔ اب ظاہر ہے کہ وجود جس کا اپنا ذاتی سرمایہ اور مابالذات ہو، یقیناً اس کو اس چیز پر تقدم حاصل ہوگا جو اپنے وجود میں غیر کی دست نگر اور ما بالغیر ہے، پس معلوم ہوا کہ ہر ممکن کا أیس (وجود) لیس (عدم) کے بعد ہوتا ہے اس لئے کہ مذکورۂ بالا معنی کے رو سے ماہیت کے متعلق معلوم ہو چکا کہ وہ صرف "نہیں" ہے، پھر اپنی علت اور سبب ہے وہ "ہے" ہوتی ہے الغرض سلب بسیط، یہ تو ماہیت کی ٹھیٹ ذات کی جوہری حالت ہے اور بالفعل جو بود اور وجود اسے میسر آتا ہے، یہ اس کی ذات کی جہت سے نہیں بلکہ یہ بات اسے وجود، اور وجود کے جاعل اور خالق کی راہ سے حاصل ہوتی ہے اسی لئے کہا جاتا ہے کہ ماہیت کی ذاتی حالت اس کی اس حالت پر مقدم ہے، جو غیر کی طرف منسوب ہونیکے بعد اسے ثابت ہوتی ہے، اور غیر کے ذریعے سے جو حال اسے ثابت ہوتا ہے وہ ذاتی حالت کے بعد ہے اور یہی غیر کی وابستگی

سے جو حالت اس کو ذاتی حالت کے بعد ثابت ہوتی ہے، اسی کا نام حدوث ذاتی ہے، یعنی ماہیت کو جو اس سے متصف کرتے ہیں اس کے یہی معنی ہیں، عنقریب یہ بھی بتایا جائے گا، کہ ان دونوں حالتوں میں جو مقدم و موخر ہونے کی نسبت پائی جاتی ہے، اس لئے تقدم تاخر کے اقسام میں کوئی جدید اضافہ نہیں ہوتا، جیسا کہ بعض اہل علم کا خیال ہے، بلکہ بالطبع والے تقدم کے ذیل میں یہ صورت بھی داخل ہو جاتی ہے، شیخ کے اس مشہور فقرے پر یعنی ہر معلول کا وجود عدم و" ہر معلول ایس ہے لیس کے بعد" اس پر یہ اعتراض کیا گیا تھا کہ معلول بیچارا جس طرح خود بخود موجود نہیں ہو سکتا اسی طرح خود بخود معدوم ہونے کا بھی تو حق نہیں رکھتا، اس لئے کہ وہ تو دونوں پہلوؤں (وجود و عدم) میں علت کا محتاج ہے اس کا جواب علامہ دوانی نے حسب ذیل الفاظ میں دینے کی کوشش کی ہے،

معلول کا وجود چونکہ علت کے وجود کے بعد ہوتا ہے، اس لئے علت کے مرتبۂ وجود میں ظاہر ہے کہ معلول کا عدم ہی ہوگا، ورنہ پھر معلول کو علت سے متاخر ہونے کی کوئی وجہ نہیں ہو سکتی مگر اس پر بھی وہی اعتراض باقی رہتا ہے اس لئے کہ علت کے وجود سے معلول کا وجود متاخر ہوتا ہے تو اس سے صرف اتنی بات ثابت ہوتی ہے، کہ علت کے مرتبۂ وجود میں معلول کا وجود نہ ہو، لیکن یہ بات کہ پھر علت کے مرتبۂ وجود میں معلول کے عدم کو ہونا چاہئے، یہ ثابت نہیں ہوتی میں کہتا ہوں کہ شیخ کے کلام کا جو مطلب بیان کیا گیا ہے یہ صحیح نہیں ہے، یعنی اس لئے غلط ہے کہ اس پر مذکورۂ بالا اعتراض وارد ہوتا ہے، بلکہ سرے سے وہ مطلب ہی غلط ہے، بلکہ اصل قصہ یہ ہے کہ معلول کے وجود کا چونکہ علت ہی کے وجود سے بود اور نمود ہے، اس بیچارے کے وجود کی فعلیت اور تحصل کی صورت ہی یہی ہے، وہی اس کے قوام اور تیاری کا مبدء اور سرچشمہ ہے ایسی صورت میں یہ کہنا کہ علت کے اس مرتبے میں معلول کے عدم کے سوا اور کیا ہو سکتا ہے غور کرنا چاہئے کہ کہاں تک درست ہو سکتا ہے، گویا اس کا مطلب

یہ ہے کہ اس مرتبے میں علت پر معلول کا عدم صادق آتا ہے، پس صحیح مقصد شیخ کا اگر کچھ ہو سکتا ہے، اور جس پر اس کے اس کلام کو محمول کرنا چاہئے، وہ یہ ہے کہ علت ہی کا وجود در اصل معلول کے وجود کا کمال ہے وہی اس کا استحکام اس کی استواری اس کی تکمیل، اور اس کے وجوب اور فعلیت کی جہت ہے، لیکن معلول کے عیوب ونقائص، قصور اور کوتاہیوں سے علت کی ذات بری ہے کیونکہ شیخ کی جو اصل عبارت ہے وہ یہ ہے، کہ

"معلول اپنی ذات کی حد تک لیس ہے اور اپنی علت سے اسے ایس ملتا ہے" اس کو پیش نظر رکھو اور پھر شیخ ہی کے اس جملے کو بھی اسکے ساتھ ملاؤ، کہتا ہے۔

ہر ممکن ایک ترکیبی جوڑا ہے، کیونکہ تم کو معلوم ہے کہ وجود اور فعلیت کی باتیں اس میں علت کی جانب سے آئی ہیں، اور نیستی وعدم، امکان یہ ساری باتیں خود اس کی ذات کے اقتضاؤں میں داخل ہیں، لیکن علت میں ان باتوں سے کوئی بات نہیں پائی جاتی،

شیخ نے اس کے بعد لکھا ہے۔

اگر تم اس پر یہ سوال کرو، کہ اس مرتبے میں جب معلول کا وجود نہیں ہوتا تو پھر اس کا عدم ہوگا ورنہ وجود اور عدم کے درمیان واسطہ ماننا پڑے گا، تو اس کا جواب یہ ہے کہ معلول کے وجود کا نقیض اس مرتبے میں یہ نہیں ہے، کہ وجود کے نفی کو اس کے لئے ثابت کیا جائے بلکہ اس مرتبے کی قید سے جو وجود متصف ہے، اس کی نفی سے نقیض پیدا ہوتا ہے الغرض مقید کی نفی ہوتی ہے، نہ کہ نفی مقید کو ثابت کرتے ہیں اسی وجہ سے وجود کی نفی سے یہ لازم نہیں آتا کہ اس نفی سے وہ متصف بھی ہو، ہو سکتا ہے کہ وجود سے بھی موصوف نہ ہو، اس مرتبے میں اس کے عدم سے بھی متصف نہ ہو، جیسا کہ ان امور کا حال ہے جن میں علت اور معلول ہونے کا تعلق نہیں ہوتا کہ ان میں بعض کا نہ وجود ہی بعض سے موخر ومقدم

ہوتا ہے اور نہ عدم ہی کو موخر و مقدم ہونے کی نسبت حاصل ہوتی ہے،

میں کہتا ہوں کہ ماہیت کو اس مرتبے میں جب وجود ثابت نہ ہوگا تو یقیناً اس مرتبے میں وجود مسلوب ہوگا، ظاہر ہے کہ ایسی صورت میں سالبۂ بسیطہ صادق آئے گا جیسا کہ پہلے بھی بیان کیا جا چکا ہے اس لئے کہ سالبۂ بسیطہ میں موضوع کے وجود اور ثبوت کی ضرورت نہیں ہوتی، لیکن اس سے سلب کے ثبوت کی ضرورت ثابت نہیں ہوتی، کیونکہ سلب اور نفی کے ثبوت کا مآل تو یہ ہے کہ محمول کے سلب کا ایجاب اور اثبات کیا جاتا ہے، اور اس کے لئے تو موضوع کا وجود ضروری ہوتا ہے، جیسا کہ ایسے تمام سالبۂ قضایا جن کے موضوع معدوم ہوتے ہیں، صادق ہوتے ہیں، لیکن اگر انہی سالبۂ قضیوں کے سلب کا ایجاب کر دیا جائے تو موضوع کے معدوم ہونے کی صورت میں سب جھوٹے اور غلط ہو جائیں گے ٹھیک یہی حال ماہیت کا اس وقت ہوتا ہے، جب اس کو وجود اور عدم دونوں سے مجرد فرض کیا جائے کہ اس پر تمام سالبۂ قضئے تو صادق آئیں گے اور وہ سچے ہونگے لیکن تمام موجبہ قضئے غلط اور جھوٹے ہو جائیں گے، باوجود اس کے نقیضین سے ماہیت کے خالی ہونے کی خرابی بھی درپیش نہیں ہوتی، اسی طرح ایسے تمام امور جن میں علت و معلول ہونے کا تعلق نہیں ہے، اگر ان کی حالت ایسی ہے، کہ ان میں ہر ایک کا دوسرے کے وجود کے ساتھ موجود ہونا ممکن ہو، (جیسے ماہیت اور وجود میں علت و معلول کا تعلق نہیں ہے لیکن ماہیت وجود ہی سے موجود ہوتی ہے) تو ایسی صورت میں ایک کو دوسرے پر اسی قسم کا تقدم یعنی بالطبع والا تقدم حاصل ہو سکتا ہے

اور یہی حال ماہیت کا اپنے وجود کی نسبت سے ہے، یعنی ماہیت کو وجود کے ساتھ اس قسم کا تعلق ہے، کہ بالآخر اس سے وہ متصف ہوتی ہے، بہر حال اگر وجود کے ساتھ ماہیت پہلے متصف نہ ہو، اور بعد کو آخر میں اسی سے موصوف ہو تو ایسی صورت میں ظاہر ہے کہ ماہیت کو وجود پر ایک قسم کا تقدم ضرور حاصل ہوا، البتہ ایک بات

باقی رہ جاتی ہے اور وہ یہ ہے، کہ کسی شے کے مرتبۂ ذات میں اگر کوئی چیز ثابت نہ ہو تو محض اتنی بات اس کے لئے کافی نہیں ہے کہ اس چیز کو اس شے پر تقدم حاصل ہو جائے، جب تک کہ اس چیز کا اس مرتبے میں ثبوت بھی نہ ہو، لیکن ماہیت کے لئے وجود سے پہلے اپنے مرتبۂ ذات میں ثبوت نہیں ہے، ایسی صورت میں پھر وجود پر ماہیت کے مقدم ہونے کا حکم کیسے صحیح ہو سکتا ہے، مگر اس کا جواب ہم یہ دے سکتے ہیں کہ ماہیت کو خاص وجود سے یا کسی قسم کے وجود سے جب محض عقل کے تحلیلی اعتبار کی بنیاد پر مجرد فرض کیا جاتا ہے، تو واقع میں ماہیت کے متعلق یہ تجریدی عمل خود ایک قسم کا وجود ہوتا ہے، اور اس اعتبار سے بھی ماہیت کو وجود پر تقدم حاصل ہے، خواہ یہ وجود وہی وجود کیوں نہ ہو، جو اسے اسی بنیاد پر ثابت ہوا ہے، وجہ یہ ہے، کہ ماہیت کو وجود سے مجرد فرض کرنے کا اعتبار دراصل خود دو اعتباروں کو اپنے اندر سمیٹے ہوئے ہے، یعنی یہی اعتبار تجرید کا بھی عمل ہے، اور بجنسہ یہی اعتبار اس اتصاف کا بھی اعتبار ہے جسے خلط کی اصطلاح سے تعبیر کرتے ہیں یعنی اسی اعتبار میں ماہیت کے ساتھ وجود مخلوط بھی ہو جاتا ہے میری یہ غرض نہیں ہے کہ اس مرتبے میں ماہیت کے لئے مجرد فرض ہونے کی صفت ثابت ہے، بلکہ مطلب یہ ہے، کہ خود یہ فرض ایک طرح سے ماہیت کا ثبوت ہے، کیونکہ ماہیت کا اس طور پر ہونا کہ اس مرتبے میں ہر چیز اس سے مسلوب ہو، یہی تو اس کو مجرد فرض کرنے کا مطلب ہے، اب ظاہر ہے کہ ماہیت کا اس طرح ہونا کہ اس مرتبے میں ہر چیز اس سے مسلوب ہو، کیا یہ خود ایک قسم کا ہونا اور بود و نمود کا ایک رنگ نہیں ہے، آخر ماہیت کا "من حیث ہی ہی" ہونا یعنی صرف وہی وہ ہو، کوئی غیر اس کے ساتھ نہ ہو، یہ بات اور نہ وہ موجود ہے اور نہ معدوم ہے اسکا یہ اعتبار جب یہ دونوں باتیں بجائے خود ایک قسم کے تقرر اور ثبوت کی تعبیریں ہیں، تو

مذکورۂ بالا تجریدی اعتبار بھی ایک قسم کا بود اور نمود ہو تو اس میں کیا حرج ہے؟ میں جو کچھ کہہ رہا ہوں اس کی وجہ یہ ہے۔ ہر چیز کی اصل تو وجود ہی ہے، وجود نہ ہو، تو ماہیت بھی کچھ نہیں ہے، بلکہ ہوتا یہ ہے کہ فاعل اور خالق جب وجود کو پیدا کرتا ہے، تو اس وجود کا ایک تو اپنا ذاتی معنی ہوتا ہے، نیز اسی کے ساتھ ماہیت بھی ہوتی ہے، اسی وجہ سے عقل کو اس کی گنجائش محسوس ہوتی ہے، کہ ماہیت کو وجود سے جدا کرکے تصور کرے کیونکہ وجود کی حیثیت ماہیت کے ساتھ وہ ہوتی ہے جو کسی عرضی یا عارضی صفت کو اپنے موصوف کے ساتھ ہوتی ہے، اور یہ قاعدہ ہے کہ جو چیز کسی شے کے ساتھ عرضی ہونے کی نسبت رکھتی ہے، اس میں معروض کو بحیثیت معروض ہونے کے اس عرضی پر ضرور تقدم حاصل ہوتا ہے، یعنی معروض میں ایک ایسا مرتبہ پیدا ہوتا ہے، جسے عرضی پر سبقت حاصل ہوتی ہے، چونکہ اس بنیاد پر ماہیت معروض ہوتی ہے اور وجود عارض اس لئے ماہیت کو اس عارض وجود پر بھی یقیناً کسی نہ کسی قسم کا تقدم حاصل ہونا چاہئے یعنی عقل کو اس کا اختیار ہے کہ کسی موجود شے کی تحلیل کرکے اس میں ماہیت اور وجود دونوں کو الگ الگ کرکے تصور کرے، اگرچہ خارج میں تو ایک ہی چیز ہوتی ہے لیکن یہ دوئی صرف ذہنی عمل کا نتیجہ ہے بہر حال جب عقلی تحلیل سے یہ دو چیزیں برآمد ہو جاتی ہیں، تو ایسی صورت میں ظاہر ہے کہ ان میں یقیناً ہر ایک دوسرے کا غیر ہوگا، لیکن ایسا غیر کہ دوسرے ساتھی سے ملنے کی اس میں صلاحیت موجود ہوتی ہے، بس ماہیت کے لئے جس تقدم کو ثابت کیا جا سکتا ہے اس کی یہی نوعیت ہے اور یہ اسی وقت ہو سکتا ہے جب صرف ماہیت کا ذاتی حال پیش نظر ہو، ورنہ واقع کے لحاظ سے وجود ماہیت پر مقدم ہے، اور اس تقدم کی نوعیت ماہیت کے تقدم سے بالکل الگ ہے یعنی یہ تقدم کی اس قسم کے نیچے داخل ہے، جس کا نام میں نے تقدم بالحقیقت یا حقیقت والا تقدم بتایا تھا،

دوانی نے اس کے بعد لکھا ہے۔

کہ اس بحث کا خلاصہ یہ نکلا کہ ابتدائی مرتبے میں ممکن کے لئے وجود اور عدم کے امکان کے سوا اور کوئی بات ثابت نہیں ہوتی پس معلوم ہوا کہ اس مرتبے میں ممکن کو عدم نہیں بلکہ عدم کا امکان ثابت ہے اگر حدوث ذاتی میں صرف اسی بات پر قناعت کی جائے تو پھر کوئی دقت باقی نہیں رہتی، لیکن اگر یہ کیا گیا تو پھر دشواری باقی رہتی ہے"

میں کہتا ہوں کہ تعجب ہے، اس شخص نے جب یہ اقرار کر لیا ہے کہ ممکن کو اس مرتبے میں عدم اور وجود دونوں کا امکان ثابت ہے، اور امکان ظاہر ہے کہ ایک سلبی اور منفی امر ہے، کیونکہ وجود اور عدم کی ضرورت کے سلب ہی کا نام تو امکان ہے، ایسی صورت میں گویا اس شخص نے یہ مان لیا ہے، کہ بذات خود ماہیت میں اس سلب اور نفی کا ثبوت پایا جاتا ہے، کچھ بھی ہو، لیکن اس بات کا اقتضا یہی ہے، کہ بہرحال کسی نہ کسی قسم کا ثبوت اس مرتبے میں پایا جائے اور جب یہی مان لیا گیا، تو پھر تقدم کے لئے جن جن باتوں کی ضرورت ہے وہ سب پائی گئیں، پھر یہ کہنا کہ ان باتوں سے محض بعض پر قناعت کی جائے عجیب ہے وجہ یہ ہے کہ تقدم کیلئے دو ہی باتوں کی ضرورت ہے ایک تو یہ کہ مقدم کا وجود ایک خاص مقام اور مرتبے پر ہو، دوسری بات یہ کہ موخر کا اس مقام اور مرتبے پر عدم ہو، اب ظاہر ہے کہ ماہیت کو اس مرتبے میں ایک گونہ ثبوت بھی میسر ہے، اور وجود کا اس مرتبے میں فقدان اور عدم بھی ہے، آخر سوچنے کی بات ہے، کہ ماہیت سے خواہ کسی مرتبے میں بھی ہو، خود اس کی ذات اور اس کے ذاتیات تو کسی طرح جدا نہیں ہو سکتے، پس معلوم ہوا کہ ماہیت کو اس مرتبے میں بھی خود اپنی ذات کی حیثیت سے گونہ ثبوت حاصل ہے، اگرچہ واقع میں یہ ثبوت وجود ہی کا تابع ہے جیسا کہ تم کو معلوم ہو چکا،

ایک دشواری کا حل

ایک اور مشکل اس مقام پر یہ پیش کی گئی ہے، کہ ماہیت کے عدم کو اگر اس کے وجود پر مقدم قرار دیا جائے گا جیسا کہ دعویٰ کیا گیا ہے، تو اس تقدم کی نوعیت بالطبع والے تقدم کی ہوگی

اس لئے کہ اہل فلسفہ تقدم ذاتی کی صرف دو ہی صورتیں بتاتے ہیں یعنی علیت والا تقدم یا بالطبع والا تقدم، ماہیت اور وجود میں ظاہر ہے کہ علیت والا علاقہ تو ہے نہیں پس بالطبع والی صورت متعین ہوئی، لیکن اس میں دشواری یہ ہے کہ حکماء کا جو یہ خیال ہے، کہ علت تامہ بسیط ہی ہو سکتی ہے، غلط ہو جاتا ہے اس لئے کہ اب تو وجود کی پیدائش علاوہ فاعل کے اس ماہیت پر بھی موقوف ہوئی، جو وجود سے مقدم ہوتی ہے گویا وجود کے پیدا کرنے کے لئے صرف فاعل کا وجود کافی نہ ہوا بلکہ وجود کی علت میں کچھ اور چیزوں کے اضافے کی بھی ضرورت ہوئی، حالانکہ حکماء قائل ہیں کہ واجب اول سے معلول اول کا صدور اسی طریقے سے ہوا ہے کہ معلول اول کی علت بالکلیہ ہر جہت سے بسیط ہے، اس کی وحدت میں کسی قسم کی ترکیب نہیں ہے) بعض لوگوں نے اس جواب میں کہا ہے، کہ جواباً یہ کہا جا سکتا ہے کہ حکماء کی مراد علت بسیطہ سے فقط یہ ہے، کہ اپنے وجود میں معلول جس کا محتاج ہو، اب ایسی صورت میں خود معلول میں جو احتیاج کی صفت پائی جاتی ہے، اور احتیاج سے پہلے جو اس کے صفات ہیں مثلاً امکان اور امکان کے لازمی اعتبارات یہ سب اصل علت کی ذات سے خارج ہیں، کیونکہ علت کی جو تعریف اوپر درج کی گئی، اس کے حساب سے یہ ساری باتیں علت کی ذات سے خارج ہیں، اسی وجہ سے حکماء نے تصریح بھی کی ہے، کہ امکان ذاتی علت کے اندر داخل نہیں ہے، میں کہتا ہوں کہ یہ جواب بہت زیادہ رکیک اور کمزور ہے، اس لئے کہ ماہیت کے اجزا مثلاً جنس اور فصل بلکہ مادہ اور صورت یہ ساری چیزیں اس احتیاج میں پیش نظر نہیں رہتیں جو معلول کو سبب کی جانب ہوتی ہے، لیکن ماہیت کے وجود کے اسباب میں ان کو بھی شمار کیا جاتا ہے، پھر جب ان کو اسباب کے سلسلے میں شمار کرتے ہیں تو ماہیت کے ان مراتب کا شمار بھی انھی اسباب کے ذیل میں کیوں نہ کیا جائے گا، جو وجود سے پہلے اس کے لئے ثابت ہیں یہ فقرہ کہ "شے ممکن ہوئی، پھر محتاج ہوئی، تب موجود ہوئی" اسی بنیاد پر تو درست ہے، بلکہ "پھر" اور "تب" کے الفاظ بھی اسی طرف اشارہ کر رہے ہیں کہ علت ہونے میں ان امور کو بھی دخل ہے، اسی لئے

تو صراحتہً اعلان کیا گیا ہے، کہ سبب کا ممکن جو محتاج ہے، تو اس کی علت ممکن کا امکان ہی ہے ٹھیک جس طرح وجود اور فعلیت کے قابل میں قبول کرنے کا سبب انفعالی قوت ہوتی ہے یہی حال ممکن میں امکان کا ہے کہ اسی کی وجہ سے ممکن علت کا محتاج ہے، بہر حال علت کے مرکب ہونے کے الزام سے گریز ممکن نہیں ہے، میرے نزدیک تو اس مقام پر جو تحقیقی بات کہی جا سکتی ہے وہ یہ ہے، کہ یوں کہا جائے خود وجود کا صدور جو علت سے ہوتا ہے یہ ایک الگ بات ہے، اور ماہیت کا موجود ہو جانا، یہ دوسری بات ہے، اور یہ بات گزر چکی کہ موجود ہونیکا دراصل دار ومدار وجود پر ہے، اور ماہیت وجود ہی کے سبب سے موجود ہوئی ہے پس معلوم ہوا کہ خود جاعل سے وجود کا جو صدور ہوتا ہے اس کے لئے نہ ماہیت کی حاجت ہے اور نہ امکان کی، نہ کسی ایسی زائد صفت کی جس کا نام حاجت ہو، بلکہ وجود کی ہویت کا براہ راست تعلق صرف فاعل اور جاعل سے رہتا ہے، جس میں فاعل کے ساتھ کسی چیز کے اضافے کی قطعاً ضرورت نہیں ہوتی اور اس بنیاد پر یہ ہو سکتا ہے کہ بعض موجودات کی علت بسیط ہو، یعنی صرف فاعل کا وجود ہی علت اس طور پر ہو، کہ اس کے ساتھ کسی شرط کے بڑھانے کی ضرورت نہ ہو، مثلاً مادے یا صورت یا ماہیت یا قوت یا امکان وغیرہ میں سے کسی چیز کی ضرورت فاعل کو اپنے تخلیقی فعل کے لئے نہ ہو، باقی خاص یہ بات یعنی ماہیت کو موجود کرنے کا مسئلہ، تو اس قسم کی مجعولیت میں علت کا مرکب ہونا ضروری ہے، اس لئے کہ جو وجود ماہیت کے لئے بنایا جاتا ہے وہ تو ماہیت کا ایک حال ہے اور ظاہر ہے، کہ کسی شے کا کوئی بالفعل حال یقیناً اس شے کی ذات سے بھی متاخر ہوگا اور اس شے کے امکان سے بھی نیز اس حال کے قبول کرنے کی قوت سے بھی متاخر ہوگا، پس ایسی صورتوں میں بسیط علت کہاں پائی جا سکتی ہے، بلکہ ان صورتوں میں علت تامہ چند چیزوں سے مرکب ہوگی، یعنی فاعل کی ذات اور جو چیز قبول کی گئی، یعنی مقبول کی ماہیت، اور اس ماہیت میں قبول کرنے کی صلاحیت وقوت کم از کم ان تین چیزوں کا ہونا تو ضروری ہے ماسوا اس کے جو امکانی قوت وصلاحیت یہاں نظر آتی ہے۔ اس میں

قرب و بعد کے پیدا ہونے کی بھی گنجائش ہے، یہ میں اس لئے کہہ رہا ہوں کہ ماہیت کے امکان کو صرف ماہیت کی اپنی ذات کی حیثیت سے اس طور پر جب تصور کیا جائے کہ ابھی علت سے اس کی نسبت قائم نہیں ہوئی ہے، تو ایسی صورت میں ظاہر ہے کہ یہی امکان ایک بعید قوت اور صلاحیت کی حیثیت اختیار کرے گا لیکن جب ماہیت کو علت کی طرف منسوب کرنے کے بعد اس امکان کو تصور کریں گے تو اس نسبت کی وجہ سے بھی امکان ایک قریب قوت وصلاحیت کی حیثیت اختیار کرلے گا، یعنی فعلیت سے بہت زیادہ قریب ہو جائے گا، کیونکہ موجود ہونا بھی تو ماہیت کی فعلیت ہے یا یوں کہو کہ وجود کے ساتھ مقید ہونا بھی ماہیت کی فعلیت ہے جیسے ہیولی صورت سے ملنے کے بعد صاحب صورت بن جاتا ہے، اور دونوں (یعنی ہیولی وصورت) شے واحد بن جاتے ہیں۔

مرحلۂ دہم

اس مرحلے میں عقل اور معقول سے بحث کیجائے گی، قصد یہ ہے، کہ موجود صرف موجود ہونے کی حیثیت سے جن عوارض وصفات سے موصوف ہوتا ہے، ان عوارض وصفات میں اس کا عالم یا علم یا معلوم ہونا بھی ہے، یعنی ان صفات کے لئے اس کی ضرورت نہیں ہوتی کہ موجود کوئی خاص استعداد اور صلاحیت رکھنے والی نوع کی شکل اختیار کرے خواہ طبعی نوع ہو، یا تعلیمی، اسی لئے علم کا مسئلہ بھی اس کا مستحق ہے، کہ فلسفۂ اولی میں اس سے بحث کی جائے یعنی جس میں صرف ان کلی احوال سے بحث کی جاتی ہے، جو موجود کو صرف موجود ہونے کی حیثیت سے عارض ہوتے ہیں، ہم اس مسئلے کے مباحث کو تین حصوں میں تقسیم کردیتے ہیں جن میں سے پہلے حصے میں علم کی ماہیت اور اس کے ذاتی عوارض سے بحث کی جائے گی، اس حصے کی چند فصلیں ہیں۔

فصل

اس فصل میں علم کی تعریف بتانے کی کوشش کی جائے گی

زیادہ قرین صواب یہ بات معلوم ہوتی ہے، کہ علم کا تعلق بھی انہی حقائق سے ہے جن کی اِنّیت اور واقعی ہستی، بھی بجنسہ ان کی ماہیت بھی ہے، اور اس قسم کے حقائق کی تعریف ممکن ہی نہیں ہے، جس کی وجہ یہ ہے کہ تعریف خصوصاً جو ذاتیات سے کی جاتی ہے، جیسے حد

کہتے ہیں، وہ جنسوں اور فصول سے مرکب ہوتی ہے، ظاہر ہے کہ یہ ساری چیزیں کلی امور ہیں، اور جس چیز کا حال یہ ہو کہ اس کا وجود ہی اس کی ماہیت ہو، چونکہ وجود بذات خود تشخص پذیر ہوتا ہے اس لئے کلی امور کے ذریعے سے اس کی تعریف کیسے ممکن ہو سکتی ہے۔

اور جس طرح علم کی ذاتیاتی تعریف (حد) ناممکن ہے اسی طرح عوارض سے بھی اس کی کامل تعریف جسے "اسم تام" کہتے ہیں ممکن نہیں، وجہ اس کی یہ ہے، کہ علم سے زیادہ مشہور اور معروف چیز اور کیا ہو سکتی ہے، جس کے ذریعے سے اس کی رسمی تعریف کی جائے آخر کون نہیں جانتا کہ علم نفس کی ایک وجدانی کیفیت ہے جسے ہر زندہ جاننے والا شخص اپنے اندر ابتدا ہی سے اس طور پر پاتا ہے جس میں کسی التباس اور اشتباہ کی قطعاً گنجائش نہیں ہوتی، اور قاعدہ ہے کہ جس چیز کا حال ایسا ہو اس کی تعریف ایسے امور کے ذریعے سے کرنا مشکل ہے، جو اس سے بھی زیادہ مشہور، اور ظاہر وجلی ہوں علاوہ اس کے ایک بات یہ بھی ہے کہ عقل کے سامنے جو چیز بھی ظاہر ہوتی ہے، وہ اسی وجہ سے ظاہر ہوتی ہے، کہ عقل کو اس کا علم حاصل ہو جاتا ہے، پھر عقل کے سامنے خود علم کسی چیز کے ذریعے کیسے ظاہر ہو سکتا ہے جو علم نہ ہو، البتہ یہ ضرور ہے کہ بعض بہت کھلی ہوتی اور جلی وظاہر باتیں ایسی بھی ہوتی ہیں جن پر متنبہ کرنے کے لئے تھوڑی بہت تنبیہ اور آگاہی کی ضرورت ہوتی ہے، آدمی اگر اس کے متعلق کسی غفلت اور ذہول میں مبتلا ہے، تو ان تنبیہوں سے وہ چونک جاتا ہے اور اسکا مطلب اس کی سمجھ میں آجاتا ہے، نیز ذرا اس کی بصیرت میں زیادتی بھی ہو جاتی ہے، جیسا کہ وجود جو دنیا کی تمام چیزوں میں سب سے زیادہ معروف ومشہور ہے اس کا حال ہے، یہ تو اصل واقعہ ہے، باقی بعض اہل علم نے اسی دعوے کو ثابت کرنے کیلئے، کہ علم کی تعریف دشوار ہے یہ جو دلیل قائم کی ہے کہ کسی چیز کو جب کوئی جانتا ہے تو اسی کے ساتھ یہ بھی جانتا ہے کہ میں اس چیز کو جانتا ہوں اس کیلئے نہ کسی دلیل کی ضرورت ہوتی ہے نہ برہان کی اور اپنے عالم ہونے کا علم، اس کا مطلب یہ ہے، کہ عالم کی ذات علم سے موصوف ہے اور یہ قاعدہ ہے کہ کسی چیز کا کسی چیز سے متصف ہونے کا علم جب کسی کو ہو، تو ضرور

ہے کہ اس کو دونوں چیزوں (یعنی صفت وموصوف) کا علم ہو، اب اگر علم کی حقیقت کا علم بدیہی نہیں بلکہ نظری ہو، اور ہم اس کے جاننے کے لئے دلیل وبرہان کے محتاج ہوں، تو لازم آتا ہے، کہ یہ بات یعنی دنیا کی کسی چیز کا ہمیں علم ہے، اس کا علم ہمارے لئے اس وقت تک ناممکن ہو جائے جب تک کہ دلیل وبرہان سے ہم اس علم کو نہ حاصل کریں، حالانکہ یہ بداہت کے خلاف ہے پس ثابت ہوا کہ علم کی حقیقت کا علم نظر وفکر کی کسی زور آزمائیوں سے قطعاً مستغنی اور بے نیاز ہے،

میں کہتا ہوں کہ اس شخص کا یہ بیان محل تامل ہے، اس لئے کہ جو کچھ انہوں نے کہا اس سے صرف یہ ثابت ہوتا ہے، کہ کسی نہ کسی وجہ سے علم کا علم ہر شخص کو حاصل ہے، لیکن یہ نہیں ثابت ہوتا کہ اپنے سوا ہر چیز اور ہر صفت سے ممتاز ہو کر بھی علم کا علم ہر شخص کو حاصل ہے، اور یہ بات کہ جب کسی شے کو دوسری شے کے لئے ثابت کریں تو چیز ثابت کی جاتی ہے، اس کے تصور کو جو ضروری قرار دیا گیا ہے، تو اس تصور میں کوئی خاص قید نہیں ہے بلکہ لوجہ من الوجوہ کسی قسم کا تصور بھی کافی ہے، جیسا کہ علم منطق میں اس مسئلے کی اس مقام پر تفصیل کی گئی ہے جہاں بیان کیا گیا ہے کہ محکوم علیہ، محکوم بہ اور نسبت کا علم تصدیق کے لئے ضروری ہے، اور یہی بات بھی یہی ہے، کہ یوں تو ہر شخص جانتا ہے کہ مجھ میں شنوائی بینائی کی قوتیں ہیں، میرے پاس ہاتھ ہیں پاؤں ہیں سر ہے، وغیرہ، لیکن باوجود اس علم کے اکثر ان امور کے حقائق سے ناواقف ہوتے ہیں، نہ ان کی کنہ کا انھیں علم ہے، اور نہ ان کے رسوم کا، یعنی نہ ذاتیات کو ان کے جانتے ہیں، اور نہ عوارض کا کامل علم انھیں حاصل ہوتا ہے۔

فصل

ایسی چیزیں جن کے وجود ہمارے سامنے سے غائب ہیں انکے علم کے لئے ضروری ہے، کہ ہمارے سامنے ان کی صورتیں ہوں، اس فصل میں اسی مسئلے کو سلجھایا جائے گا، وجود کے مباحث میں یہ بات گزر چکی ہے کہ بعض اشیاء خصوصاً۔ ایسی چیزیں جو معدوم ہیں یا جن کا وجود ممتنع اور ناممکن ہے ان کی مثالی صورتیں ذہن میں پائی جاتی ہیں

کیونکہ ہم ان کے لئے صادق ثبوتی احکام ثابت کرتے ہیں مثلاً حکم لگاتے ہیں کہ شریک باری کا وجود ممتنع ہے، اجتماع نقیضین محال ہے، سونے کا پہاڑ، یا پارے کا دریا معدنی جسمانی جوہر ہے، حالانکہ خارج اور عین میں ان کا وجود نہیں ہے، مگر کسی شے کے لئے اگر کوئی چیز ثابت کی جائے گی تو مثبت لہ (یعنی جس کے لئے وہ وہ چیز ثابت ہوتی ہے) اس کو اس ظرف میں موجود رہنا چاہئے، جس میں ثبوت وقوع پذیر ہوا ہو، اس بنیاد پر اس قسم کی چیزوں کے متعلق یہ ماننا پڑے گا کہ کسی قسم کا بھی ہو، لیکن گو نہ وجود ان کے لئے ثابت ہے، کیونکہ اس کا امکان تو ہے نہیں کہ خارج میں کوئی چیز ممتنع ہونے کی صفت، یا ناموجود ہونے کی صفت سے موصوف ہو، اس لئے کہ کوئی سی بھی چیز ہو، موجود ہو ہی نہیں سکتی، جبتک اس میں وجوب نہ پیدا ہولے، اور موجود ہو لینے کے بعد ظاہر ہے کہ معدوم کیسے رہ سکتی ہے پس معلوم ہوا کہ ممتنع ہونے کی صفت یا معدوم ہونے کی صفت اشیے کو علم میں ثابت ہوتی ہے نہ کہ خارج اور عین میں، باقی اس مقام پر جو یہ شبہہ کیا جاتا ہے کہ ممتنع ہونے کی صفت جب کسی شے کو ثابت ہو، اگر اس کی وجہ سے شے کا وجود ناممکن ہو جاتا ہے تو چاہئے، کہ ممکن اشیاء کی وہ علمی صورتیں بھی ممتنع قرار پا جائیں، جو بجنسہ خود اپنی ماہیت ہی ہوتی ہیں، کیونکہ خارج میں تو ان علمی صورتوں کا بھی حصول محال اور ناممکن ہے، اور اس کا مطلب یہ ہوا کہ ممکنات، اور ممتنعات میں کوئی فرق باقی نہ رہا یعنی بذات خود خارج میں ممکنات کی صورتوں کا موجود ہونا بھی ناممکن ہے اس بات میں دونوں برابر ہیں، مگر یہ شبہہ صحیح نہیں ہے وجہ اس کی یہ ہے کہ خود ماہیت کی ذات کا اعتبار، یہ اس کے موجود ہونے کے اعتبار سے بالکل مختلف ہے، ماہیت کا حال تو یہ ہے، کہ خواہ ممکن سے ماخوذ ہو، یا ممتنع سے جب وہ ماہیت صرف ذہنی ماہیت ہوگی تو اس کا خارجی ہونا محال ہے اسی طرح وجود خارجی کی قید کے ساتھ ماہیت کے لئے ذہنی ہونا ناممکن ہے، الحاصل ذہنی وجود ہو یا خارجی، باہم ان میں انقلاب ناممکن ہے یعنی نہ ذہنی وجود خارجی وجود ہو سکتا ہے نہ خارجی وجود کا ذہنی ہونا ممکن ہے، لیکن یہ بات اس کو مقتضی نہیں ہے، کہ ماہیت کو جب "من حیث ھی ھی"

یعنی خود اس کی ذات کی حیثیت سے اس کو اسی طرح تصور کیا جائے جیسی کہ وہ ہے، تو اس وقت خارجی یا ذہنی وجود سے اس کا متصف ہونا ناممکن ہو جائے الغرض امتناع اور امکان کا حکم ذہن اور عقل میں جس چیز پر لگایا جاتا ہے، اس کا عقل میں موجود رہنا تو ناگزیر اور ضروری ہے، لیکن یہ جو امتناع یا امکان کا حکم اس پر لگایا جاتا ہے، اس حکم کا تعلق اس کے ذہنی اور عقلی وجود سے نہیں ہوتا، بلکہ اس کا تعلق ماہیت کے اس مرتبے سے ہے جس کی تعبیر "من حیث هی هی" سے کی جاتی ہے، ہر اشیاء کا علمی شہود، اور کشفی ظہور بھی ہوتا ہے یعنی ان کا ذہنی وجود بھی ہوتا ہے، اس کی ایک دلیل یہ واقعہ بھی بن سکتا ہے کہ دنیا میں بکثرت ایسی چیزیں ہیں، جو اس قسم کے عام صفات جیسے اشتراک، عمومیت، نوعیت، جنسیت، وغیرہ سے موصوف ہوتی ہیں، لیکن باوجودیکہ یہ صفات ان پر صادق آتے ہیں، مگر خارج میں اس نوعیت کے صفات قطعاً موجود نہیں ہوتے، پس ضروری ہوا کہ اشیاء کیلئے ایک اور نشاءت اور ایک اور قسم کا وجود بھی مانا جائے جس میں کلی ہونے یا اسی قسم کے صفات سے موصوف ہونے کی اشیاء میں گنجائش نکل آئے، منجملہ ان دلائل اور شواہد کے جن سے ذہنی عالم اور علمی نشاءت کا پتا چلتا ہے ایک زبردست قوی دلیل اس کی یہ ہے، کہ مختلف محسوسات مثلاً حرارت وبرودت (گرمی سردی) کی کیفیت سے آلات لامسہ یعنی چھونے والے اعضا متاثر ہوتے ہیں، تو جو صورتیں ان آلات اور اعضاء میں حاصل ہوتی ہیں ان کی نوعیت وہ باقی نہیں رہتی جو خود ان محسوس کیفیتوں کی تھی بلکہ مقولۂ کیف کی چار قسموں میں سے کسی قسم سے ان کا تعلق ہوتا ہے، میرا مطلب یہ ہے کہ مثلاً تیز حرارت کی جو صورت لمس (چھونے) کے آلے میں مثلاً انگلیوں میں جو حاصل ہوتی ہے یہ انگلیوں کی حاصل شدہ کیفیت خود ان چیزوں میں سے باقی نہیں رہتی، جن کا احساس قوت لامسہ کے ذریعے کیا جاتا ہے، ورنہ چاہئے کہ کوئی دوسرا چھونے والا ان انگلیوں کو جن میں حرارت کی صورت حاصل ہوئی ہے اگر چھوئے تو وہ بھی حرارت ہی کو محسوس کرے، (حالانکہ بسا اوقات آگ

چھونے والے کی انگلی جل جاتی ہے لیکن جو اس جلی ہوئی انگلی کو اسی وقت چھوتا ہے اسے معمولی سی گرمی بھی محسوس نہیں ہوتی) یا اس سے زیادہ واضح مثال یہ ہو سکتی ہے) کہ انتہا درجے کی سخت میٹھی چیز کو ایک شخص چکھتا ہے یا کھاتا ہے یعنے چکھنے کا جو آلہ زبان ہے اس میں اس مٹھاس کی صورت کو حاصل کرتا ہے، لیکن کیا اس کے یہ معنی ہیں کہ خود وہ پارۂ گوشت یعنی زبان بھی میٹھی ہو جاتی ہے، اگر ایسا ہوتا تو چاہئے، کہ بالفرض اگر کوئی اس زبان کو چابنے لگے، تو اسے بھی وہ اسی قدر شیریں محسوس ہو، جتنی کہ خارج میں خود وہ مٹھاس تھی، پس واقعہ یہی ہے، کہ ہمارے احساسات میں ان چیزوں کی جو صورت حاصل ہوتی ہے اب اس کا تعلق ان چیزوں سے باقی نہیں رہتا بلکہ وہ نفس کی ایک کیفیت بنجاتی ہے، اور اس کا شمار ان نفسانی کیفیات میں ہوتا ہے، جو جسم کے نہیں بلکہ نفس کے صفات ہوتے ہیں، الغرض اس بنیاد پر ذہنی حرارت کی نوعیت وہ نہیں رہتی جو خارجی حرارت کی ہوتی ہے، ورنہ چاہئے تھا کہ ذہنی حرارت بھی جلانے والی ہوتی بلکہ اب تو وہ ایک نفسانی کیفیت ہے، یہی حال ذہنی برودت اور ٹھنڈک کا ہے، بلکہ ذہنی رنگ ذہنی حروف ذہنی آواز سب کا یہی حال ہے، ذہنی آواز سے میری مراد مثلاً وہ باتیں ہیں جو آدمی اپنے دل میں کرتا ہے، ظاہر ہے کہ ان ذہنی باتوں کو بھی اگر ان کیفیات میں شمار کیا جائے جو سنی جاتی ہیں، تو جس ہوا میں کوئی چیز ٹھونکی، یا پچھاڑی جاتی ہے، اسی میں وہ قائم ہوتیں، اور ہر شخص جس کی قوت شنوائی درست حال میں ہو، وہ دل کی باتیں اس طرح سن سکتا تھا، کہ اس کے کان کے پردے ان سے متاثر نہ ہوں، الحاصل یہ ایسے واقعات ہیں جن سے آدمی یہ سمجھ سکتا ہے، کہ جتنے محسوسات ہیں ان کے غیر محسوس وجود بھی ہیں، اور اسی سے وہ اس پر بھی ایمان لا سکتا ہے کہ جسمانی نشاوت اور خلقت کے سوا کوئی دوسری نشاءت اور خلقت بھی ہے، باقی جو لوگ اس علمی حضور اور ذہنی وجود کے منکر ہیں، ان کے مختلف دلائل و وجوہ کی حالت یہ ہے، کہ مثلاً یہ دعویٰ کرتے ہوئے کہ خارجی وجود سے الگ اشیاء کا کوئی ذہنی وجود نہیں ہے وہ یہ کہتے ہیں کہ اگر ہمارے اندر خارجی اشیا کا وجود ہوگا، تو لازم آتا ہے ہم جس وقت سیاہی

اور سفیدی کا تصور کریں اس وقت ہمارے نفوس میں ایسی دو چیزیں جو باہم ایک دوسرے کی ضد ہیں جمع ہو جائیں، یا اسی کی تائید میں وہ کہتے ہیں کہ مختلف ماہیات مثلاً انسان، فلک زمین وغیرہ کے متعلق یہ مانا جائے کہ ذہن میں وہ پہنچتی ہیں تو اس حیثیت سے کہ ایک شخصی ذہن میں ان کی جزئی صورتیں حاصل ہیں، یہ تسلیم کرنا پڑے گا کہ وہ خارج میں موجود ہیں، اب اگر یہ ذہنی صورتیں ماہیت کے اعتبار سے خارجی افراد کے ساتھ متحد ہیں، یعنی دونوں کی ماہیت اور لوازم ماہیت ایک ہی ہیں، تو ایسی حالت میں ضروری ہے کہ ان ذہنی صورتوں سے خارجی آثار و خواص ظاہر ہوں، پھر چاہئے کہ ذہنی حرارت سے سوزش اور جلن پیدا ہو، اور ذہنی انسان چلنے پھرنے والا لکھنے پڑھنے والا بھی ہو، اور ذہنی سیاہی نگاہ کی روکنے والی ہو، حالانکہ ایسا نہیں ہے، اور اگر ماہیت میں دونوں متحد نہیں ہیں، تو پھر یہ دعویٰ کہ ایک ہی شے کے دو وجود ہوتے ہیں غلط ہو جاتا ہے، اور یہی ہمارا مقصد تھا، اسی طرح یہ لوگ ایک دلیل یہ بھی اپنے دعوے کے ثبوت میں پیش کرتے ہیں کہ چیزوں کے جاننے کا مطلب اگر یہی ہوتا ہے، کہ ان چیزوں کے وجود ہمارے نفوس میں حاصل ہوتے ہیں، تو اس سے یہ لازم آتا ہے، ہمارے نفوس متحرک بھی ہوں ساکن بھی ہوں، گرم بھی ہوں سرد بھی ہوں بہرحال اسی قسم کی چیزیں اس گروہ کی طرف سے پیش کی گئی ہیں، ان کے جوابات کا ذکر شروع کتاب میں آچکا ہے یعنی بتایا گیا تھا کہ علمی اور ذہنی وجود، خارجی وجود سے الگ چیز ہے، اور ماہیت جب اس وجود سے موصوف ہو کر موجود ہوتی ہے، تو بہت سے ایسے خواص و آثار جو مادی اور خارجی وجود پر مرتب ہوتے تھے مثلاً باہم ایک دوسرے کی ضد ہونا، ایک کا دوسرے کو برباد کر دینا، یا بگاڑ دینا، یا ایک کا دوسرے کے مزاحم ہونا، وغیرہ یہ ساری باتیں ذہنی وجود سے مسلوب اور غائب ہو جاتی ہیں، یہ تو ان شکوک کے حل کی صحیح راہ ہے، لیکن بعض لوگوں نے ان دلائل سے عہدہ برآ ہونے کے لئے جو یہ تقریر کی ہے، کہ شے کے لوازم کے متعلق یہ جائز ہے کہ اس شے کے قبول کرنے والے امور کے اختلاف سے ان لوازم میں بھی اختلاف

ہو جائے، یہی وجہ ہے، کہ جو حرارت جسمانی مادے میں پائی جاتی ہے اسے خاص قسم کے مختلف عوارض عارض ہوتے ہیں، لیکن جب اسی حرارت کا قیام ایسے غیر مادی نفس میں ہوتا ہے، جو وضع مقدار سے مجرد اور پاک ہوتا ہے، تو جسمانی مادے والے آثار و خواص اسے عارض نہیں ہوتے (بہر حال یہ اختلاف تو قابل کے اختلاف کا نتیجہ ہے) لیکن خود ماہیت دونوں حال میں ایک ہی رہتی ہے، میں کہتا ہوں کہ اگر مخالف بجائے ان ماہیتوں کے خود ان آثار و خواص کی طرف بحث کے رخ کو پھیر دے مثلاً بجائے آگ کے خود اس کی خاصیت گرمی، یا سوزش کے متعلق پوچھنے لگے، کہ ان کے ذہنی اور خارجی وجود میں کیوں اختلاف پایا جاتا ہے، تو مذکورۂ بالا جواب بے کار ہو جاتا ہے، اس لئے اصلی چارۂ کار اس کے سوا اور کچھ نہیں ہے کہ ہم نے وجود ذہنی کے مباحث کو (شروع کتاب میں) جس طریقے سے بیان کیا ہے، اسی کی طرف رجوع کیا جائے۔

فصل

علم کی تفسیر اور تشریح میں جو باتیں اب تک کہی گئی ہیں، ان کا حال بھی اس فصل میں بیان کیا جائے گا، اور ہر ایک کی تنقید کے بعد کوشش کی جائے گی، کہ کوئی ایسی جامع چیز ملجائے جو علم کے تمام افراد کو حاوی ہو،

بہت سے لوگوں کا خیال ہے، کہ عقل اور معقول (اور علم ـ معلوم) کے متعلق حکماء کے اقوال میں سخت اضطراب اور انتہا سے زیادہ اختلاف ہے، مثلاً شیخ رئیس کی حالت یہ ہے، کہ کبھی تو ان کے کلام سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ وہ تعقل اور ادراک کو ایک سلبی اور منفی امر قرار دینا چاہتے ہیں، یہ بات انھوں نے وہاں کہی ہے، جہاں انھوں نے یہ بیان کیا ہے کہ باری تعالیٰ کے عاقل و معقول ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ حق تعالیٰ کی ذات یا صفات میں اس کی وجہ سے کسی قسم کی کثرت پیدا ہو جاتی ہے، کیونکہ مادے سے مجرد اور پاک ہونا ہی حق تعالیٰ کے عاقل اور معقول ہونے کا مطلب ہے، اور مجرد ہونا ایک عدمی بات ہے یہ تو یہاں لکھا ہے، پھر دوسری جگہ یہی شیخ تعقل رکھنے والے جوہر میں جو صورتیں مرتسم ہوتی ہیں، اور معقول و معلوم کی ماہیت کے وہ مطابق ہوتی ہیں

انھی کو وہ علم قرار دیتے ہیں، یہ بات انھوں نے وہاں بیان کی ہے جہاں یہ بتانا چاہا ہے کہ شے کو اپنی ذات کا تعقل اور علم جو ہوتا ہے، اس کا مطلب یہی ہے، کہ اس کی صورت خود اس کی اپنی ذات کے سامنے حاضر ہوتی ہے الغرض صورت کے اسی حضور کو یہاں وہ علم اور تعقل سمجھتے ہیں، اشارات کے نمط سوم میں بھی اسی کی طرف اشارہ ان لفظوں میں کرتے ہیں وہ عالم اور مدرک کے سامنے شے کا حاضر اور متمثل ہونا بھی اس شے کا ادراک ہے" کبھی تعقل وہ صرف اضافت اور نسبت کو قرار دیتے ہیں، اور اس کا اظہار وہاں کیا ہے جہاں انھوں نے یہ بیان کرنا چاہا ہے کہ واجب الوجود کی بسیط عقل کی عقلیت اور علم کی وجہ یہ نہیں ہے کہ مختلف صورتیں عقل الٰہی میں حاصل ہوتی ہیں، بلکہ اس علم کی وجہ یہ ہے کہ ان مختلف صورتوں کا فیضان اسی علم سے ہوتا ہے، شیخ نے دعویٰ کیا ہے کہ اسی بنیاد پر یہ کہا جاسکتا ہے کہ اگر وہی عقل بسیط (جو خدا میں ہے) اگر ہم میں حاصل ہوجائے تو وہی ہمارے تمام نفسانی علوم (یعنی جو علوم ہمارے نفس میں پیدا ہوتے ہیں) ان کی خلاق بن جائے گی کبھی وہ اس کو ایسی کیفیت قرار دینا چاہتے ہیں جسے خارجی امور سے نسبت ہو، یا جو خارجی امور کی طرف منسوب ہو اسی کیفیت کا نام علم ہے اور یہ وہاں لکھا ہے جہاں انھوں نے علم کو نفسانی کیفیتوں کے ذیل میں شمار کر کے براہ راست اور بالذات تو اس کو مقولۂ کیف کے نیچے اور بالعرض و بالواسطہ مقولۂ مضاف کے تحت مندرج ہونے کا دعویٰ کیا ہے، نیز اسی خیال کی تائید ان کے اس کلام سے ہوتی ہے، جس میں، انھوں نے یہ بیان کرتے ہوئے کہ معلومات کے تغیر سے علم میں بھی تغیر کا پیدا ہونا ضروری ہے یہ تصریح کی ہے، کہ علم ایک ایسی کیفیت کا نام ہے، جس میں اضافت اور نسبت پائی جاتی ہے یعنی ایسی کیفیت ہے جو کسی کی طرف منسوب اور مضاف ہو، بہر حال یہ اختلافات تو شیخ کے کلام میں پائے جاتے ہیں شیخ مقتول یعنی کتاب حکمۃ الاشراق کے مصنف نے علم کے متعلق اپنا یہ خیال ظاہر کیا ہے، کہ علم ظہور ہی کا نام ہے، اور ظہور خود نور ہی کی ذات کی تعبیر ہے، پھر نور کے مختلف حالات ہیں، کبھی نور خود اپنے لئے نور

ہوتا ہے (یعنی خود اپنے اوپر ظاہر ہوتا ہے) اس کو نور لنفسہ کہتے ہیں، کبھی غیر کے لئے نور ہوتا ہے، (یعنی غیر کیلئے اس کا ظہور ہوتا ہے) پہلی صورت یعنی جب نور لنفسہ ہو تو ایسا نور خود اپنا عالم اور اپنے نفس کا مدرک ہوتا ہے (جیسا کہ نور الانوار (خدا) نور قاہر (عقول) نور مدبر (نفوس) کا حال ہے) لیکن اگر غیر کے لئے نور ہو، تو اس غیر کو دیکھنا چاہیے، کہ وہ نور لنفسہ ہے یا نہیں، اگر نہیں ہے، تو بذات خود وہ تاریک اور مظلم ہے یا نہیں، اگر نہیں ہے، تو غیر کے لئے نور ہے یا غیر کے لئے بھی نور نہیں ہے بلکہ غیر کے لئے بھی تاریکی ہی تاریکی ہے، مذکورہ بالا شقوں میں سے پہلی شق کا حال تو بیان کیا جا چکا ہے، باقی اس کے بعد کی چار شقوں میں سے پہلی شق میں غیر کو اس نور کا ادراک و علم ہوتا ہے، لیکن تین صورتیں جو اس کے بعد والی ہیں ان میں نہ غیر ہی کو ان کا علم و ادراک ہوتا ہے، اور نہ خود انھیں اپنی ذات کا علم ہوتا ہے (مطلب یہ ہے، کہ ان چار شکلوں میں پہلی صورت تو ان صورتوں اور ان ہستیوں کی ہے، جو غیر مثلاً حق تعالیٰ کے سامنے ظاہر ہیں، اسی کے متعلق شیخ مقتول نے کہا کہ غیر کو ان کا ادراک و علم ہوتا ہے، ان کے سوا طبعی اجسام اور مادی موجودات کا شمار دوسری قسم میں ہے اور آفتاب ماہتاب چراغ وغیرہ کی شعاعوں کو تیسری قسم میں یہ لوگ داخل کرتے ہیں آخر میں جسمانی اعراض اور مادی صفات ہیں جو ان لوگوں کے خیال میں خود بھی ظلمت و تاریکی ہیں، اور غیر کے لئے بھی وہ ظلمت ہی ظلمت، تاریکی ہی تاریکی ہیں) بہر حال شیخ الاشراق کا علم کے متعلق جو مذہب ہے اس کا خلاصہ یہی ہے، اور اس سے یہ معلوم ہوا کہ شے کا اپنی ذات کو جاننے کا مطلب ان کے نزدیک یہ ہے کہ شے اپنے لئے نور اور روشنی ہو، اسی طرح دو نورانی چیزوں میں نوری قسم کی نسبت اگر پیدا ہو جائے تو یہی اپنے سوا دوسری چیزوں کا جاننا ہے، یعنی یہی علم بالغیر ہے، لیکن جو کچھ اور جس طرز سے اس مطلب کو ادا کیا گیا ہے، بہ ظاہر اس میں بہت کچھ تناقض اور تضاد ہے، تاہم اگر کوئی تاویل کرنا چاہے تو سب کا خلاصہ یہ نکال سکتا ہے، کہ وہ کسی غیر مادی مجرد شے کا وجود یہی اشراق والوں کے نزدیک علم ہے گویا مادی آلودگیوں سے پاک وجود کا نام علم ہے

خواہ اپنی ذات کا علم ہو، یا کسی دوسری چیز کا، اگر یہی غیر مادی مجرد وجود جو ہر قسم کی آلودگیوں اور آلائشوں سے پاک ہے اگر ایسا وجود ہے جو بذات خود قائم ہے یعنی وجود لنفسہ ہے، تو یہ بذات خود علم اور تعقل ہے، اور اگر بذات خود نہیں، بلکہ غیر کے ساتھ قائم ہے، یعنے جو اغراض کا حال ہے تو یہ علم بھی غیر ہی کے لئے ہوگا، پھر خواہ غیر کا خیال ہو، یا غیر کا احساس ہو، علم کے معنی کی جو اجمالی تحقیق ہو سکتی تھی وہ تو یہی ہے۔

اب وقت آگیا ہے، کہ پہلے میں ان احتمالات کی غلطیاں واضح کروں جو ان مختلف تشریحوں سے بظاہر پیدا ہوئی ہیں یا ہو سکتی ہیں اسکے بعد میں اس مسلک کی بنیادوں کو استوار کروں گا، جو میرے خیال میں علم کے متعلق حق اور صحیح ہو سکتا ہے، آخر میں ان اقوال کے ان مخفی پہلوؤں کی طرف بھی اشارہ کروں گا جن سے ایک حد تک ان کی اصلاح ہو سکتی ہے۔

اچھا تو اب میں عرض کرتا ہوں بات یہ ہے کہ علم کو ایک سلبی امر قرار دینا اسکا غلط ہونا تو بدیہی ہے، اسلئے کہ ہم جب کسی چیز کو جانتے ہیں، تو اس علم اور تعقل کے وقت ہم اپنے وجدان کی طرف اگر توجہ کریں تو ہمیں قطعاً یہ محسوس ہوتا ہے کہ ہمارے اندر کوئی چیز حاصل ہوئی ہے نہ کہ کسی چیز کا ازالہ اور سلب ہوا ہے نیز علم اور تعقل کو سلبی امر اگر قرار دیا جائے گا، تو ظاہر ہے کہ مطلق سلب یعنی کسی قسم کا سلب ہو یہ تو ہو نہیں سکتا بلکہ علم کو جس چیز کا سلب قرار دیا جا سکتا ہے، وہ جہل ہی ہو سکتا ہے کہ یہی اس کا سب سے قریب ترین مدمقابل ہے، پس علم اگر سلب ہوگا تو جہل ہی کا سلب ہوگا، اور جہل کی دو قسمیں ہیں بسیط اور مرکب، اب اگر علم کو جہل بسیط کا سلب قرار دیا جائے تو اس کا مطلب یہی ہو گا کہ جہل جو عدم علم کی تعبیر ہے، علم اسی کا سلب ہے، تو گویا عدم علم کے عدم کا نام علم ہوا، اور عدم کے عدم کا مآل ظاہر ہے کہ ثبوت ہی ہے پس معلوم ہوا علم سلبی نہیں بلکہ ثبوتی امر ہے، اور اگر جہل مرکب کے سلب کا نام علم رکھا جائے، تو یہ خرابی لازم آتی ہے، کہ شے اور اس کے سلب میں واسطہ پیدا ہو جائے یعنی زید اور لازید میں واسطہ نکل آئے حالانکہ یہ ناممکن ہے) وجہ اس کی یہ ہوگی

کہ جہل مرکب کے عدم اور سلب کو اب علم کہیں گے، حالانکہ جہل مرکب کے معدوم ہونے سے ضروری نہیں کہ علم حاصل ہو جائے، پس معلوم ہوا کہ علم جہل مرکب کے سلب کا نام بھی نہیں ہو سکتا، نیز جہل مرکب تو علم اور جہل سے مرکب ہوتا ہے، اب اگر علم جہل مرکب کے سلب کو قرار دیا جائے گا تو دو ہی حال ہو سکتے ہیں، یا علم جہل مرکب کے اس جز کا سلب ہوگا، جس کا نام علم ہے، تو اس کے معنی یہ ہوئے کہ علم خود اپنی آپ ذات کا سلب ہے اور اگر اس جز کا سلب علم ہے، جس کا نام جہل ہے، تو پہلی شق والی خرابی لوٹ جاتی ہے، یعنی علم کے عدم کے عدم کا نام علم ہے، (پھر علم سلبی نہیں بلکہ ثبوتی امر بن جاتا ہے) اس مقام پر اگر کوئی یہ کہے کہ جہل کے سلب کو ہم علم نہیں قرار دیتے ہیں بلکہ مادہ اور مادے کے لوازم و لواحق کے سلب کا نام ہم علم رکھتے ہیں، ہم اس کے جواب میں یہ کہتے ہیں کہ یہ دعویٰ تین وجہ سے باطل ہے، پہلی وجہ تو یہ ہے، کہ مادے سے کسی چیز کا مجرد ہونا، یہ کوئی ایسی بات نہیں ہو سکتی، کہ کسی خاص شخص کی طرف تو وہ منسوب ہو، اور دوسرے کی طرف نہ منسوب ہو، مثلاً یوں کوئی نہیں کہتا کہ فلاں چیز زید کے لئے تو مجرد ہے، نہ کہ عمرو کے لئے بخلاف علم اور تعقل کے کہ اس میں یہی ہوتا ہے مثلاً کہا جاتا ہے کہ فلاں چیز کا علم زید کو ہے نہ کہ عمرو کو، اب اگر کسی شے کا مادے سے مجرد ہونا ہی اس کا علم قرار پائے، تو پھر یہ قضیہ کہ "عالم حادث ہے" اس کا عالم زید ہے، یہ کہنا درست ہو کہ "عالم حادث ہے" زید اس کے ساتھ مجرد ہوا (خلاصہ یہ ہے کہ کسی درخت آدمی گھوڑے کو جب کوئی مثلاً دیکھتا ہے، یا اس کا عالم ہوتا ہے، تو اس میں شک نہیں کہ مادی آلائشوں سے پاک اور مجرد ہو کر وہی چیز اس دیکھنے والے یا علم رکھنے والے کے سامنے آتی ہے لیکن صرف مجرد ہونا ان اشیاء کا یہی علم بھی ہے، یہ صحیح نہیں ہے) دوسری وجہ اس دعوے کے غلط ہونے کی یہ ہے کہ خاص وضع اور اشارے سے کسی شے کے مجرد ہونے کا علم، کیا یہ اس کا علم ہے، کہ ایسی مجرد شے، اس شے کا علم ہے؟ قطعاً صحیح نہیں ہے حالانکہ اگر مادے سے مجرد ہونا ہی بات بجنسہ اس شے کا علم ہوتا تو چاہئے تھا کہ جس شے کے تجرد کا ہمیں علم ہو، ہم یہ بھی جانتے کہ یہی بات اس شے کا علم بھی

ہے، حالانکہ یہ واقعہ نہیں ہے، بلکہ ہم دیکھتے ہیں کہ شے کے مجرد ہونے کا ہمیں علم ہوتا ہے لیکن اس کے بعد بھی اس میں شک رہتا ہے، کہ صرف مجرد ہونا آیا اس شئے کا علم ہے؟ یا مادے سے مجرد ہونے والا خود اپنی ذات کا عالم ہوتا ہے، یا غیر کا عالم ہوتا ہے، آخر اگر اس میں شک نہ ہو، تو اس پر دلیل قائم کرنے کی کیا حاجت تھی کہ ہر وہ چیز جو مادے سے مجرد اور پاک ہوتی ہے، وہ خود علم اور عالم تعقل اور عاقل ہوتی ہے، حالانکہ یہ ناممکن ہے کہ ایک ہی وقت میں ایک چیز کا علم بھی ہو اور اسی کا جہل بھی ہو، (خلاصہ یہ ہے کہ صرف مادے سے مجرد ہونا بجنسہ یہی بات قطعاً علم نہیں ہے، ورنہ جہاں کسی چیز کے مجرد ہونے کا علم آدمی کو ہوتا وہیں اس کا بھی یقین اس میں پیدا ہوتا، کہ یہ مجرد شئے علم بھی ہے عالم بھی ہے خود اپنی ذات کی بھی اور غیر کی بھی حالانکہ یہ ساری باتیں غور طلب ہیں)

تیسری وجہ اس کے غلط ہونے کی وہی ہے، جس کی طرف پہلے بھی میں اشارہ کر چکا ہوں کہ اپنے عالم ہونے کے وقت کسی ثبوتی حالت کو ہم اپنے اندر پاتے ہیں، یہ ہمارا ذاتی وجدان ہے اسی قسم کا وجدان جیسے اپنے اندر ہم ارادہ قدرت خواہش غصہ وغیرہ کے ثبوتی صفات کو پاتے ہیں، اور اس سے بالبداہت یہ معلوم ہوتا ہے کہ کسی شے کا علم صرف نیستی اور عدم کا قطعاً نام نہیں ہے شیخ رئیس کے پہلے خیال کی یہ تنقید تھی، باقی ان کا دوسرا خیال یعنی عاقل اور عالم کے سامنے کوئی چھپی ہوئی صورت پیش ہوتی ہے، اور اسی صورت کا نام علم ہے اس خیال کی تردید بھی تین طریقوں سے ہو سکتی ہے، پہلا طریقہ یہ ہے، کہ عاقل اور عالم میں صورت کا حاصل ہونا اگر یہی علم ہوتا، تو اس بنیاد پر چاہئے کہ ہمیں خود اپنی ذات کا علم نہ ہو، لیکن تالی (یعنی اپنی ذات کا علم نہ ہونا) وجدانی شہادت سے یہ باطل ہے، پس معلوم ہوا کہ مقدم بھی غلط اور باطل ہے، یہ بات کہ ایسا کیوں لازم آتا اس کی تفصیل یہ ہے، کہ ہمیں خود اپنی ذات کا جو علم ہے، اس کی دو ہی صورت ہو سکتی ہے، یا خود ہماری ذات ہی اس علم کے لئے کافی ہے، یا خود ہماری ذات کی بھی کوئی صورت ہمارے اندر حاصل ہوتی ہے، لیکن یہ دونوں صورتیں صحیح نہیں ہو سکتیں، پہلی صورت تو اس لئے غلط ہے، کہ خود ہماری ذات ہی

بجنسہ ہمارا وہ علم ہو، جو اپنے متعلق ہمیں حاصل ہے، تو چاہئے کہ اپنی ذات کا علم اس بات کا بھی ہو، کہ ہم اپنی ذات کو جانتے ہیں، اسی طرح ایسی چیزیں جو اپنے آپ کو خود جانتی ہیں ان کا علم جب کسی کو ہو تو چاہئے کہ اسی کے ساتھ اس کا بھی علم ہو کہ یہ چیزیں خود اپنی ذات کی عالم ہیں، بلکہ ان چیزوں کا جاننا بجنسہ اس بات کا علم ہو تاکہ ان چیزوں کو خود اپنی ذات کا علم ہے، حالانکہ یہ واقع نہیں ہے، رہی دوسری صورت تو اس کے باطل ہونے کے چند وجوہ ہیں، پہلی بات تو یہی ہے، کہ اگر ہمیں اپنی ذات کا علم کسی صورت کے ذریعے سے ہوتا ہے تو ظاہر ہے کہ اس صورت کو ہماری ذات کے ساتھ مساوات کی نسبت ہوتی چاہئے یعنی دونوں میں کوئی فرق نہ ہو، ورنہ ہمیں اپنی ذات کا علم نہیں ہوسکتا، اور اگر اس کو مانا جائے تو اس کا یہ مطلب ہوگا کہ ہمارے اندر یا دو مماثل چیزیں اکٹھی ہو جائیں، اور یہ اجتماع مثلیں ہے (جس کا نا ممکن ہونا بجائے خود ثابت ہو چکا ہے) یا ان دونوں مماثل چیزوں میں سے ایک محل بن جائے اور دوسری کا اس میں حلول اور قیام ہو، یعنی دوسری حال بن جائے، لیکن یہ بھی نا ممکن ہے، اس لئے کہ جب دونوں مساوی ہیں، تو باہم حال اور محل ہونے میں ایک کو دوسرے پر بلا وجہ ترجیح حاصل ہونے کی کیا صورت ہوگی، دوسری وجہ یہ ہے، کہ شئے واحد کے متعلق یہ ماننا پڑے گا کہ وہ جوہر بھی ہے اور عرض بھی ہے، مطلب یہ ہے کہ ہماری صورت ظاہر ہے کہ ہماری ہی جیسی ہوگی، اور ہماری ذات ظاہر ہے کہ ایک ایسا جوہر ہے، جو کسی دوسری چیز میں قیام کرنے کا محتاج نہیں ہے اب اگر ہمارے اندر کوئی ایسی چیز جس کا وجود بالفعل موجود ہے، پائی جائے، تو ظاہر ہے کہ وہ عرض ہوگی، (حالانکہ جہت ہماری ذات کے مساوی و ہم شکل ہے تو چاہئے کہ وہ جوہر ہو) تیسری وجہ یہ ہے کہ یہ ذہنی صورت کے متعلق یہ مسلم ہے کہ وہ ہمیشہ کلی ہی ہوتی ہے، خواہ اسکے ساتھ ہزار ہا ہزار خصوصیتوں کا اضافہ کیوں نہ ہو جائے، تب بھی کلی ہونے کی صفت اس ذہنی صورت سے الگ نہیں ہوسکتی، اور بہت سی چیزوں میں مشترک ہونے کی جو خصوصیت اس صورت کلی میں پائی جاتی ہے بہر حال یہ خصوصیت ہیں باقی رہتی، مگر ہم اپنی ذات کے متعلق خود جانتے ہیں کہ وہ کوئی کلی نہیں بلکہ ایسی شخصی اور جزئی ہویت ہے جو اشتراک کو کسی طرح قبول نہیں کر سکتی، ماسوا اسکے ہم اپنی ذات کی تعبیر نحن (ہم) اور آنا (میں) وغیرہ الفاظ سے کرتے ہیں، اور جو چیز اپنی ذات کے سوا ہوتی ہے، اسکی طرف ہو (وہ) کے الفاظ سے اشارہ کرتے ہیں، اب اگر کسی

زائد صورت کے ذریعے سے ہمیں اپنی ذات کا علم ہوا کرتا، تو خود اپنی ذات کی تعبیر ہم ھو (وہ) کے الفاظ سے کرتے، لیکن تالی باطل ہے (یعنی ہم اپنی ذات کی تعبیر ھو سے نہیں کرتے ہیں) پس معلوم ہوا کہ مقدم بھی باطل ہے صورت حاصلہ کا نام علم نہیں ہے، اس کے باطل کرنے دوسرا طریقہ یہ ہے، کہ جن ماہیتوں کے ساتھ آدمی کا علم متعلق ہوتا ہے، جس طرح ان ماہیتوں کا حصول نفس میں ہوتا ہے اسی طرح جمادی اجسام کے ساتھ بھی ان ماہیتوں کا اتصال ہوتا ہے، حالانکہ جمادات کو ان کا علم نہیں ہوتا پس معلوم ہوا کہ کسی جوہر کے ساتھ ان ماہیتوں کا صرف اتصال و اقتران ہی ادراک و علم کے لئے کافی نہیں ہے، اس لئے کہ ماہیتوں کا اتصال خواہ نفوس کے ساتھ ہو، یا جمادی اجسام کے ساتھ محض اتصال و اقتران کے اعتبار سے دونوں میں کسی قسم کا کوئی فرق نہیں ہے، مثلاً سیاہی یا سفیدی یا خاص شکل و مقدار، یا اینی و مکانی کیفیت وغیرہ جمادی اجسام میں بھی پائے جاتے ہیں، اور ہم جب ان کو جانتے ہیں تو ان کا ہمارے نفوس میں بھی حصول ہوتا ہے، دونوں حصولوں میں کیا فرق ہے، مگر نفس میں جب ان کا حصول ہوتا ہے تو اس سے ان کے ادراک اور علم کا اثر پیدا ہوتا ہے لیکن جمادی اجسام میں اس حصول سے کسی قسم کا علم پیدا نہیں ہوتا، اگر یہ لوگ یعنی جو علم صورت حاصلہ کو قرار دینا چاہتے ہیں، اس اعتراض کے بعد یہ کہیں کہ ایسی چیزیں جن میں ادراک اور علم کی قابلیت ہو، ان میں صورت کا حصول علم بنجاتا ہے، گویا اس قسم کی چیزوں میں صورت کے حصول کو ہم علم اور ادراک کہتے ہیں، تو ہم اس کے جواب میں کہیں گے کہ تم نے علم کی تعریف ایسے الفاظ میں کی ہے، جو قریب قریب علم اور ادراک کے مساوی و مماثل ہے، کیونکہ علم نام رکھا تم نے اس صورت کا جس کا علم کی قابلیت رکھنے والی ہستی میں حصول ہو، ظاہر ہے کہ علم کی قابلیت رکھنے کا فیصلہ تو اسی وقت ہو سکتا ہے جب آدمی علم کی حقیقت سے واقف ہو، گو، علم کی حقیقت کو تم انہی الفاظ میں ظاہر کر رہے ہو، جن کا سمجھنا خود علم کے سمجھنے پر موقوف ہے اور یہ کھلا ہوا دور ہے یا شے کی تعریف ایسے الفاظ سے

کی جارہی ہے، جو عدم وضوح میں خود شے کی ہم شکل ہے) بہر حال صورت حاصلہ کو علم قرار دینا صحیح نہیں ہے، اس پر اگرچہ کہا جائے کہ ایسی ہستی جو مادے سے مجرد اور پاک ہو، اس کے سامنے مادے سے مجرد صورت کا حاضر ہونا ہم اس کا نام تعقل اور ادراک رکھتے ہیں، ہم کہیں گے کہ یہ تعریف بھی صحیح نہیں ہے، اسلئے کہ تعقل اور ادراک ظاہر ہے کہ ایک ثبوتی حالت کا نام ہے اور مادے سے مجرد و پاک ہونا، یہ ایک سلبی مفہوم ہے، اور یہ محال ہے، کہ ثبوتی امر کی حقیقت میں کوئی منفی اور سلبی بات داخل و شریک ہو، اس لئے کہ ثبوتی امر، کا تقوم سلبی چیز سے نہیں ہو سکتا اب اس قول کا اگر کوئی صحیح مطلب ہو سکتا ہے تو یہی ہو سکتا ہے، کہ شے کا حاضر ہونا یا شے کا ثبوت، یا کوئی اور حالت جو شے کے متعلق ہو، دراصل تعقل اور ادراک اسی کا نام ہے، مگر اس ثبوتی حال کا تحقق مادے سے مجرد ہوئے بغیر نہیں ہو سکتا اب اس کے بعد علم اور ادراک خواہ اسی حال کا نام رکھا جائے، یا اس حالت کے ساتھ حضوری کی کیفیت کو ملا لیا جائے اور دونوں کو ملا کر کہا جائے کہ یہی ادراک اور تعقل ہے، مگر میں کہتا ہوں کہ دونوں باتیں بے جان ہیں، پہلی صورت کی غلطی تو پہلے بیان ہو چکی ہے، اور دوسرا احتمال ذرا پیچیدہ مسئلہ ہے، میں اس کی تنقیح اور تنقید کی طرف تھوڑی دیر بعد پلٹوں گا تاہم اتنا تو اس وقت بھی کہہ دیتا ہوں کہ اس شق پر صرف صورت کی حاضری کا نام علم نہیں ہے،

علم کے متعلق جو تیسرا خیال تھا یعنی عالم اور معلوم کے درمیان جو نسبت اور اضافت پیدا ہوتی ہے، بغیر کسی مزید اضافے کے علم اور ادراک صرف اسی نسبت کا نام ہے، میرے نزدیک یہ خیال بھی غلط ہے، جس کی وجہ یہ ہے کہ "اضافت اور نسبت" کی بحث میں یہ بات بیان کی گئی ہے، کہ نسبتوں اور اضافتوں کی حیثیت مستقل موجودات کی نہیں ہوتی، ان کا وجود غیر مستقل ہوتا ہے، جب تک نسبت کے طرفین (مضاف اور مضاف الیہ) موجود نہ ہوں اس وقت تک ان کا حصول بھی ناممکن ہے، لیکن علم کا حال یہ ہے کہ ہم ایسی بہت سی چیزوں کا ادراک کرتے ہیں جن کا اعیان اور خارج میں وجود نہیں ہوتا نیز ہمیں اپنی ذات کا ادراک ہوتا ہے، یعنی ہم خود اپنے آپ کو جانتے ہیں، اب ظاہر

ہے کہ اس وقت ہم میں اور ہماری ذات کے درمیان کوئی ایسی نسبت نہیں پائی جاتی جو واقعی ہم کو ہماری ذات سے جدا کر دے، ہاں اعتباری مغائرت پیدا ہوتی ہے ایسی صورت میں چاہیے، کہ جب تک ہم اپنے آپ کو اپنے ذات کی طرف منسوب کر کے اعتباری مغائرت نہ پیدا کریں، اس وقت تک ہمیں اپنی ذات کا علم ہی نہ ہو، حالانکہ یہ واقعہ نہیں ہے، ہم اپنی ذات کے ہمیشہ عالم رہتے ہیں خواہ مذکورۂ بالا امر کا اعتبار کیا جائے یا نہ کیا جائے ایک قابل ذکر بات اس مقام کی یہ ہے کہ عالم اور معلوم کے درمیانی نسبت کو جن لوگوں نے علم قرار دیا ہے، در اصل ان کے پیش نظر چند شکوک تھے جو صورت کے نظریے میں عموماً پیدا ہوتے ہیں یعنی علم صورت حاصلہ کا نام ہے، اس کے متعلق بعض شبہات ہیں، انھی شبہوں سے بچنے کے لئے انھوں نے اضافت اور نسبت کا نظریہ تراشا، لیکن اس کی طرف ان کا ذہن منتقل نہیں ہوا کہ اضافت اور نسبت کے لئے طرفین (مضاف اور مضاف الیہ) کی ضرورت ہے اب اگر اضافت اور نسبت ہی کا نام علم ہو، تو لازم آتا ہے کہ ایسی چیزیں جن کا خارج میں وجود نہیں ہے، ان کا ادراک اور علم ناممکن ہو جائے، نیز یہ خرابی بھی درپیش ہوتی ہے، کہ کسی قسم کا علم ہو، وہ جہل نہیں ہو سکتا کیونکہ خارجی حقیقت کے ساتھ علمی صورت کی عدم مطابقت ہی کا نام ظاہر ہے کہ جہل ہے، اور علم جب صورت ہی نہیں ہے، تو مطابقت اور عدم مطابقت کے کیا معنی؟ گویا ہر علم علم ہی ہے، جہل کا وجود ہی معدوم ہو گیا۔

چوتھا خیال جسے صاحب (امام رازی) نے اختیار کیا ہے، علم کے متعلق یہ تھا کہ وہ ایک اضافت اور نسبت رکھنے والی کیفیت کا نام ہے، لیکن اس خیال کا ابطال تو سب سے زیادہ سخت ہے، بچند وجوہ، پہلی بات تو یہی ہے کہ حق تعالیٰ کے علم کے متعلق اس بنیاد پر یہ ماننا پڑے گا کہ وہ بھی ایک ایسی زائد کیفیت ہے، جو خدائے قیوم کی ذات کو عارض ہوتی ہے، جس کا دوسرا مطلب یہی ہوا کہ حق تعالیٰ کے کمالی صفات، کا شمار ضعیف ترین مخلوقات میں ہے، یعنی اعراض کے سلسلے کی ایک چیز ہے، ظاہر ہے کہ عرض سے زیادہ ضعیف اور

کس کا وجود ہو سکتا ہے، نیز اگر علم الٰہی بھی اضافت والی کیفیت ہوگی، تو یقیناً خدا کی
ذات کو اس کیفیت پر تقدم حاصل ہوگا، کیونکہ واجب الوجود تو یہ کیفیت ہو نہیں سکتی،
اس لئے واجب میں تعدد اور کثرت ناممکن ہے، پس ماننا پڑے گا کہ اس کیفیت
سے پہلے (العیاذ باللہ) حق تعالیٰ کو دنیا کی کسی چیز کا علم نہ تھا، اور اسی کے ساتھ
یہ بھی کہ اشیاء، کا علم خدا کو ایک ایسی ممکن الوجود مخلوق کے ذریعے سے حاصل
ہوتا ہے جو خود اس کی معلول ہے، حالانکہ جس نے سب کو کمالات تقسیم کئے
ہیں، ناممکن ہے، کہ کسی دوسرے کا اپنے کمال کے حصول میں دست نگر ہو، نیز
اس پر دلیل قائم ہو چکی ہے، کہ ہمیں جو اپنی ذات کا علم ہے یہ ہماری ذات
کے سوا کوئی دوسری چیز نہیں ہے اب اگر کسی کیفیت ہی کا نام علم ہے، تو لازم
آتا ہے، کہ ہماری ذات ایک قسم کی کیفیت بن کر رہ جائے، حالانکہ یہ مسلم ہے
کہ ہماری ذات مقولۂ جوہر کے ذیل کی چیز ہے نہ کہ مقولۂ کیف کی، نیز ہم اپنے
خیال میں اونچے اونچے بلند پہاڑوں اور وسیع لق دق صحراؤں، آسمانوں، زمین
وغیرہ کو پاتے ہیں، ظاہر ہے کہ یہ سب جوہری موجودات ہیں اور اس سے
یہ معلوم ہوا کہ ہمارے علم میں اشیاء، کی ایسی صورتیں ہیں، جنھیں کیفیت ہونے
سے کوئی تعلق نہیں ہے پس معلوم ہوا کہ جو لوگ علم کو کیفیت خیال کرتے ہیں،
محض مغالطے میں مبتلا ہیں، ان کا یہ خیال قابل التفات بھی نہیں ہے، یہ لوگ
اگر اس کے مدعی ہیں کہ صرف معلومات کی صورتیں علم کے لئے کافی نہیں ہیں،
بلکہ ان صورتوں کے علاوہ مزید ایک اور کیفیت کے پائے جانے کی بھی ضرورت
ہے، تو چاہئے کہ اس کو دلیل سے ثابت کریں، (اب تک انھی خیالات
پر گفتگو ہوتی رہی، جو غیر اشراقی لوگوں میں پائے جاتے ہیں) باقی رواقیوں کے
ماننے والوں کے شیخ نے علم کے متعلق جو بات کہی ہے، واقعہ یہ ہے کہ اس
کے دو حصے ہیں، ایک حصہ تو اس کا صحیح ہے، لیکن دوسرا حصہ غلط ہے صحیح حصہ
اس مذہب کا تو وہ ہے، جو غیر مادی جواہر کے علم کے متعلق انھوں نے اختیار
کیا ہے یعنی اس نور کو جو خود ان کی ذات کے لئے ہے، جسے نور منفسہ کہتے تھے انھوں
نے علم قرار دیا تھا، نور چونکہ بجنسہ وجود کی اشراقی تعبیر ہے، اس لئے اس کا

مآل وہی ہوا جو میں نے علم کے متعلق اختیار کیا ہے، یعنی علم وجود ہی کا نام ہے باقی غلط حصہ اس خیال کا وہ ہے، کہ اپنی ذات کے سوا شئے کو جو علم ہوتا ہے محض وہ نسبت ہے جو اس شئے کو غیر سے پیدا ہو جاتی ہے، ان کا یہ دعویٰ صحیح نہیں ہے اس لئے کہ علم تو تصور/تصدیق کلی جزئی وغیرہ اقسام میں منقسم ہے اور اضافت و نسبت میں یہ تقسیم جاری نہیں ہوسکتی علاوہ اس کے اس خیال پر ایک اعتراض یہ بھی وارد ہوتا ہے کہ حیوانات میں بھی جزئی ادراکات پائے جاتے ہیں، حالانکہ ان لوگوں کا خیال یہ ہے کہ کسی چیز کا بھی کوئی شخص عالم اس وقت تک نہیں ہوسکتا جب تک کہ وہ نور نفسہ نہ ہو، اور اس کی بھی تصریح کرتے ہیں کہ ہر وہ چیز جو نور لنفسہ ہوگی وہ عقل بالفعل ہوگی۔ مطلب یہ ہوا کہ ہر حیوان کو صاحب عقل و تمیز ماننا پڑے گا (حالانکہ خود اس کے منکر ہیں) علم ہی کے سلسلے میں اشراقیوں کا ایک خیال یہ بھی ہے، کہ تمام اجسام اور مقداری امور کا علم جس کسی کو بھی ہوتا ہے، اس کا ذریعہ اشراقی حضور ہے، یہ بھی ان لوگوں کا عقیدہ ہے، کہ ہم میں ہر شخص کو اپنے بدن اور جسد کا علم حضوری اضافی ذریعے سے ہوتا ہے اور ہم لوگوں کا (یعنی مشائیوں کا) خیال یہ ہے، کہ مادی اجسام اس حیثیت سے کہ وہ مادی اجسام ہیں، اور جہات ثلثہ (طول وعرض عمق) میں انقسام کو قبول کرتے ہیں، ان سے نہ ادراک کا تعلق ہوسکتا ہے نہ شعور کا، نہ ان کا تعقل ممکن ہے نہ علم،

لیکن صحیح مذہب جسے ارباب فضل نے پسند کیا ہے یہ ہے کہ وضع رکھنے والے مادے سے جو وجود پاک اور مجرد ہے، اسی وجود کا نام علم ہے، لیکن یہ ظاہر اس میں بہت سی دشواریاں محسوس ہوتی ہیں، مگر صحیح یہ ہے کہ فکر و تامل کے بعد تمام مشکلات کا ازالہ ہو جاتا ہے، ان مشکلات میں سے پہلی مشکل جو پیش آتی ہے وہ یہ ہے، کہ ذہنی صورت کی دو ہی صورت ہوسکتی ہے، خارج اور واقعے کے مطابق ہوگی یا نہ ہوگی اگر نہ ہوگی تو یہ جہل ہے اور اگر ہوگی تو ضروری ہوا کہ ہر صورت کے بالمقابل خارج میں کچھ ہو، ایسی صورت میں اگر علم کسی اضافی اور نسبتی امر کو قرار دیا جائے اور سمجھا جائے کہ عالم اور معلوم مدرِک و مدرَک کے درمیان جو

نسبت ہے، اسی کا نام علم ہے، تو اس میں کیا حرج ہے، یہ وہ بات ہے جسے اشارات کے پرانے شارح (امام رازی) نے بیان کیا ہے، محقق طوسی نے اپنی شرح میں اس کا جواب یہ دیا ہے کہ بعض صورتیں تو ایسی ہوتی ہیں، جو خارج کے مطابق ہوتی ہیں اسی کو علم کہتے ہیں اور بعض مطابق نہیں ہوتیں اسی کا نام جہل ہے، لیکن اضافت اور نسبت میں نہ تو مطابقت کی گنجائش ہے اور نہ عدم مطابقت کی کیونکہ خارج میں نسبت اور اضافت کا پایا جانا ناممکن ہے، گویا اگر اضافت کو علم قرار دیا جائے گا تو علم نہ علم رہے گا نہ جہل، میں کہتا ہوں کہ معترض کے ظاہر کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ ذہنی صورت اگر خارج کے مطابق نہ ہوگی نہ وہ جہل ہے، لیکن جہل کسے ان کی مراد وہ جہل ہے، جو مطلق علم کا مقابل ہے، اور ایک عدمی معنی ہے، علم مطلق میں اور اس میں عدم وملکہ کا تقابل ہے، الغرض جہل کے وہ معنی مراد نہیں ہیں، جو عدمی نہیں بلکہ وجودی ہے اور مطلق علم کی ایک قسم کا مقابل ہے، نہ کہ خود علم کا مقابل ہے، اور دونوں قسموں میں تضاد کا تقابل ہے، در اصل یہ مغالطہ اس وجہ سے پیدا ہوا کہ علم اور جہل دونوں الفاظ دو مختلف معنوں میں مستعمل ہیں، اگر یہ نہ کہا جائے گا تو جوابات انھوں نے بیان کی ہے، اس کا کوئی مطلب نہیں نکلتا، بلکہ اس سے اس نظریے کی تائید ہوتی ہے، کہ علم صرف صورت کا نام ہے، کیونکہ ایسی صورت جو خارج کے مطابق نہیں ہے، جب ذہن میں پائی جاتی ہے، تو کیا شبہ ہے، کہ مطلق علم کی قسموں میں سے ایک قسم پائی گئی، حالانکہ خارجی اشیاء میں سے کسی شے کی طرف اس کو کسی قسم کی کوئی نسبت اور اضافت حاصل نہیں ہے اور اس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ بغیر نسبت کے بھی علم کا تحقق ہو سکتا ہے اور معلوم ہوا کہ علم کی طبیعت اور حقیقت بذات خود ایک غیر اضافی امر ہے،

دوسری مشکل یہ پیش کی گئی ہے کہ صورت کا ثبوت زیادہ سے زیادہ وہاں ہو سکتا ہے، جہاں خارج میں کچھ موجود نہ ہو، لیکن خارج میں جو چیزیں موجود ہیں، ان کے متعلق اگر یہ دعویٰ کیا جائے کہ عالم کی جو نسبت ان کے ساتھ پیدا ہو جاتی ہے وہی علم ہے، تو اس کی یہاں گنجائش ہے، اس کا جواب یہ ہے، کہ ادراک اور علم

زائد ہے، ہماری بجنسہ شخصی ہویت یہ ذہنی صورت نہیں ہے، بلکہ وہ خود اپنی مستقل ذہنی ہویت رکھتی ہے، اسی طرح علم ذات کے علم کا جو علم ہے، وہ پہلے دونوں علموں کی ہویت سے جداگانہ ہویت رکھتا ہے، اور جب خیالی اعتبارات کا سلسلہ جاری رہے گا تو ان ہویتوں کی پیدائش کا سلسلہ بھی جاری ہی رہے گا اور اس سے دو مثلوں کا کسی ایک محل میں مجتمع ہونے کی خرابی بھی لازم نہیں آتی، کیونکہ بار بار اس کا ذکر کیا جا چکا ہے کہ وجود خواہ خارجی اور عینی نوعیت کا ہو یا ذہنی نوعیت کا اس کی کوئی ایسی ذہنی اور علمی صورت نہیں ہو سکتی جو بجنسہ اس وجود پر منطبق ہو، اور ٹھیک اس کی ذاتی ہویت کے مطابق ہو، پس حاصل یہ نکلا کہ اپنی شخصی وجودی ہویت کا جو علم ہمیں اپنی ذات کے ذریعے سے نہیں بلکہ زائد علم کی راہ سے حاصل ہوا ایسے علم کی حیثیت ایک عرض کی ہوتی ہے جس کا قیام ہمارے وجود میں ہوتا ہے، اور ایسا عرض ہمارے وجود کا عین نہیں بلکہ اس کا غیر ہے، اسی لئے اس عرض میں اور ہمارے وجود میں کوئی مماثلت اور مشابہت نہیں ہوتی، اور یہی حال ہر اس علم کا ہے جس کا تعلق کسی علم سے ہو وجہ اس کی یہ ہے، کہ علم دراصل وجود ہی کی ایک قسم کا نام ہے، اور شے کی یافت خود اسی کی ذات سے ہو سکتی ہے نہ کہ کسی دوسری صورت کے ذریعے سے، یہی وجہ ہے کہ جس چیز کا بھی علم ہو، (اس کے حصولی علم) کی یہی صورت ہو سکتی ہے، کہ کلی اور عام وجوہ کی راہ سے اس کا علم حاصل کیا جائے (خلاصہ یہ ہے، کہ علم ذات کے علم کا حصول چونکہ صورت سے ہوتا ہے، کیونکہ یہ علم اس کا حصولی ہوتا ہے نہ کہ حضوری اس لئے دو مماثل چیزوں کے اجتماع کا الزام عائد نہیں ہوتا)۔

ساتویں شکل یہ ہے، کہ ہم زید کو دیکھ کر جانتے ہیں، اور ہمیں اس کا بالبداہت یقین ہوتا ہے کہ ہم اسی زید کو دیکھ رہے ہیں جو خارج میں موجود ہے، (پس یہ دعویٰ کہ علم کا تعلق زید کے مادی وجود سے نہیں بلکہ اس وجود سے ہوتا ہے جو مادے سے مجرد ہو کر ہمارے اندر حاصل ہوتا ہے) صحیح نہیں ہے، یہ کہنا کہ آدمی اس زید کو نہیں دیکھتا جو خارج میں موجود ہے بلکہ اس کے کسی شبیہ، یا مثال سے ہماری بینائی اور بصر کا تعلق ہوتا ہے، گویا ان علوم میں شک اندازی ہے، جن پر بداہت شاہد ہے یا جن کا شمار اولیات میں ہے، محقق طوسی ہی نے اس کا جواب یہ دیا ہے، کہ جو

مثلاً ایک حس مشترک ہے، جس میں سارا ہر قسم کی صورتیں جمع رہتی ہیں، اور سب ایک اسی قوت کے سامنے حاضر ہوتی ہیں، یہی حال پانچوں حواس کا ہے، یعنی ہر ایک اپنے اپنے مخصوص محسوسات کی مختلف قسموں، اور مختلف انواع کا ادراک کرتا ہے مثلاً قوت باصرہ اور بینائی سے مختلف رنگوں کا قوت ذائقہ سے مختلف اور متضاد مزوں، کا احساس ہوتا ہے، دوسرے حواس کی بھی یہی حالت ہے، اور اس سے یہ بات ثابت ہوئی، کہ ادراکی صورت، وجود کی ایک اور قسم ہے، جو خارجی اور مادی وجود سے آثار میں مختلف ہے،

فرق، کی دوسری وجہ یہ ہے، کہ مادی صورتوں میں اگر کوئی بڑی صورت ہوتی ہے، تو کسی چھوٹی مقدار رکھنے والے مادے میں اسکا قیام نہیں ہوسکتا، مثلاً کسی رائی کے دانے میں پہاڑ کا قیام نہیں ہوسکتا، اور کسی حوض میں دریا سما نہیں سکتا، مگر ادراکی وجود کا حال اس سے مختلف ہے، یعنی چھوٹی چیز ہو، یا بڑی چیز نفس کو قبول کرنے میں دونوں سے مساوی نسبت ہے آدمی کے نفس میں اس کی قدرت ہے، کہ اپنے خیال میں وہ آسمان و زمین اور ان دونوں کے درمیان جو کچھ ہے سب کو آن واحد میں اپنے اندر حاضر کر سکتا ہے، اور اس کی وجہ سے اس میں کوئی تنگی نہیں پیدا ہوتی ہے، جیسا کہ ہمارے آقا اور ہمارے سردار محمد صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپ نے فرمایا کہ مومن کا قلب عرش سے بھی زیادہ بڑا ہے، اور ابو یزید بسطامی سے بھی منقول ہے کہ خود اپنے متعلق کہا کرتے تھے کہ عرش اور جو کچھ عرش میں ہے، اور جسے عرش حاوی ہے اگر ابو یزید کے قلب کے گوشوں میں سے کسی گوشے میں ڈال دئے جائیں، تو اسے پتا بھی نہ چلے (کہ کیا رکھا گیا ہے) اس گنجائش کی وجہ یہ ہے، کہ نفس کی نہ کوئی وضع ہوتی ہے اور نہ مقدار، نہ وہ کسی جہت اور سمت کے ساتھ مقید ہے، اگر نفس بھی خاص حدود میں مقید ہوتا اور اس کی کوئی خاص وضع ہوتی جو کسی خاص سمت کے ساتھ اس کو مخصوص کر دیتی، تو جب کسی بیرونی چیز کو قبول کرتی اس وقت دو ہی صورت ہو سکتی تھی، یعنی اس بیرونی امر کی مقدار نفس سے زیادہ ہوتی، یا کم ہوتی، دونوں حال میں یا یہ ہوتا کہ اس چیز کا کچھ حصہ نفس کے لئے غیر معلوم ہو کر رہ جاتا (یعنی جب بیرونی امر کو نفس سے بڑا فرض کیا جائے گا) یا نفس ہی کا کوئی حصہ ایسا

دوسرا واقف نہیں ہو سکتا، اسی لئے کہا جاتا ہے کہ نفس کی آگ نہیں جلاتی ہے اور عاشق کے قلب کی سوزش گرم نہیں کرتی اور اس کے سینے کی برف سے ٹھنڈک پیدا نہیں ہوتی، عقل جب یہ حکم کرتی ہے، کہ آگ جلاتی ہے اور پانی سے ٹھنڈک پیدا ہوتی ہے، تو اس کا یہ مطلب نہیں ہوتا کہ جو آگ نفس میں ہے وہ جلاتی ہے، یا جو پانی نفس میں ہے اس سے ٹھنڈک پیدا ہوتی ہے، بلکہ مقصد یہ ہوتا ہے کہ یہ ایسے امور ہیں کہ خارج میں جب ان کا وجود پایا جائے گا تو اس وقت وہ جلاتے ہیں اور اس وقت ان سے ٹھنڈک پیدا ہوتی ہے، اسی طرح جب عقل یہ حکم لگاتی ہے، کہ جوہر بذات خود قائم ہوتا ہے، غیر میں اس کا قیام نہیں ہوتا، تو اس کا یہ مطلب قطعاً نہیں ہوتا کہ جوہر کا ذہنی وجود بھی بذات خود قائم ہوتا ہے اور غیر میں اس کا قیام نہیں ہوتا، بلکہ اس کا یہی مطلب ہوتا ہے کہ عقل کو جس چیز کا علم حاصل ہوا ہے یا جسے وہ جانتی ہے، یہ اسی شے کی صورت ہے جس کا قیام غیر میں نہیں ہوتا، لیکن اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ جو صورت اس شے کے مطابق ہے اس قیام بھی غیر میں نہیں ہے؛

فرق کی چھٹی وجہ یہ ہے، کہ مادی اور کونی صورتوں کی یہ خصوصیت ہے، کہ اپنے موضوع اور محل سے جب زائل ہو جاتی ہیں تو پھر اسی محل میں ان کو یا ان کے ہم مثل کو، اس وقت تک واپس لوٹا یا نہیں جا سکتا جب تک کہ ان کے لوٹانے کے لئے پھر نئی اور مستقل کوشش نہ کی جائے، اور نئے سرے سے ان کے محل کو پھر انھی اسباب سے متاثر نہ کیا جائے جن سے پہلی دفعہ مادے میں وہ صورت قایم ہوئی تھی، مگر نفس کی صورتوں کا یہ حال نہیں ہے، بلکہ پائے جانے کے بعد اگر نفس سے وہ زائل بھی ہو جاتی ہیں، تو ان کو دوبارہ پھر نفس میں حاضر کرنے کے لئے کسی نئی جدوجہد کی مشقت برداشت کرنے کی نیا اوقات ضرورت نہیں ہوتی۔

فرق کی ساتویں وجہ یہ ہے، کہ اگر مادی اور کونی صورتوں کا وجود ناقص اور غیر مکمل ہوتا ہے، تو ان کی تکمیل اس وقت تک ناممکن ہے جب تک کہ بیرونی موثرات اور ایسے اسباب ان پر عمل نہ کریں، جن کا وجود ان صورتوں

سے بالکل الگ اور جدا ہوتا ہے، مثلاً درخت کا قد جب پورا ہو جاتا ہے، تو اس وقت بھی وہ کھانے پینے بڑھنے میں دوسرے اسباب مثلاً پانی مٹی کے محتاج ہوتے ہیں، یہی حال حیوانات کا اور جمادی صورتوں کا ہے، خواہ جمادات کی وہ طبعی صورتیں ہوں، یا مصنوعی، بہرحال ان کے نقصانات کی تلافی ہمیشہ ایسے اسباب کے ذریعے سے ہوتی ہے جو ان سے بالکل جدا اور الگ ہوتے ہیں، لیکن نفسانی صورتوں کا حال ان سے مختلف ہے، مثلاً ایسے نفوس قدسیہ جو اپنے ابتدائی زمانے میں ناقص ہوتے ہیں لیکن اپنے ان کمالات تک پہنچنے میں جو ان کے مناسب حال ہوتے ہیں انھیں بیرونی اسباب کی ضرورت نہیں ہوتی، بلکہ اس کے لئے خود ان کی اپنی ذات کافی ہوتی ہے،

فرق کی آٹھویں وجہ یہ ہے، کہ مادی اور کونی صورتوں میں اس کی گنجائش نہیں ہوتی کہ خلاف پر ان کے معانی اور مفہوم کے جو مخالف اور نقیض معانی و مفہومات ہیں صادق نہیں آسکتے مثلاً خارجی نار پر ظاہر ہے کہ لا نار صادق نہیں آسکتا، اسی طرح خارجی سیاہی پر یہ صادق نہیں آسکتا کہ وہ سیاہی نہیں ہے، بخلاف اس نار کے جو نفس میں پائی جاتی ہے کہ حمل شائع کے طور پر اس پر صادق آتا ہے کہ وہ نار نہیں ہے اسی طرح نفس میں جو جسم موجود ہوتا ہے اس پر صادق آتا ہے کہ وہ جسم نہیں ہے، یہی حال تمام محسوس کیفیتوں مثلاً رنگوں آوازوں مزوں، وغیرہ کا ہے، کہ حمل ذاتی کے طور پر خود ان کی ذات ان پر محمول ہوتی ہے، مگر حمل شائع کے طور پر خود انھی کی نفی ان کی ذات سے کی جاتی ہے، مثلاً نفس والے حیوان کو حیوان بھی کہتے ہیں اور یہ کہنا بھی صحیح ہے کہ وہ حیوان نہیں ہے، اس عجیب و غریب حال کا بھید یہ ہے، کہ نفس میں اشیاء کا

لہ بہ ظاہر اس پر شبہہ ہوتا ہے کہ گفتگو علمی صورتوں میں ہو رہی تھی، پھر قدسی نفوس سے مادی صورتوں کا مقابلہ مصنف نے کیسے کر دیا علامہ سبزواری نے اس کا جواب یہ دیا ہے، کہ قدسی نفوس کو اپنی ذات کا علم چونکہ خود اپنی ذات ہی سے ہوتا ہے اس حیثیت سے وہ بھی تو علمی صورتیں ہی بن جاتے ہیں انھوں نے یہ بھی لکھا ہے کہ یہاں قدسی نفوس سے ملکی نفوس مراد ہیں ۱۲ مترجم۔

کے مطابق ہونا چاہئے، تو ایسی صورت میں چاہیئے کہ اگر معلوم ایسا ہے جو بذات خود قیام پذیر ہے، تو اس کا علم بھی اس کے مطابق ہی ہو، اور معلوم کی نوع کی تحت وہ بھی داخل ہو، اور ظاہر ہے کہ کسی شے کی نوع کے تحت میں جب کوئی چیز داخل ہوگی تو یقیناً اس نوع کے ساتھ نوع کی جو جنس ہوگی اسکے نیچے بھی اس کا مندرج ہونا ضروری ہے تاکہ اس جنس میں اپنی نوع کی وہ شریک ہو، اب دیکھا جاتا ہے کہ جوہر کا اطلاق اپنے ماتحتوں پر جنسی حیثیت سے ہوتا ہے یعنی اپنے ماتحتوں کا جوہر جنس ہے اس کا لازمی نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ جوہر کی عقلی صورتوں کو بھی چاہئے، کہ وہ جوہر ہی ہوں، حالانکہ جوہر کا جو علم ہوتا ہے اس کا شمار ان نفسانی کیفیتوں کے ذیل میں کیا جاتا ہے جن کا قیام نفس میں ہوتا ہے، اب خرابی یہ لازم آتی ہے کہ ایک ہی شے جوہر بھی ہو جاتی ہے اور عرض بھی، حالانکہ کوئی جوہر عرض نہیں ہو سکتا۔"

یہ تھی اس مشہور اعتراض کی تقریر، میں اس اعتراض کے جواب کی طرف پہلے ہی اشارہ کر چکا ہوں اور بعد کو بھی اس کے ازالے کی صورت بتائی ہے، لیکن شیخ نے اس کا جواب یہ دیا ہے، کہ جوہر کی ماہیت جوہر ہوتی ہے اس کا مطلب یہ ہے، کہ جب خارج اور اعیان میں جوہر کی ماہیت موجود ہوگی، تو اس وقت موضوع (محل مستغنی) میں ہو کر نہیں پائی جائے گی، اور یہ بات تو اس ماہیت میں بھی پائی جاتی ہے، جس کا وجود ذہن اور عقل میں ہوتا ہے اس پر یہ بات صادق آتی ہے کہ یہ ایک ایسی ماہیت ہے، جس کی یہ شان ہے، کہ جب خارج میں موجود ہوگی تو موضوع میں نہیں پائی جائے گی، مطلب یہ ہوتا ہے کہ اس ماہیت کو عقل نے ایک ایسی چیز سے حاصل کیا ہے، جس کا خارج میں قیام موضوع میں نہیں ہوتا باقی ذہن میں بھی اسی صفت کے ساتھ پایا جانا یہ بات اسکی تعریف کا جز نہیں ہے یعنی بحیثیت جوہر ہونے کے ذہن میں اس صفت کا اس کے ساتھ ہونا ضروری نہیں ہے یہی حال حرکت کا ہے کہ جس چیز میں بعض کمالات قوت اور صلاحیت کے رنگ میں رہتے ہیں اس کے کمال کا نام حرکت ہے، یہی حرکت کی ماہیت ہے، اگر ذہن میں ظاہر ہے کہ حرکت

اس صفت کے ساتھ نہیں پائی جاتی، اسی وجہ سے ذہن والی حرکت کی وجہ سے عقل اور ذہن متحرک نہیں ہوتے کیونکہ یہاں تو مذکورہ بالا قوت وصلاحیت کے اعتبار سے وہ یکساں نہیں ہے، الغرض اسی طرح شیخ نے جواب دینے کی کوشش کی ہے، مگر میں عرض کرتا ہوں کہ شیخ کا یہ جواب مجھے پسند نہیں ہے اسلئے کہ وجود ذہنی کو جن دلائل سے ثابت کیا جاتا ہے اگر ان دلائل سے واقعی یہ دعویٰ ثابت ہوتا ہے، تو پھر اس سے تو یہ بھی ثابت ہوتا ہے، کہ اشیاء اپنے تمام صفات وخصوصیات، لوازم، وعوارض کے ساتھ خواہ کسی معنی میں حاصل اور کسی وجہ سے ہوں، ان کا ایک دوسرا وجود بھی ہوتا ہے، جو اس فنا پذیر مادی وجود کے سوا ہے، مثلاً انسان کو ہم جب اپنے ذہن میں اس طرح سوچتے ہیں کہ وہ ایک جوہری نوع ہے، تو اسی کے ساتھ اس کا بھی تصور ہوتا ہے کہ وہ بالفعل بذات خود قائم ہے، اور وہ ایک ایسی ہستی ہے جسے اپنی اس ذات کا جو مادہ اور موضوع سے مجرد ہے بذات خود تعقل ہوتا ہے شیخ نے جو عذر پیش کیا ہے، وہ یہاں چسپاں نہیں ہے، اور اگر شیخ کا یہ مطلب ہے، کہ ذہن میں ماہیتوں کے تمام صفات، ان کی تمام جنسیں اور ان کے تمام فصول کچھ بھی انکے ساتھ باقی نہیں رہتے ہیں، تو اس بنیاد پر یہ ماننا پڑے گا کہ ذہن میں اشیاء کی ماہیتوں کی کوئی چیز گویا بالکلیہ پائی ہی نہیں جاتی، مثلاً ذہن میں حیوان کی جو صورت ہے، اگر یہ کہا جاتا ہے، کہ اس وقت وہ نہ جوہر رہتا ہے نہ جسم، نہ اس میں نشوونما کی صفت پائی جاتی ہے، نہ کھانے پینے کی قوت نہ وہ حساس ہے، اور نہ متحرک، اور نہ کسی مکان اور حیز سے اس کا تعلق ہے، الغرض حیوانات کا تقوم جن جن چیزوں سے ہوتا ہے اور اس کے جتنے قریب وبعید فصول ہیں ان میں سے کوئی چیز حیوان کے ذہنی وجود کے ساتھ نہیں پائی جاتی ہے، تو سوال ہوتا ہے کہ پھر اس کو حیوان آخر کس بنیاد پر کہا جاتا ہے، جب اس میں حیوانیت کی کوئی بات ہی نہیں پائی جاتی، ظاہر ہے کہ اس کو حیوان کہنے کی دو ہی وجہ ہو سکتی ہے یا اس لئے اس کو حیوان کہہ سکتے تھے کہ وہ کوئی ایسا جسمانی جوہر ہوتا جس میں نشوونما احساس کی قوت پائی جاتی لیکن

اس کا معنی ہے، اور دوسری اس کی محسوس صورت ہے، ان دو چیزوں میں سے اس کی محسوس صورت یہی حسی جوہر ہے، اور ذہن و عقل میں جو اس کی صورت ہے جیسے جسم کی صورت معقولہ کہہ سکتے ہیں، یہ جوہر کا معنی ہے یعنی عقل میں خود اس کی ذات سے جو یہ بات پیدا ہوتی ہے، کہ یہ ایک ایسی ہستی ہے، جس کا وجود موضوع (محل مستغنی) کا محتاج نہیں ہے یہ اس کی اصلی صورت ہے، اور یہ معنی ذہن میں جو پیدا ہوتا ہے اس کے لئے قطعاً ضرورت نہیں ہے، کہ عقل میں اس کے ادراک کے لئے کسی صورت کا قیام ہو، اسی طرح حیوان معقول یعنی ذہن و عقل میں حیوان سے جو معنی حاصل ہوتا ہے، وہ دراصل جسم معقول نامی معقول حساس معقول سے عبارت ہے، مطلب یہ ہے کہ حیوان سے ذہن میں یہ معانی پیدا ہوتے ہیں کہ وہ طول و عرض و عمق رکھنے والا ایسا جسم ہے جس میں نشو و نما احساس کے صفات پائے جاتے ہیں، بہر حال ذہن میں جو چیزیں ان امور سے حاصل ہوتی ہیں ان کے متعلق یہ ضرور نہیں ہے، کہ وجوداً یہ باہم ایک دوسرے سے الگ الگ ہوں، اور نہ یہ ایسے معانی ہیں، جو وجود کے اس عقلی و ذہنی کامل مرتبے کے اعتبار سے کسی موضوع (محل مستغنی) میں پائے جاتے ہیں، بلکہ یہ سارے معانی مزید اضافوں کے ساتھ ایک جسم پر صادق آتے، اور اس پر اس طریقے سے محمول ہوتے ہیں، جس میں ایک چیز کو دوسری چیز کے لئے ثابت کیا جاتا ہے جیسے ھو ھو (یعنی وہ وہی ہے) والا حمل کہتے ہیں، ظاہر ہے کہ جو جسم ان معانی کا مصداق ہے، وہ وضع رکھنے والی اور حسی اشارہ قبول کرنے والی ہستی ہے، مگر خود یہ ذہنی اور عقلی معانی نہ وضع رکھتے ہیں، اور نہ اشارے کو قبول کرتے ہیں اسی لئے میں کہتا ہوں کہ ان عقلی معانی کو بجائے اس قسم کی چیز پر محمول کرنیکے یہ زیادہ مناسب ہے کہ کسی عقلی اور ذہنی ذات پر انکو محمول کیا جائے اسلئے کہ کسی عقلی امر پر عقلی امر کا صادق آنا یا عقلی امر کا عقلی امر کے ساتھ عقلی وجود میں متحد ہونا زیادہ بہتر ہے، بہ نسبت اس کے کہ اس عقلی امر کا مصداق کوئی حسی امر ہو اور کسی معقول کو محسوس کے ساتھ حسی وجود میں متحد کیا جائے،

تعجب ہے کہ شیخ نے اپنی کتاب اشارات کے نمط چہارم میں یہ ثابت

کیا ہے، کہ حیوان محسوس میں حیوان معقول بھی پایا جاتا ہے، اگرچہ حیوان معقول اپنے کثیر افراد میں مشترک ہوتا ہے،، اور اس میں کیا شبہہ ہے، کہ حیوان معقول اپنے مخصوص وجود کی وجہ سے اس قابل نہیں ہوتا کہ اس کی طرف حسی اشارہ کیا جائے اور کسی خاص مکان اور حیز میں وہ محدود ہو اوضع اور جہت کے ساتھ مقید ہو، مگر باوجود اس کے حیوان محسوس حیوان محسوس کے ساتھ یقیناً وہ گونہ ربط اور تعلق رکھتا ہے اس کا یہ مطلب نہیں ہوتا کہ حیوان کی عقلی صورت حیوانی اشخاص وافراد میں پائی جاتی ہے، ایسا ہوتا تو بیشک اس وقت لازم آتا کہ عقلی حیوان ایک عرض ہے جس کا قیام حسی حیوان میں ہے، بلکہ اس کا مقصد یہ ہے کہ جوہر ہونے اور موضوع سے مستغنی ہونے کا عقلی حیوان بہ نسبت ان حسی حیوانوں کے زیادہ حقدار ہے جو وجود اگر جہت ادنیٰ درجے کے ہیں، اور ایک حال سے دوسرے حال میں منتقل ہوتے رہتے ہیں بنتے اور بگڑتے رہتے ہیں، اور یہی حال تمام جوہری انواع کے عقلی اور ذہنی صورتوں کا ہے، لوگوں کو اس مسئلے میں جو مغالطے ہوئے اور دشواریاں پیش آئیں اسکی وجہ یہ ہے کہ عقلی اور ذہنی صورتوں کا وجود نفس میں اسی طرح پایا جاتا ہے جس طرح عرض کا وجود اپنے محل میں ہوتا ہے اور اسی کے ساتھ انھوں نے اس اتحاد کا بھی انکار کردیا جو عاقل اور معقول عالم اور معلوم میں ہوتا ہے، ظاہر ہے کہ ایسی صورت میں اس دشواری سے نجات کی راہ کا ملنا مشکل ہے جسکا ذکر کیا گیا تھا یعنی جوہری موجودات کا ادراک اور تعقل جب نفس کرتا ہے تو اس وقت لازم آتا تھا کہ ایک ہی شے جوہر بھی ہو، اور عرض بھی، زیادہ سے زیادہ اس مشکل سے نکلنے کیلئے انھوں نے جو کچھ کہا ہے وہ یہ ہے کہ عرض کا مفہوم اپنے ماتحتوں کے اعتبار سے ذاتی نہیں بلکہ عرضی ہوتا ہے، اور یہ کہ وجود ذہنی کے اعتبار سے جوہر اور عرض میں منافات نہیں ہے، بلکہ ان دونوں میں صرف خارجی وجود میں منافات ہے، یعنی خارج میں یہ نہیں ہوسکتا کہ ایک ہی چیز جوہر بھی ہو اور عرض بھی، اسی بنیاد پر ان لوگوں کا خیال ہے وجود ذہنی کی حالت میں اگرچہ جوہر کی ماہیت موضوع کا یعنی ذہن کا محتاج ہوتا ہے، لیکن باوجود اسکے جوہر کی ماہیت ہر حال میں محفوظ رہتی ہے، اسلئے کہ اس پر اس حال میں (یعنی ذہنی وجود کے حال میں) بھی یہ صادق آتا ہے، کہ اپنے خارجی وجود میں وہ موضوع کا محتاج نہیں ہے، ایک ہی چیز عرض بھی ہو، اور جوہر بھی ہو اس وقت بیشک ناممکن ہے جب یہ حکم ایک ہی وجود کو پیش نظر رکھ کر لگایا جائے اور جوہر کی ماہیت کا جس وقت

پہلے آ کا ادراک کیا، اور آ ہو گیا، پھر ج کا ادراک کیا تو ج ہو گیا ظاہر ہے کہ یہ ج آ کا ادراک کرنے والا جوہر عاقل، ان کے قول کے مطابق وہی ہے، جو پہلے صرف آ تھا، اب جو اس نے ج کا ادراک کیا تو یقیناً اس بنا پر وہ ج ہو گیا، اب سوال ہوتا ہے کہ وہ ج جو ہوا ہے، تو کیا ایسا ہوا ہے، جیسے اس وقت ہوتا جب آ کا ادراک کرنے والا وہ نہ ہوتا، یا ج اس طرح ہوا کہ آ ہونے کی حیثیت جو تھی، وہ باطل ہو گئی، اور اس کے باطل ہونے کے بعد وہ ج ہوا، اگر پہلی صورت مانی جائے تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ آ کا ادراک اور عدم ادراک دونوں مساوی ہے، اور اگر یہ صورت ہوئی، کہ آ ہونے کی حیثیت جو اس کی تھی وہ باطل ہو گئی، اور اس کے باطل ہونے کے بعد وہ ج بنا ہے، تو اب یہ پوچھا جاتا ہے، کہ آ ہونے کی حیثیت آیا اس جوہر عاقل کی کوئی ایسی حالت تھی جو ج ہونے کے بعد جاتی رہی، یعنی جوہر عاقل کی ذات تو ہر حال میں باقی رہی، لیکن آ کے ادراک کے وقت جو حال طاری ہوا تھا، وہ ج کے ادراک کے بعد باطل ہو گیا، ظاہر ہے، کہ ایسی صورت میں ان کا جو دعویٰ تھا کہ عاقل بجنسہٖ معقول بن جاتا ہے اور دونوں میں ذاتاً اتحاد ہے غلط ہو جاتا ہے، بلکہ اس کی حالت وہی ہو جاتی ہے جو عام استحالوں کی ہے (مثلاً حرارت کو چھوڑ کر کوئی جسم برودت کی حالت کی طرف منتقل جیسے ہو جاتا ہے وہی علم میں بھی ہوتا ہے) اور اگر یہ صورت نہیں ہے، بلکہ آ پہلے بجنسہٖ جوہر عاقل کی ذات تھی اور ج ہونے کے بعد اس کی ذات جو آ بنی ہوئی تھی باطل ہو گئی، تو اس کا یہ مطلب ہو گا، کہ ج ہونے کے بعد کوئی نئی چیز نئے سرے سے پیدا ہوئی پھر یہ کہنا کہ جوہر عاقل معقول بن جاتا ہے صحیح نہ ہو گا، بلکہ پہلی ذات تو سرے سے نابید ہو گئی، اور

بج کے ادراک وتعقل کی وجہ سے کوئی نئی ذات پیدا ہو گئی۔
علاوہ ازیں تم زیادہ تامل و فکر سے اگر کام لو گے تو سمجھ سکتے ہو کہ اگر یہ صورت صحیح مانی جائے گی تو ایک مشترک ہیولی کے ماننے پر مجبور ہونا پڑے گا، اور یہ کسی بسیط امر (یعنی نفس) کا تجدد باقی نہ رہے گا، بلکہ مرکب حقیقت کی تجدد پذیری کی شکل ہو جائے گی۔"

شیخ نے اس کے بعد بطور ایک زائد تنبیہ کے یہ اضافہ کیا ہے:۔
کہ آ کا جب تعقل ہو اور اس کے بعد پھر بؔ کا تعقل ہو، تو اس بؔ کے تعقل کے وقت آیا جو ہر عاقل کا وہی حال رہتا ہے جو آ کے تعقل کے وقت تھا، گویا بؔ کے تعقل اور عدم تعقل کا اس پر کوئی اثر نہ پڑا، اور جو حال اس تعقل سے پہلے تھا وہی حال اس تعقل کے بعد بھی ہے، یا بؔ کے تعقل کے وقت کہ وہ کوئی اور شے بن جاتا ہے، اس سے بھی وہی بات لازم آتی ہے جو پہلے کہی گئی۔"

اشارات ہی میں شیخ نے ایک اور جگہ لکھا ہے:۔
ان لوگوں (یعنی اہل فلسفہ) میں ایک آدمی فرفوریوس کے نام سے مشہور تھا، اس نے "عقل اور معقولات" کے متعلق ایک کتاب لکھی ہے، جس کی مشائیہ بہت تعریف کرتے ہیں، لیکن درحقیقت وہ صرف خرافات اور حشو چیزوں سے بھری ہوئی ہے ان لوگوں کا خیال تھا کہ یہ ایسی کتاب ہے جس کا سمجھنے والا ان میں کوئی نہیں ہے، حتیٰ کہ فرفوریوس خود بھی اپنی اس کتاب کو نہیں سمجھتا تھا۔
فرفوریوس کے ایک معاصر نے اس پر اعتراضات کئے تھے، جس کے جواب میں اس شخص نے جو باتیں لکھیں، وہ اس کی پہلی باتوں سے بھی زیادہ مہمل تھیں۔
شیخ نے اس کے بعد اس عام دلیل کا ذکر کیا ہے، جس کے ذریعہ سے

گیا ہے، اب میں کہتا ہوں کہ ایک چیز جب ایک دوسری چیز بن جاتی ہے، تو اس وقت آیا یہ ہوتا ہے کہ جو چیز دوسری چیز بنی، وہ دوسری چیز بننے کے بعد موجود رہتی ہے یا معدوم ہو جاتی ہے، اگر موجود رہتی ہے تو اب سوال دوسری چیز کے متعلق ہے، کہ وہ موجود ہے یا معدوم، اگر وہ بھی موجود رہی ہے، تو ظاہر ہے، کہ دونوں الگ الگ دو موجود ہیں، نہ کہ دونوں ایک موجود بن گئے ہیں، اور اگر دوسری چیز معدوم ہے، تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ وہ پہلی چیز جو موجود تھی، وہ کوئی موجود شئے نہیں بلکہ معدوم شئے بن گئی، ظاہر ہے کہ یہ بات کیا سمجھ میں آسکتی ہے، اور اگر پہلی چیز معدوم ہو جاتی ہے تو پھر وہ کوئی دوسری چیز بنی نہیں، بلکہ وہ تو معدوم ہو گئی، اور ایک اور چیز پائی گئی، بہرحال نفس اشیاء کی صورت بن جاتا ہے اس کا کوئی مطلب سمجھ میں نہیں آتا۔

۱ اس سلسلے میں جس شخص نے سب سے زیادہ لوگوں میں اس خیال کو پھیلایا، یہ وہی شخص ہے جو ایساغوجی کا مصنف ہے، اس شخص کو ایسے اقوال اور نظریات کے بیان کرنے کا بہت شوق تھا، جن میں تخیل، اور صوفیانہ شاعری سے کام لیا گیا ہو، وہ اپنے ان خیالات میں خود اپنی تسلی کے لئے بھی اور دوسروں کے لئے بھی تخیل ہی پر بھروسا کرتا تھا اور اس کو کافی خیال کرتا تھا، ارباب بصیرت وتمیز کو اس کا اندازہ اس کی ان کتابوں سے ہو سکتا ہے جن میں اس نے "عقل ومعقولات" سے بحث کی ہے، اور ان کتابوں سے بھی جو "نفس" کے متعلق اس نے لکھی ہے، (بہرحال اس کے خیالات تو صرف شاعرانہ ہیں) البتہ یہ بات درست ہے، کہ اشیا کی صورتوں کا نفس میں حلول ہوتا ہے، نفس ان صورتوں سے آراستہ و پیراستہ ہوتا ہے، عقل ہیولانی کے توسط سے نفس ان صورتوں کے لئے گویا مکان ہونے کی حیثیت رکھتا ہے، اگر نفس موجودات میں سے کسی شئے کی بالفعل صورت

حقیقت کے رو سے درجے میں برابر ہیں اور ان دونوں قسموں کے نفوس میں اگر کسی قسم کا تفاوت اور اختلاف پایا جاتا ہے، تو وہ محض ان بیرونی اور عارضی عوامل اور عوارض کا نتیجہ ہے، جو ان نفوس کو خارج سے لاحق ہوتے ہیں۔ ہاں! اگر یہ کہا جائے کہ جو حال خود اصل وجود کا ہے، وہی حال ان وجودی کمالات کا ہے، یعنی ان وجودی کمالات کے معانی اور ان کے مفہومات انسانیت کے مفہوم اور ماہیت سے مختلف ہیں تو یہ بات جیسا کہ کہا گیا ہے اس وقت درست ہو سکتی ہے جب یہ مانا جائے، کہ ماہیت پر واقع میں وجود زائد نہیں ہوتا، بلکہ یہ زیادتی صرف تصور اور مفہوم کی حد تک محدود ہے، جیسا کہ بار بار اس کا ذکر کیا جا چکا ہے کیونکہ یافت اور تحقق تو دراصل صرف وجود کو حاصل ہے اور ماہیت اس سلسلے میں وجود کی صرف تابع ہونے کی حیثیت رکھتی ہے شیخ نے اس کے بعد جو یہ لکھا تھا کہ پہلی چیز اگر باطل اور غائب ہو جاتی ہے، تو اس کے معنی یہ ہوں گے کہ شے کا حال باطل ہو گیا اور اس کی ذات باقی رہتی ہے ظاہر ہے، کہ ایسی صورت میں اس کی نوعیت ان استحالات کی ہو کر رہ جائے گی جن میں شے ایک حال کو چھوڑ کر دوسرا حال اختیار کرتی ہے جیسا کہ عام حکمار کا خیال ہے" اس شق کے متعلق میں یہ دعویٰ کرتا ہوں کہ اتحاد کی صورت میں کوئی ایسی چیز باطل اور غائب نہیں ہوتی جیسے شے کے تقوم میں دخل ہو، یعنی مقومات شے میں اس کا شمار ہو، یا ذات کی ہستی سے اس کا تعلق ہو، ہاں! ایسے امور جن کا تعلق نقص اور عدم سے ہوتا ہے، وہ بلا شبہہ غائب ہو جاتے ہیں، مطلب یہ ہے، کہ ابتدا میں شے اپنے جوہر ذات کے اعتبار سے مثلاً ناقص تھی پھر جوہر ہونے میں شدت اور تیزی پیدا ہوئی لیکن یہ وہ کیفیت نہیں ہوتی ہے جو استحالات کی صورت میں پیش آتی ہے، یعنی جن میں کسی وجودی صفت کو چھوڑ کر شے کوئی ایسی صفت اختیار کرتی ہے جو اس وجودی صفت کی ضد اور مخالف ہوتی ہے، مثلاً پانی جب ہوا ہوتا ہے، یا کوئی سرد چیز

گرم ہو جاتی ہے اسنحالے کی ان صورتوں میں جو بیا ہوتا ہے، وہ صورت اس کی نہیں ہے۔

شیخ نے اس کے بعد جو یہ لکھا تھا کہ "اگر یہ حالت ذات پر طاری ہوتی ہے، تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ شے کی ذات باطل اور معدوم ہو جاتی ہے اور ایک نئی چیز نئے سرے سے پیدا ہوتی ہے، ظاہر ہے کہ اسی کو پھر یہ کہنا کہ چیز دوسری چیز بن جاتی ہے صحیح نہ ہوگا نیز اگر تم تامل و فکر سے کام لوگے تو معلوم ہوگا کہ اگر صورت حال یہی ہے تو ایک مشترک ہیولی کو وہ مقتضی ہوگی اور یہ تجدد پذیری بسیط شے کی نہیں بلکہ مرکب کی ہوگی۔

میں کہتا ہوں، کہ یہ بات گذر چکی کہ جو بات یہاں باطل اور غائب ہوتی ہے وہ ایک عدمی اور منفی امر ہے، جس کا تعلق قوت اور استعداد سے ہے، نیز ہم نے مقولے میں حرکت کے وقوع پذیر ہونے کی کیفیت کی جو تحقیق کی ہے، اور یہ بتاتے ہوئے کہ کن کن مقولوں میں حرکت واقع ہوتی ہے، ہم نے جو یہ ثابت کیا ہے، کہ کیف و کم بلکہ جوہر تک کے مقولوں کے لئے ایسے افراد کا ہونا ناگزیر ہے جن کا وجود تدریجی ہو، اپنی اس تحقیق کی بنا پر ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ شے کی ذات کو خود اپنی ذات ہی میں اس قسم کے تجدد و انقلاب سے سابقہ پڑے جس میں نہ شے کی ذات باطل ہو، اور نہ اس کا وجود زائل ہو، اور اس کے وجود یا ذات سے الگ نہ کوئی نئی چیز پیدا ہو، بلکہ حرارت جس طرح بذات خود تیز سے تیز تر ہوتے ہوئے شدت پذیر ہوتی چلی جاتی ہے وہی صورت یہاں بھی پیش آتی ہے، اس لئے کہ شدت پذیری کے زمانے میں اگر حرارت کی ذات کو ہر لمحہ اور ہر آن کسی دوسرے وجود کے ساتھ موجود مانا جائے گا تو اس سے تتالی آنات والی خرابی لازم آتی تھی، اور یہ ماننا پڑتا ہے کہ مسافت اور حرکت کی ترکیب ایسے اجزا سے ہو، جن کی تقسیم ناممکن ہو، جو ظاہر ہے کہ محال ہے، جیسا کہ

جزء لایتجزی کے مباحث میں ثابت کیا گیا ہے کہ کسی ایسے جزء کا پایا جانا ناممکن ہے جس کی تقسیم کسی طرح نہ ہو سکتی ہو، بہرحال حرارت جب تیز سے تیز تر ہوتی چلی جاتی ہے، تو اس اشتدادی حرکت کے وقت اس کا ایک ہی وجود اول سے آخر تک باقی رہتا ہے، یعنی شدت پذیری کی اس پوری مدت کے ہر ہر جزء میں ایک ہی وجود مسلسل قائم رہتا ہے، اگرچہ اس عرصے کی ہر آن میں حرارت کی ایک نئی قسم اس کو ثابت ہوتی چلی جاتی ہے، جیسا کہ ان لوگوں کا عقیدہ ہے، کہ حرارت کے مختلف درجات میں باہم نوعی قسم کا اختلاف پایا جاتا ہے، گویا ہر درجہ کی حقیقت دوسرے درجے سے نوعاً مختلف ہوتی ہے، جیسا کہ اس مسئلے کو ہم پہلے بیان کر چکے ہیں مگر باوجود اس اختلاف کے حرارت کے تمام مدارج ایک ہی تدریجی وجود کے ساتھ موجود ہوتے ہیں، ایسی صورت میں چند مختلف معانی اور مفہومات کے متعلق اگر یہ مانا جائے کہ ایک ہی وجود کے ساتھ وہ موجود ہوتے ہیں، یعنی وجوداً سب کے سب متحد ہوں، تو اس کے ناجائز ہونے کی آخر کیا وجہ ہو سکتی ہے مطلب یہ ہے، کہ ان تمام معانی اور مختلف مفہوموں کے متعلق یہ فرض کیا جائے کہ کسی ایک ہستی اور موجود سے عقل انھیں منتزع اور حاصل کرتی ہے، جس طرح اس وقت حاصل کرتی جب وہ متعدد موجودات کے ساتھ تعلق رکھتے، پس واقعہ یہ ہے، کہ مثلاً ایسی حرارت جو بالفعل موجود ہو، اس کا کسی ایسی حرارت کے ساتھ متحد ہو جانا، جو خود بھی بالفعل ہی موجود تھی، یا ایسی دو ذاتیں جن میں ہر ایک موجود ہو، ان دونوں کا ایک ہو جانا، اور اس طرح ایک ہو جانا کہ بجائے دو موجود ہونے کے وہ ایک ہی موجود بن جائیں، یہ بلاشبہ ناممکن اور محال ہے، اس لئے کہ بالفعل جو چیز موجود ہوتی ہے، اس کے لئے ایک خاص اور بالفعل تعین و تشخص کا ہونا بھی ضروری ہے، ظاہر ہے کہ کوئی خاص تعین بجنسہ کوئی دوسرا خاص تعین نہیں بن سکتا اس قسم کے دو خاص تعینوں کا باہم متحد ہو کر ایک ہو جانا قطعاً محال ہے،

اسی طرح ایسی ماہیت جس کی خاص تعریف اور خاص حد ہو، اور وہ کوئی محصل غیر مبہم مفہوم بھی رکھتی ہو، ناممکن ہے، کہ وہ کوئی ایسی ماہیت بن جائے جس کی خاص تعریف اور خاص حد ہو، اور جس کا مستقل و محصل مفہوم ہو آخر انسان کے مفہوم پر گھوڑے کے مفہوم کو محمول کرنا کیوں محال ہے، یعنی باہم ایک کو دوسرے پر حمل اولی ذاتی کے طور پر محمول نہیں کر سکتے یہی وجہ ہے کہ خود اپنی اپنی ذات کی حیثیت سے ہر ماہیت بجز اپنی ذات ہونے کے اور کچھ نہیں ہوتی، باقی ایسی ماہیتیں جو معنی اور مفہوم میں باہم مختلف ہوں لیکن کسی واحد وجود کے ساتھ موجود ہوں، تو کلی طور پر عقل اس کو ناجائز نہیں قرار دیتی البتہ بعض مقامات میں برہان اور دلیل سے یہ ثابت کیا گیا ہے کہ وہاں ایسا نہیں ہو سکتا، مثلاً واجب اور ممکن کی ماہیتیں ایک وجود کے ساتھ موجود نہیں ہو سکتیں، اسی طرح جو چیز بالفعل ہو، اور جو بالقوہ ہو، یا ایک جوہر ہو دوسری عرض ہو، یا ان دونوں میں تضاد کا علاقہ ہو یعنی ہر ایک، دوسرے کی ضد ہو، یا ان میں عدم و ملکہ کا تعلق ہو، الغرض اسی قسم کی وہ ساری ماہیتیں جن کے متعلق دلیل نے یہ ثابت کر دیا ہو، کہ ان کا کسی ایک وجود کے ساتھ موجود ہونا ناممکن ہے۔

باقی شیخ نے جو یہ کہا تھا کہ "یہ بات مشترک ہیولی کو مقتضی ہے" میں کہتا ہوں کہ ایسی شے جس میں کمالات کے اضافے کی وجہ سے تبدل و تغیر ہوتا رہتا ہو، یہ ہو سکتا ہے کہ اس کا تعلق کسی ایسے مادی جوہر سے ہو جو زمانے اور حرکت کے زیر اثر ہو، ہمیں اس کے انکار کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔

اس کے بعد شیخ کا یہ قول کہ "یہ بسیط کی نہیں بلکہ کسی مرکب شے کی تجدد پذیری ہوگی" میں کہتا ہوں کہ مرکب سے شیخ کی کیا مراد ہے، ایسا مرکب جس کی ذات میں خارجی طور پر ترکیب پائی جاتی ہو، اگر یہ مراد ہے تو ان کا دعوی قابل تسلیم نہیں ہے، یعنی ایسا ہونا ضروری نہیں ہے، اس لئے کہ ہر ایسی ہستی جو خاص صورت رکھتی ہو ضروری نہیں ہے کہ

خارجی طور پر وہ مرکب ہو، خصوصاً ایسی صوری ہستی جو بالفعل عقل ہونے کے لئے آمادہ اور تیار ہو چکی ہو، اور اگر مراد خارجی نوع ہے، جو اس نوع اور بدنی مادے سے مرکب ہو، تو ان کا دعویٰ صحیح ہے، لیکن "نظریۂ اتحاد" کو اس سے ضرر نہیں پہنچتا، شیخ نے "نظریۂ اتحاد" کے ابطال پر جو دلیل اشارات میں قائم کی تھی، اس کی تنقید کے بعد اب ہم اس خاص دلیل کی طرف متوجہ ہوتے ہیں جس کا تذکرہ شیخ نے شفا میں کیا ہے، شفا میں شیخ کے اس قول کی ابتدا ان الفاظ سے ہوتی ہے "بالفعل موجودات میں سے کسی شے کی صورت اگر نفس بن جائے" اور آخر میں ان الفاظ پر ختم ہوتا ہے" اور ہم کبھی اس کو دیکھتے ہیں کہ وہ کوئی دوسری صورت قبول کرتا ہے" ہم کہتے ہیں کہ اس مسئلے کی صحیح تنقیح کی واقعی شکل یہ ہے کہ بدن کے مادے پر جب نفس کا وجود قائم ہوتا ہے، یعنی بدن کے ساتھ جب نفس کا تعلق شروع میں قائم ہوتا ہے، تو اس وقت اس کی حیثیت وہی ہے جو کسی جسمانی ہستی کے صورت کی ہوتی ہے گویا ابتدا میں اس کی حیثیت وہی ہوتی ہے، جو عام محسوس اور خیالی صورتوں کی ہوتی ہے، یعنی شروع میں دنیا کی کسی چیز کی وہ عقلی صورت نہیں ہوتی، کیونکہ کسی عقلی صورت اور جسمانی مادے سے یہ ناممکن ہے کہ کوئی واحد جسمانی نوع کی آفرینش ہو مثلاً مختلف صفات اور کمالات کے اضافے کے بغیر مختلف انقلابات و تغیرات سے گذرے بغیر یہ نہیں ہو سکتا کہ ان دو مختلف امور سے انسان جیسی حقیقت تیار ہو، میرے نزدیک یہ بات تمام محالات میں محال ترین امر ہے، اور بدترین قسم کی پیچیدگیاں اس سے لازم آتی ہیں، اس لئے کہ شے کا جو قریب ترین مادہ ہوتا ہے، دراصل وہ شے کی صورت ہی کے جنس سے ہوتا ہے کیونکہ اس قسم کے مادے سے شے کی صورت کو وہی نسبت ہوتی ہے، جو کسی فصل مقوم و محصل کو جنس قریب سے ہوتی ہے، اسی بنیاد پر میں خیال کرتا ہوں کہ اپنی ابتدا پیدائش میں نفس کی حیثیت دراصل عالم کے موجودات میں سے کسی واحد صورت کی ہوتی ہے، یعنی منجملہ عام صورتوں کے وہ بھی ایک قسم کی صورت ہی ہوتا ہے،

لیکن چونکہ اس میں عالم ملکوت کی طرف بہ تدریج ترقی کرنے کی صلاحیت و قوت ہوتی ہے، اس لئے شروع میں تو جسمانی موجودات کی وہ ایک صورت ہونے کی حیثیت رکھتا ہے مگر اس میں عقلی صورتوں کے قبول کرنے کی صلاحیت ہوتی ہے، نفس کا عام صورت کی شکل میں بالفعل ہونا اور عقلی کمالات کی طرف بڑھنے کی اس میں قوت و استعداد کا ہونا ان دونوں باتوں میں کوئی منافات نہیں ہے، جیسا کہ خود شیخ ہی کے اس بیان سے معلوم ہوتا ہے جس کا تذکرہ کچھ پہلے کیا گیا ہے، یعنی شیخ نے لکھا تھا کہ چیز سے چیز بننے کا ایک طریقہ یہ ہے کہ کمالات کا شے میں اضافہ ہوتا چلا جاتا ہے، اور یہ اس وقت ہوتا ہے جب طولی سلسلے میں کوئی چیز راہ ترقی میں گام زن ہوتی ہے، اور کبھی چیز سے چیز کے بننے کی صورت یہ ہوتی ہے کہ ایک چیز دوسری چیز کو بگاڑ کر بنتی ہے اور یہ اس وقت ہوتا ہے، کہ عرضی سلسلے میں شے حرکت کرتی ہے، جیسا کہ معدنات کے سلسلے میں ہوتا ہے گویا اب واقعے کی شکل یہ ہوتی ہے کہ نفسانی صورت جب حسی درجے میں ہوتی ہے، تو خیالی صورت کے لئے اس کی حیثیت مادے کی بن جاتی ہے، اور خیالی صورت عقلی صورتوں کے لئے مادے کی حیثیت رکھتی ہے اور اس کا آغاز اس وقت سے شروع ہوتا ہے جب ابتدائی معقولات کا فیضان نفس پر ہوتا ہے، اس کے بعد دوسرے درجے کے معقولات کا فیضان بہ تدریج ہوتا چلا جاتا ہے، جیسا کہ اس کی طرف پہلے بھی اشارہ کیا گیا ہے اور عنقریب ہم اس مسئلے کو زیادہ وضاحت سے بیان کریں گے، بہرحال اس کے بعد اب شیخ کا یہ قول کہ "صورت کی ذات میں کسی شے کے قبول کرنے کی صلاحیت نہیں ہوتی" قابل غور ہے، میں کہتا ہوں کہ شیخ کا یہ دعویٰ غیر مسلم ہے بلکہ صورت میں بھی قبول کرنے کا پہلو اس طرح سمٹا ہوا ہوتا ہے جس طرح بسیط نوع فصل کو اپنے اندر لئے رہتی ہے، شیخ کا اس کے بعد یہ قول کہ "قبول کی صفت شے کے قابل میں ہوتی ہے" میں کہتا ہوں کہ ہاں یہ درست ہے لیکن اس کا دوسرا مطلب ہے یعنی قبول کرنے سے کبھی اس قسم کا انفعال اور اثر پذیری مقصود ہوتی ہے، جو آہستہ آہستہ تجدیدی رنگ میں ظہور پذیر ہو، اور یہ بات

اس وقت پائی جاتی ہے، جب شے کی ضد اس شے کے بعد حادث اور پیدا ہو، مثلاً کوئی متصل چیز جب انفصال کو قبول کرے، یعنی انفصال کے بعد شے میں انفصال پیدا ہو، یا جیسے پانی جب ہوا ہو جائے۔ باقی کمالات وصفات کے اضافہ وترقی کی قوت وصلاحیت پر جب قبول کا لفظ بولا جاتا ہے، تو یہ اس کا ایسا معنی ہے، جو صوری اشیاء میں بھی پایا جاسکتا ہے، یعنی کمالات میں ترقی کرنے کی جو صلاحیت اس میں پائی جاتی ہے، اس کے اعتبار سے صوری اشیاء کو بھی قبول کی صفت سے موصوف کرسکتے ہیں، خلاصہ یہ ہے، کہ شے میں خارجی امور کا جب عدم ہوتا ہے، تو اس وقت بھی قبول کا لفظ بولا جاتا ہے، اور ذہنی امور کا عدم جب شے میں ہوتا ہے، تو اس وقت بھی قبول کے لفظ کو استعمال کرتے ہیں، قبول کی پہلی صورت اس مادے میں پائی جاتی ہے، جو صورتوں کو قبول کرتا ہے اور دوسری شکل ان صورتوں کے ساتھ مخصوص ہے، جو مادے سے متعلق ہوتی ہیں باقی ایسی صورتیں جو ہر لحاظ سے اور ہر اعتبار سے مادے سے بے تعلق ہوتی ہیں جنھیں مادے سے بالکلیہ کسی قسم کا لگاؤ نہیں ہوتا توان میں ظاہر ہے کہ تمام کمالات بالفعل موجود ہوتے ہیں، اور ایسے کمالات جو بالفعل موجود نہ ہوں، لیکن آیندہ ان کی توقع کی جاسکتی ہو، ان میں نہیں پائے جاتے۔

شیخ نے اسی شفا والی دلیل میں اس کے بعد جو یہ لکھا ہے کہ "اگر وہ غیر ایسا ہے جس میں اور اس صورت میں کوئی اختلاف نہیں ہے، تو یہ عجائبات میں سے ہے، کیونکہ ایسی صورت میں قبول وعدم قبول دونوں باتیں ایک ہی ہو جائیں گی" میں کہتا ہوں کہ اس غیر کے غیر ہونے کے معنی یہ نہیں ہیں کہ وہ بالفعل کوئی موجود صورت ہے، بلکہ وہ ایک ایسا معنی ہے جو اس نفسانی صورت کے ساتھ متحد ہے یعنی وجوداً دونوں میں اتحاد ہے، کیونکہ ہمارے نزدیک شے کی صورت بجنسہ شے کے وجود ہی کی تعبیر ہے، شے سے ذہن میں جو کلی مفہوم حاصل ہوتا ہے ہم اس کو صورت نہیں سمجھتے، اور ایسی حالت میں ہر شے کی صورت بجز

ایک واحد بسیط امر ہونے کے اور کچھ نہیں ہو سکتی مگر با ایں ہمہ کبھی چند کمالی صفات اور معانی کی بھی وہ مصداق ہوتی ہے، اور کبھی ایسا نہیں بھی ہوتا ہے، ٹھیک جس طرح وجود کبھی تو قوی اور شدید ہوتا ہے اور کبھی وہی ضعیف اور ناقص ہوتا ہے یونہی جب نفس قوی اور طاقتور ہو جاتا ہے، تو ایسے متعدد اور چند معانی کا وہ مصداق بن جاتا ہے، کہ ان معانی میں سے اگر ہر ایک الگ الگ پائے جائے، تو بسا اوقات کسی ناقص جسمانی نوع کی وہ صورت قرار پائے، مثلاً گھوڑے کی وہ صورت جس کا عقل تصور کرے یا اسی طرح عقلی درخت، اور عقلی زمین وغیرہ یعنی ان سب کے ذہنی وجود کی وہ صورت بن جاتا ہے، کیونکہ ان میں ہر ایک کی ایک ایسی جسمانی صورت ہوتی ہے، کہ جب خارج میں وہ پائی جائے گی، یعنی جسمانی مادوں میں اس کا ظہور ہوگا، تو کسی مادی نوع کی وہ صورت ہو گی، لیکن انھی صورتوں کا تحقق جب عقل میں ہوتا ہے، تو گو اس وقت عقلی جوہر کے ساتھ وہ متحد ہوتی ہیں، لیکن محض اس اتحاد کی وجہ سے یہ لازم نہیں آتا کہ اس عقلی جوہر کی ذات کی وہ صورت بھی بن جائیں، (یعنی جو گھوڑے کو تصور کرے لازم نہیں آتا کہ اس کا نفس جو اگرچہ اس گھوڑے سے تعقل و تصور کے وقت متحد ہے خود بھی گھوڑا بن جائے) یا اس عقلی جوہر کے وجود کی وہ کوئی شکل قرار پائے بلکہ ان کی حیثیت صرف ان معانی کی ہوتی ہے، جو اس عقلی جوہر کے ساتھ اتحاد کا علاقہ رکھتے ہیں اور ان کا یہ اتحادی تعلق اس اتحادی تعلق سے کہیں زیادہ برتر و بلند ہے، جو ان صورتوں کو ادنیٰ درجے کی جسمانی صورتوں سے ہوتا ہے اس لئے کہ عقلی وجود ظاہر ہے کہ بہر حال عالی و شریف ہے، اس کی بلندی و شرافت کا یہ حال ہے کہ کبھی کبھی تمام معقولات ایک ہی وجود کے ساتھ اس میں پائے جاتے ہیں، لیکن اس وجود کی وحدت ویسی نہیں ہوتی جو اجسام اور جسمانی امور کی وحدت کا حال ہے۔

شیخ کا اس کے بعد یہ قول کہ غیر اس صورت کا اگر مخالف ہے، تو اگر نفس ہی صورت معقولہ ہو تو لا محالہ وہ اپنی ذات کا غیر ہو گیا" میں

کہتا ہوں کہ نفس اپنی ذات کا غیر ضرور ہو جاتا ہے لیکن یہ غیریت وہ نہیں ہے، جس میں دو چیزیں باہم عدد اور شخص ہونے میں ایک دوسرے کے مغائر ہوں بلکہ کمال ونقص یا معنی اور مفہوم کے اعتبار سے یہ جو غیریت پیدا ہوتی ہے لیکن باوجود غیریت کے وجود وہی باقی رہتا ہے، جو پہلے تھا، بلکہ اس غیریت کے بعد وہی وجود جو پہلے ناقص حال میں تھا اب زیادہ افضل اور بہتر حال میں آگیا۔

شیخ کا قول اور یہ دعوٰی کہ "نفس دراصل عاقل ہوتا ہے، اور عقل سے مراد نفس کی وہ قوت ہے جس سے وہ معلومات کا ادراک کرتا ہے، یا معقولات و معلومات کی صورت کا نام عقل رکھ دیا جائے اور چونکہ ان معلومات و معقولات کی نفس میں معلوم و معقول ہونے کی حیثیت ہے اس لئے عقل و عاقل معقول تینوں ایک ہی چیز نہیں ہو سکتے" میں کہتا ہوں کہ عقل کا جو پہلا معنی شیخ نے بیان کیا ہے، یہ عقل بالفعل کا صحیح ترجمہ نہیں ہو سکتا، اس لئے کہ عقل جس قوت کا نام رکھا گیا ہے، اس قوت سے مراد خواہ نفس کی صلاحیت اور استعداد ہو، یا معلومات و معقولات سے نفس کی ذات جب خالی اور پاک ہو، اس قوت سے یہ مراد ہو، ہر حال میں یہ ناممکن ہے کہ وہ بجنسہ عقل بالفعل ہو، کیونکہ اگر ایسا ہو گا تو لازم آئے گا کہ ایک ہی شے بجنسہ قوت واستعداد بھی ہو، اور وہی فعلیت بھی ہو وہی جہل بھی ہو، اور وہی علم بھی ہو، باقی دوسرا احتمال یعنی ان معقولہ اور معلومہ صورتوں کو عقل بالفعل قرار دینا، جیساکہ شیخ کا خیال ہے، اور وہ اس کے مدعی ہیں کہ نفسانی جوہر، جو گوشت پوست رکھنے والے بشری حیوان کی کمالی صورت کا نام ہے، وہ ان صورتوں کا ادراک اس طور پر کرتا ہے کہ خود اس کی ذات وہی رہتی ہے جو تھی، جیساکہ میں نے پہلے ذکر کیا ہے، تو یہ ایسی بات ہے جس کے ناممکن ہونے کو میں پہلے ثابت کر چکا ہوں، اور اس میں جو خرابیاں ہیں وہ بیان کر چکا ہوں، یعنی نہ یہ بات نفس کے اعتبار سے درست ہے اور نہ ان صورتوں کے حساب سے، نفس کے اعتبار سے تو یہ خیال

اس لئے غلط ہے کہ جو نفس عقل سے خالی ہوگا وہ ان عقلی صورتوں کا ادراک کیسے کرے گا، جو اس کی ذات سے مبائن اور جدا ہیں اور جن کا وجود نفس کے وجود سے خارج ہے، نیز چیز کے لئے کسی چیز کو جس طرح اس وقت تک ثابت کرنا صحیح نہیں ہے، جب تک کہ وہ شے جس کے لئے چیز ثابت کی جارہی ہو، خود ثابت اور موجود نہ ہو، اسی بنیاد پر سمجھا جاتا ہے کہ ذہن میں اگر کوئی چیز کسی چیز کو ثابت کی جائے گی تو اس کا ثبوت ذہن میں ضروری ہے اور خارج میں اگر کوئی چیز کسی چیز کو ثابت کی جائے گی تو خارج میں اس کا وجود ضروری ہے، اس لئے کہ دلیل سے یہ بات ثابت ہو چکی ہے کہ جو چیز وجود کے مقامات وظروف و ذہن یا خارج میں سے جس مقام یا ظرف سے معدوم ہو گی، اسی مقام اور ظرف میں کوئی شے اس کو ثابت نہیں ہو سکتی یا جس عالم سے وہ معدوم ہو گی اسی عالم میں کوئی شے اس کو ثابت نہیں ہو سکتی، کیونکہ کوئی موجود چیز ظاہر ہے کہ کسی موجود ہی کو ثابت ہو سکتی ہے نہ کہ مفقود اور معدوم کو، پھر جو حال ثبوت کا ہے، یہی حال تقریباً اس عقلی وجود کا بھی ہے جو عالم عقل میں پایا جاتا ہے، یعنی ایسا عقلی وجود جو مادے اور مادے کے تمام متعلقات سے بے لگاؤ، اور مجرد و پاک ہو، وہ بھی کسی شے کو اس وقت تک ثابت نہیں ہو سکتا جب تک کہ اس شے کو بھی اسی قسم کا وجود ثابت نہ ہو، یعنی اس کو بھی عقل اور بالفعل معقول ہونا چاہئے، جس کا حاصل یہی ہوا کہ جو چیز خود بالفعل معقول اور معلوم نہ ہوگی اس کے لئے کوئی چیز بالفعل معقول و معلوم ہونے کی حیثیت سے ثابت نہیں ہو سکتی، جس طرح جو چیز بالقوۃ معقول اور معلوم ہوتی ہے، مثلاً مادی صورتوں کا جو حال ہے، وہ انہی چیزوں کو ثابت ہو سکتی ہے، جو معقول بالقوۃ ہو، مثلاً اجسام اور متادیر جو مختلف وضع و شکل کے صفات کے ساتھ متصف ہیں، پس معلوم ہوا کہ جب تک نفس خود معلوم اور معقول ذات نہ بن لے گا، اس وقت تک کوئی عقلی صورت بھی اس کو ثابت نہیں ہو سکتی، زیادہ سے زیادہ یہ ہو سکتا ہے کہ اس میں عقلی صورتوں کے

ادراک و تعقل کی صلاحیت و قوت اسی رنگ میں ہو سکتی ہے، جس رنگ میں خیالی اور وہمی صورتوں سے نفس کو اس وقت تعلق ہوتا ہے، جب تک خیال کی طرف اس کی توجہ مبذول نہیں ہوتی اور ان صورتوں پر عقل فعال کا نور نہیں چمکتا، نفس کے اعتبار سے تو یہ بات اس لئے ناقابل فہم ہے، باقی خود عقلی صورتوں کے حساب سے اس کا محال ہونا تو جس برہان کا حق تعالیٰ کی طرف سے مجھے الہام ہوا ہے اس کی تقریر تم سُن چکے ہو، اس کو پیش نظر رکھنے سے باسانی اس مسئلے کو تم سمجھ سکتے ہو، میرا مطلب یہ ہے کہ یہ عقلی صورتیں چونکہ خود اپنی ذات کے اعتبار سے یعنی تمام ماسوا سے قطع نظر کرنے کے بعد بھی چونکہ ایسی ہویتوں اور شخصیتوں کی مالک ہیں، جو بذات خود معقول اور معلوم ہیں، خواہ ایسی چیز جو ان کا تعقل کرے دنیا میں پائی جائے یا نہ پائی جائے، ظاہر ہے کہ ایسی صورت میں جب نفس سے قطع نظر کرنے کے بعد بھی یہ صورتیں معقول اور معلوم ہی باقی رہتی ہیں، تو بذات خود یقیناً یہ اپنی ذات کی عاقل اور عالم بھی ہیں، اور اس بنیاد پر لامحالہ یہ ماننا پڑے گا کہ نفس ان صورتوں کے ساتھ متحد ہے اور یہی ہمارا مقصد ہے۔

مخفی مباد کہ عاقل و معقول اور عالم و معلوم کے اتحاد کے نظریے کی شیخ نے اگرچہ اپنی تمام کتابوں میں شدت سے تردید کی ہے اور اس خیال کے غلط ہونے پر انھیں سخت اصرار ہے، لیکن با ایں ہمہ اپنی کتاب جس کا نام "المبدء والمعاد" ہے شیخ نے اسی خیال کو بیان کر کے اس فصل میں جس کا عنوان یہ ہے کہ "واجب الوجود کی ذات معقول اور عقل ہے" اسی دعوے کے ثبوت میں دلیل بھی پیش کی ہے، میں نہیں کہہ سکتا کہ اس کتاب میں شیخ نے جو یہ طرز عمل اختیار کیا ہے اس کی وجہ آیا یہ ہے کہ اس عقیدے کے لوگوں کے مذہب کو بیان کر کے بطور نقل کے اس کی دلیل بھی کسی خاص غرض کو پیش نظر رکھ کر انھوں نے درج کر دی ہے، یا عالم ملکوت کے افق سے ان پر حق کے روشنی کی کوئی تجلی ہوئی، اور اس سے ان کی بصیرت جگمگا اٹھی، اس بنیاد پر خود اپنے ذاتی عقیدے کی

حیثیت سے انھوں نے اس کا ذکر کیا ہے، محقق طوسی نے اشارات کی شرح میں "مبدا و معاد" کے اس مقام کا تذکرہ کر کے شیخ کی جانب سے عذر پیش کیا ہے، اور اس کی تصریح کرتے ہوئے کہ اگرچہ یہ ایک بے بنیاد، اور غلط خیال ہے یہ لکھا ہے، کہ اس کتاب میں شیخ نے چونکہ اس کا التزام کیا ہے کہ مبدا اور معاد کے متعلق مشائیوں میں معلم اول کے رفقا اور تلامذہ کے جو خیالات ہیں صرف انھی کو بیان کروں گا (گویا اس میں جو کچھ بیان کیا گیا ہے اس کی حیثیت ذاتی عقائد و خیالات کی نہیں، بلکہ محض نقل اور حکایت کی ہے) میں کہتا ہوں، کہ اس عبارت سے بھی یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ یہ شریف و عالی خیال "محض متقدمین تک محدود رہا، بعد کو ارباب بحث و نظر نے پھر اس کی طرف توجہ نہ کی، اور کس مپرسی کے اسی حال میں یہ پڑا رہتا، اگر حق تعالی بعض مسکین فقیروں پر کرم نہ فرماتے، اور عزیز حکیم کی قوت سے اس کا سینہ کھولا نہ جاتا۔

فصل

نفس انسانی عقل فعال کے ساتھ متحد ہو کر ادراک اور تعقل کرتا ہے، متقدمین کے اس خیال اور نظریے پر اس فصل میں بحث کی جائے گی۔

اسلامی عہد کے حکماء کی کتابوں میں اس مسئلے کے متعلق بھی یہی مشہور ہے، کہ جس طرح مذکورۂ بالا عقیدہ (یعنی عاقل و معقول کے اتحاد کا نظریہ) غلط اور بے معنی ہے، اسی طرح یہ خیال بھی باطل و بے بنیاد ہے، کیونکہ دونوں مسئلوں میں بہت قریبی تعلق ہے، بہر حال اس خیال کی تغلیط میں یہ بیان کیا گیا ہے، کہ عقل فعال کے متعلق سوال پیدا ہوتا ہے کہ کیا وہ کوئی ایسی واحد شے ہے، جو ہر قسم کے تعدد اور تکثر سے پاک اور بری ہے، یا اس میں بھی اجزا اور ابعاض پائے جاتے ہیں اگر پہلی شق مانی جاتی ہے، تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ کسی ایک چیز کے تعقل و ادراک کی وجہ سے اگر کوئی چیز عقل فعال سے متحد ہو جائے، تو چاہئے، کہ سارے معلومات و معقولات کا اسے علم حاصل ہو جائے اس لئے کہ تمام معلومات و معقولات کا جو عالم ہے،

اس کے ساتھ اگر کوئی چیز متحد ہو جائے گی، تو چاہئے، کہ جو کچھ اس کے معلومات و معقولات ہیں وہ سب اس چیز کے بھی معلوم اور معقول بن جائیں، اور اگر عقل فعال کے کل سے نہیں بلکہ اس کے کسی جز سے شے کا اتحاد ہوتا ہے، تو اس شق پر یہ ماننا پڑے گا کہ ہر انسان میں جن جن معلومات کے حاصل ہونے کا امکان ہو، ان میں سے ہر معلوم کے اعتبار سے عقل فعال میں ایک خاص جز ہو، لیکن انسان میں جن معلومات اور معقولات کے حصول کا امکان ہے چونکہ وہ غیر متناہی ہیں، تو یہ تسلیم کرنا پڑے گا کہ عقل فعال ایسے غیر متناہی اجزا سے مرکب ہے جن میں ہر جز کی حقیقت دوسرے سے مختلف ہے، اس لئے کہ معقولات اور معلومات جو غیر محدود ہیں ان کی حقیقتیں بھی مختلف ہیں، نیز اس کے سوا ایک خرابی یہ بھی لازم آتی ہے کہ ان معقولات اور معلومات میں ہر معقول اور ہر معلوم کے متعلق چونکہ یہ ممکن ہے کہ غیر متناہی اور لامحدود نفوس کو ان کا علم حاصل ہو، اور اس بنیاد پر لازم آتا ہے، کہ زید کا علم اور تعقل مثلاً سیاہی کا علم جو زید کو ہے وہ عمرو کے اسی علم کے مماثل ہو یعنی عمرو کو جو سیاہی کا علم ہوگا، وہ زید کے علم کے مماثل ہوگا، اور ان سب کا نتیجہ یہ ہوگا کہ عقل فعال میں ایسے غیر متناہی اجزا کا ماننا ناگزیر ہوگا، جو نوعی طور پر متحد ہوں، اور یہ لامحدودیت ایک دفعہ نہ ہوگی بلکہ یہ بھی غیر متناہی ہی ہوگی، گویا ہر فرد انسانی کے اعتبار سے غیر متناہی اجزا کا سلسلہ عقل فعال میں پایا جائے گا، اور ہر سلسلہ نوعاً متحد ہوگا، ان وجوہ کی بنیاد پر جتنے محالات سے دوچار ہونا پڑتا ہے، وہ تو بجائے خود ہیں، لیکن ان کے سوا بھی عقل فعال سے اتحاد کا جو دعویٰ کیا جاتا ہے، اس میں ایک اور خرابی یہ ہے کہ ایسی چیزیں جو نوعاً باہم متحد ہیں، (یعنی عقل فعال کے اجزا) ان کے متعلق یہ ماننا پڑتا ہے کہ ان میں امتیاز نہ ان کی ماہیتوں کی راہ سے پیدا ہوتا ہے اور نہ ماہیتوں کے لوازم سے بلکہ ایسے عوارض و صفات جو لازم نہیں ہیں، بلکہ اپنے اپنے موصوفوں سے ان کا جدا ہونا ممکن ہے وہی یہاں باعث امتیاز ہیں، اور یہ بات جہاں کہیں بھی

پائی جاتی ہے اس کا سبب مادہ ہی ہوتا ہے ظاہر ہے کہ عقل فعال کو مادّے سے
بھلا کیا سروکار، اس کا شمار تو ان امور میں ہے جو مادّے سے مجرد اور پاک
ہوتے ہیں اور جب عقل فعال ہی مادّے سے مجرد اور پاک ہے، تو اس کے
اجزا کا مادی آلودگیوں سے پاک ہونا زیادہ ضروری اور بدیہی ہے، خلاصہ
یہ نکلا، کہ ایسے عوارض وصفات جن کا اپنے موصوفوں سے جدا ہونا ممکن ہے
ان کی راہ سے بھی امتیاز کے پیدا ہونے کی یہاں گنجائش نہیں ہے، اور
جب اس کی بھی گنجائش نہیں ہے، تو یہی تسلیم کرنا پڑے گا، کہ جن امور میں
تعدد اور کثرت کا پایا جانا ضروری ہے، وہ متعدد اور متکثر نہیں ہیں،
یعنی عقل فعال کے اجزا کثیر اور متعدد نہیں رہے بس حاصل یہ ہوا کہ عقل فعال
بسیط ہے، حالانکہ فرض یہ کیا گیا تھا کہ وہ مرکب ہے، ہف (یہ خلاف مفروض
ہے) اس لئے یہ دعوی کہ عقل فعال کے ساتھ نفس متحد ہو جاتا ہے ثابت
ہوا کہ غلط اور بے بنیاد بلکہ ناممکن اور محال ہے، یہ ہے خلاصہ ان مباحث کا
جن کا ذکر متاخرین نے اپنی کتابوں میں اس نظریے کی منقفاً تخلیط کرتے
ہوئے کیا ہے، شیخ نے اس خیال کا تذکرہ کرنے کے بعد اپنی کتاب
اشارات میں اسی کی طرف ان الفاظ میں اشارہ کیا ہے:۔

> ان لوگوں کے سامنے دو ہی باتیں ہیں یا عقل فعال کو اجزا سے مرکب مان کر
> یہ تسلیم کریں کہ نفس کا اتصال اس کے بعض جز سے ہوتا ہے اور بعض کے ساتھ
> نہیں ہوتا ہے یا یہ مانیں کہ عقل فعال ایک واحد اتصالی وجود ہے، اور
> نفس اسی ایک ہستی کے ذریعے سے کمال حاصل کرتا ہے اور ہر معقول و معلوم تک
> اسی کی راہ سے نفس کو رسائی حاصل ہوتی ہے۔

میں کہتا ہوں کہ یہ خیال ہو، یا وہ خیال جس کا ذکر اس سے پہلے کیا گیا،
دونوں نظریے دراصل قدیم زمانے کے ایسے حکما اور اہل علم وحکمت کی طرف
منسوب ہیں، جنھیں تعلیم، اور غور و فکر میں خاص امتیاز حاصل تھا،
ظاہر ہے کہ ایسی صورت میں یہ کوئی ادنی درجے کی معمولی باتیں نہیں ہوسکتیں،
بلکہ یقیناً اس کا کوئی نہ کوئی ایسا صحیح و دقیق مطلب ہونا چاہیے جس کے

سمجھنے کے لئے ذرا زیادہ توجہ، اور بالغ تلاش کی ضرورت ہے، خصوصاً ان لوگوں کے اصل مقصد تک پہنچنے کے لئے چاہیئے کہ دل و دماغ کو ہر قسم کی کدورتوں اور آلائشوں سے صاف و پاک کیا جائے، اور حق تعالیٰ کے آگے عجز و خاکساری کے ساتھ گڑگڑایا جائے، توفیق مانگی جائے، اس کی امداد و اعانت کا آدمی طلبگار ہو، ہم نے تو اللہ تعالیٰ کے سامنے الحاح و زاری کے ساتھ اپنی عقل کو ڈال دیا، اور اس مٹنے والے فنا ہو جانے والے ہاتھوں کو نہیں، بلکہ باطن کے ہاتھوں کو اس کے آگے پھیلا دیا، اپنی جان اس کے آستانے پر پھینک دی، اور اس مسئلے کے لئے خدا کے آگے بیچارگی کے ساتھ التجائیں کیں، اس مسئلے کے متعلق بھی اور تمام ایسے حقائق جو اس کے مانند ہیں ہم نے خدا ہی کو اپنا ٹھکانا بنایا، اس باب میں میں نے کبھی کاہلی و غفلت سے کام نہیں لیا، بالآخر اسی کریم وجواد نے اپنے درخشاں نور سے میری عقل کو روشن کر دیا، درمیان کے حجابات کا ایک حصہ ہمارے سامنے سے اٹھایا گیا، اس اوٹ کے ہٹنے کے بعد ہم نے دیکھا کہ عقلی عالم ایک واحد ہستی کی شکل میں موجود ہے، اور اس دنیا کے جتنے موجودات ہیں، سب کا دامن اسی واحد ہستی کے ساتھ بندھا ہوا ہے، سب اسی کے ساتھ متصل ہیں، اسی سے اس محسوس کائنات کی ابتدا ہے اور اسی پر ان کی انتہا ہے، تمام معقولات و معلومات اور تمام ماہیتوں کی اصل وہی واحد ہستی ہے، لیکن باوجود اس کے اس واحد ہستی میں نہ تعدد پیدا ہوتا ہے نہ تکثر نہ اجزاء نکلتے ہیں نہ اس میں تقسیم و تجزی کی گنجائش ہے، جو چیز اس سے فائض ہوتی ہے، اس کی وجہ سے اس کی ذات میں کوئی کمی پیدا نہیں ہوتی، نہ کسی چیز کے اتصال سے اس میں کسی بات کا اضافہ ہوتا ہے، واقعہ یہ ہے کہ مجھ پر اسی حقیقت کا انکشاف ہوا، چاہئے تھا کہ اس جوہر اور اس کے احکام کے جو دلائل ہیں ان کا ذکر بھی اسی مقام پر کردوں، لیکن چونکہ اس بحث کی اصلی جگہ اور ہے جو عنقریب انشاء اللہ تعالیٰ آرہی ہے اس لئے تفصیل کے لئے تو اسی کا انتظار کرنا چاہیئے، البتہ اتنی بات جس سے اس خیال کے انکار کرنے والوں کا کچھ

شور و غل ایک حد تک دب سکتا ہے، یعنی ہر معقول، اور معلوم کے جاننے اور ادراک کرنے کے وقت آدمی کا نفس اُس عالم (عقلی عالم) سے متصل ہوتا ہے اس عقیدے کو جو لوگ بعید از عقل قرار دیتے ہیں، ان کی اس وحشت کے ازالے کے لئے تین باتوں کا تذکرہ کرتا ہوں پہلی بات تو وہی ہے جس کا ذکر ابھی گذرا کہ نفس کو جب کسی چیز کا علم حاصل ہوتا ہے، تو اس وقت نفس خود اس شے کی بجنسہ عقلی صورت بن جاتا ہے، اس نظریے کو میں برہان اور دلیل سے ثابت کر چکا ہوں، اور جو شبہات اُس میں واقع ہوتے تھے ان کا بھی ازالہ کیا جا چکا ہے، دوسری بات یہ ہے کہ تمام اشیائے معلومہ و معقولہ کا کل اور ان کی اصل عقل ہی ہے، اس دعوے کی دلیل جیسا کہ عرض کر چکا ہوں اپنے مناسب مقام پر پیش کی جائے گی، البتہ یہ چیز یاد رکھنے کی ہے، کہ تمام معلومہ و معقولہ اشیاء کا کل جو عقل کو قرار دیا جاتا ہے، تو اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ یہ چیزیں اپنے خاص خاص خارجی وجود کے ساتھ ایک ایک کر کے جو پائی جاتی ہیں، پھر انھی وجودوں کے ساتھ وہ اکٹھی ہو کر ایک ہو جاتی ہیں، کیونکہ یہ بات تو ناممکن ہے، اس لئے کہ مثلاً فرسی ماہیت (یعنی گھوڑے کی ماہیت) جس طرح خارج میں ایک خاص قسم کا وجود، خاص قسم کی مقدار، وضع قطع شکل و صورت، رنگ ڈھنگ، مادہ وغیرہ رکھتی ہے، اسی طرح اس ماہیت کا ایک خاص عقلی وجود بھی ہے جس کے خاص لوازم اور خاص عقلی صفات ہیں، جو اس خاص عقلی وجود کے ساتھ متحد ہوتے ہیں ان کا اتحاد اس عقلی وجود کے ساتھ اسی طرز کا ہوتا ہے، جیسے ماہیت اپنے خاص وجود کے ساتھ اپنے اجزا سے متحد ہوتی ہے، خواہ یہ اتحاد خارج میں ہو، یا ذہن میں، گویا ہر ہر نوع اپنا ایک حسی وجود رکھتی ہے اور اسی حسی وجود کی وجہ سے اس کے افراد اور اشخاص باہم ایک دوسرے سے ممتاز اور جدا ہوتے ہیں اور ایک مکان یا جگہ میں اسی کی وجہ سے سما نہیں سکتے، بلکہ ہر ایک دوسرے کا مزاحم ہوتا ہے یونہی ہر ہر نوع ایک عقلی وجود بھی رکھتی ہے، جو اسی نوع کے ساتھ مخصوص ہوتی ہے، اور اسی کی وجہ سے

ایک نوع دوسری نوع سے ممتاز ہوتی ہے، اور اس وجود میں ہر ایک دوسرے کے مزاحم ہوتی ہے، اسی بنیاد پر کہا جاتا ہے اور یہی واقعہ بھی ہے، کہ گھوڑے سے جو چیز عقل میں آتی ہے، وہ اور چیز ہے، اور نباتات سے جو چیز عقل میں حاصل ہوتی ہے، وہ دوسری چیز ہے، دونوں ایک دوسرے سے جعل و ساخت وجود اور یود میں الگ الگ ہوتی ہیں پس عقلی عالم میں اشیاء کی وحدت کا یہ مطلب نہیں ہے، بلکہ مقصد یہ ہے، کہ تمام ماہیتیں جو خارج میں متعدد و متکثر وجودوں کے ساتھ موجود ہیں، اور ان میں عددی کثرت پائی جاتی ہے، اسی طرح وہ عقل اور ذہن میں بھی ایسے کثیر و متعدد وجود کے ساتھ موجود ہیں جن میں عقلی کثرت پائی جاتی ہے، لیکن باوجود اس کے یہ ممکن ہے، کہ وہ کسی واحد عقلی وجود کے ساتھ بھی موجود ہوں، اور یہی واحد وجود باوجود اپنی بساطت اور وحدت کے ان تمام ماہیتوں کے مختلف صفات و معانی کا مصداق بن سکتا ہے اور سب کو اپنے اندر سمیٹ سکتا ہے، تیسری بات یہ ہے، کہ عقول کی وحدت وہ وحدت نہیں ہے، جسے عددی وحدت کہتے ہیں جو تمام اعداد کا مبدا، اور سرچشمہ ہے اور اسی عددی وحدت سے تمام اعداد بنتے ہیں، مثلاً جسم کی وحدت کا جو حال ہے، یا سیاہی، رنگ، حرکت وغیرہ کی وحدتوں کی جو کیفیت ہوتی ہے، عقول کی وحدت کی یہ حالت نہیں ہے بلکہ وہ ایک دوسرے طرز کی وحدت ہے، معنی کے رو سے ان دونوں وحدتوں میں یہ فرق ہے، کہ جسم اور جسمانی امور کی وحدتوں کی یہ خصوصیت ہے، کہ اسی وحدت کے مانند جب کوئی اور وحدت فرض کی جائے تو ان دونوں وحدتوں کا مجموعہ ہر ایک سے بڑا اور زیادہ ہوگا، ظاہر ہے کہ دو جسموں کا مجموعہ یقیناً ایک جسم سے بڑا ہوگا، یہی حال دو سیاہیوں وغیرہ کا ہے، یعنی دو سیاہیوں کی حالت وہی نہیں ہو سکتی جو ایک کی ہوگی، بلکہ یقیناً دوسرے کے اضافے سے سیاہی کے وجود میں تغیر رونما ہوگا، مگر عقلی وحدت کا حال اس سے بالکل مختلف ہے، مثلاً کسی خاص عقل کے مانند ہزار عقل اگر فرض کی جائے، تو

جو حال ایک عقل کا اپنی وحدت میں ہوگا یہی حال ہزار عقلوں کا اپنی کثرت میں باقی رہے گا، اسے مثال سے سمجھو، مثلاً انسان کو صرف انسان ہونے کے اعتبار سے فرض کیا جائے اور اس کے بعد انسان کو اس معنی کے ساتھ اسی کے مانند انسان ہی کے معنی کا اضافہ اس طور پر کیا جائے کہ انسان کے ان اضافہ شدہ معانی سے ہر قسم کے عوارض، جو انسان کو لاحق ہوتے ہیں ان سے قطع نظر کیا گیا ہو، یعنی وضع مقدار مکان این وغیرہ صفات و عوارض میں سے کوئی چیز ان کے ساتھ نہ ہو، اب غور کرو، انسان کے اس دوسرے معنی کے اضافے اور دہرانے کے بعد کیا اس مجموعے کے حال کو اس حال سے مختلف پاتے ہو، جو حال اسی انسانی مفہوم کا اس وقت تھا، جب اس کے ساتھ دوسرے معنی کا اضافہ نہ ہوا تھا، مطلب یہ ہے کہ دو ہونے کے بعد والا حال اور جب تک وہ ایک تھا، اس وحدت کا حال کیا دونوں میں کیا کوئی فرق محسوس ہوتا ہے؟ یہی وہ نکتہ ہے جس کی طرف صاحب تلویحات نے ان الفاظ میں اشارہ کیا ہے:-

> ایسا خالص وجود جس سے زیادہ اتم اور کامل کوئی اور نہ ہو، جب اس کو دہرا کر فرض کیا جائے گا، تو غور کرنے سے یہ معلوم ہوگا کہ اس فرض کے بعد بھی وہ وہی ہے، جو فرض سے پہلے تھا کیونکہ خالص شئے میں امتیاز کے پیدا ہونے کی کوئی شکل ہی نہیں ہے۔

بہر حال جب یہ تین باتیں ذہن نشین ہو چکیں، تو اب میں کہتا ہوں کہ انسانی نفس میں اس کی قابلیت اور لیاقت ہے کہ تمام حقائق کا وہ ادراک کر سکے، اور ان کے ساتھ وہ متحد ہو سکے جیسا کہ تم کو معلوم ہو چکا ہے، اور اسی نفس انسانی کی یہ شان بھی ہے، کہ وہ ایسا عقلی عالم بن جائے جس میں ہر عقلی معنی، اور ہر جسمانی موجود کی صورت پائی جاتی ہو، اب اگر فرض کیا جائے کہ کوئی عقلی معنی نفس میں پایا گیا، مثلاً عقلی گھوڑے کا نفس میں حصول ہو، اور یہ طے ہو چکا ہے، کہ ایسا عقلی معنی جو تشخص اور وضع میں نہیں بلکہ نوع اور حد (ذاتیاتی تعریف) میں واحد ہو، اس میں وجوداً تعدد اس وقت تک،

ہوتے ہیں نہ اس میں انقسام و ترکیب راہ پاتی ہے، اور نہ اس اتحاد کی بنیاد پر یہ لازم آتا ہے، کہ ہر ہر نفس کو ہر قسم کا کمال اور ہر طرح کی فضیلت حاصل ہو جائے، جو لوگ اس شبہے میں مبتلا ہوئے ہیں اس کا منشا فقط اس قدر ہے کہ عقلی وحدت کی حقیقت ان کی نگاہوں سے اوجھل ہو گئی اور اس وحدت کو بھی انھوں نے عددی وحدت پر قیاس کر کے جو اس کے احکام تھے انھی کو عقلی وحدت کے لئے ثابت کرنا شروع کیا، آخر دیکھنا چاہئے، کہ حیوان کے ساتھ انسان بھی متحد ہے اور گھوڑے، بیل، شیر وغیرہ کو بھی اس سے اتحاد ہی کا تعلق ہے، یعنی ان میں ہر ایک ایسی چیز سے متحد ہے جس کے ساتھ دوسرے متحد ہیں، لیکن باوجود اس کے ان میں سے کوئی ایک مثلاً گھوڑے کے ساتھ بیل متحد ہے اور نہ بیل اور شیر کا ایک ہونا لازم آتا ہے اس کا راز یہ ہے، کہ حیوان کی وحدت دراصل ایک قسم کی اطلاقی مرسل وحدت ہے، اور اس قسم کی اطلاقی مرسل وحدت میں یہ جائز ہے کہ اس کے اعتبار سے مختلف امور میں اتحاد کا رشتہ پیدا ہو جائے، یہی حال عقلی وحدت کا بھی ہے، کہ متعدد اور کثیر معانی کے اجتماع کی راہ میں وہ روک پیدا نہیں کرتی، گویا عقلی حیوان کی حالت وہی ہے جو حیوان مطلق و مرسل کی ہے، کہ عقلی حیوانات حیوان مرسل کے ساتھ متحد ہو جاتے ہیں اپنی کتاب اثولوجیا میں معلم اول رقمطراز ہے :-

> اعلیٰ اور ما فوق عالم ایک ایسا کامل و تام زندہ عالم ہے، جس میں تمام اشیا اکھٹے ہو کر پائے جاتے ہیں کیونکہ آفریدگار اول جو بذاتِ خود تام اور کامل ہے، اس سے سب سے پہلی چیز جو (بغیر کسی مادے کے پیدا ہوئی، وہ یہی ما فوق اور اعلیٰ عالم ہے، اسی لئے اس عالم میں ہر نفس اور ہر عقل کا وجود پایا جاتا ہے اس عالم میں نہ کسی قسم کی محتاجی ہے نہ بینوائی، کیونکہ وہاں جو چیزیں بھی پائی جاتی ہیں، سب کی سب غنا، اور زندگی سے معمور ہیں، گویا وہ ایک دنیا ہے جس میں زندگی ابل رہی ہے، اور حیات جوش مار رہی ہے،

ان چیزوں میں زندگی کی موجوں کا جو تلاطم برپا ہے، ان کا سرچشمہ ایک ہی ذات ہے، یہ نہ سمجھنا چاہیئے، کہ اس عالم میں ایک حرارت، یا ایک ہوا، الگ الگ پائی جاتی ہے، بلکہ یہ ساری چیزیں درحقیقت اس دنیا میں ایک ہی کیفیت کے رنگ میں پائی جاتی ہیں، ایسی ایک کیفیت جس میں ساری کیفیتیں سمٹی ہوئی اور رکھی ہوئی ہیں، ایک ہی چیز میں گویا ہر چیز کا مزہ پایا جاتا ہے۔

اسی کتاب میں دوسرے مقام پر یہ لکھا ہے:۔

اس عالم میں حیات اور عقول میں جو اختلاف پایا جاتا ہے یہ حیات اور عقل کے مختلف حرکات کا نتیجہ ہوتا ہے، مختلف حیوانات اور زندہ ہستیاں اور مختلف عقول کا وجود انھی مختلف حرکات پر مبنی ہے، پھر ان میں بعض سے بعض زیادہ روشن اور زیادہ اشرف ہیں اور یہ اس لئے ہے کہ ان عقول میں بعض ابتدائی عقول یا عقول اولی سے زیادہ قریب ہیں، اسی لئے نور اور روشنی میں وہ زیادہ درخشاں اور زیادہ شدید و تیز ہیں، اور بعض عقول دوسرے یا تیسرے درجے میں پائے جاتے ہیں، اسی لئے اس عالم میں بعض عقول تو الٰہی عقول کے مرتبے میں ہیں، اور بعض ناطق ہیں، بعض غیر ناطق، بہر حال عقول شریفہ سے جتنی زیادہ دوری ہوتی چلی جاتی ہے، اسی اعتبار سے ان کا درجہ بھی گھٹتا چلا جاتا ہے، لیکن (ان نتائج کا ظہور تو اس عالم میں ہوتا ہے یا نہیں) اس عالم میں جو چیزیں بھی پائی جاتی ہیں سب کی سب عقل والی ہی ہوتی ہیں، اسی لئے گھوڑا بھی وہاں ایک عقل ہی ہے اور گھوڑے کی جو عقل اس عالم میں پائی جاتی ہے وہ بھی گھوڑا ہی ہوتی ہے، یہ نہیں ہو سکتا کہ گھوڑے کی جو عقل ہے[1]، وہ انسان والی عقل ہو جائے، عقول اولی میں یہ ایسا

---

[1] اثولوجیا سے جو عبارت صاحب اسفار نے نقل کی ہے، اس کا لفظی ترجمہ تو یہ ہے کہ گھوڑے کا جو ادراک و تعقل کرتا ہے وہی وہ نہیں ہو سکتا جو انسان کا ادراک و تعقل

ہونا ناممکن ہے، بہر حال عقل اول جب کسی چیز کا ادراک و تعقل کرتی ہے، تو خود عقل اول اور جس چیز کا وہ تعقل کرتی ہے دونوں ایک ہی ہو جاتے ہیں، اسی لئے ایسی چیز جس میں عقل نہ ہو، اس کا ادراک و تعقل عقل اول نہیں کر سکتی، بلکہ نوعی عقل اور نوعی حیات ہی کا اسے تعقل ہوتا ہے، پھر شخصی حیات چونکہ بالکلیہ اطلاقی اور مرسل حیات سے خالی نہیں ہوتی اسی طرح شخصی عقل اطلاقی اور مرسل عقل سے خالی نہیں ہوتی، اور جب صورت حال یہ ہے، تو اس کا لازمی نتیجہ یہی ہو سکتا ہے، کہ بعض حیوانات میں جو عقل پائی جاتی ہے وہ عقل اول سے خالی نہیں ہو سکتی، الغرض ہر عقل کے اجزاء میں سے جو جز بھی ہوگا وہ وہی ہوگا جو کسی عقل کی تقسیم سے پیدا ہوتا ہے یہی وجہ ہے کہ ہر شئے کی جو عقل ہوتی ہے، وہی بالقوت طور پر تمام اشیاء کی کل ہوتی ہے پھر جب یہ بالقوت عقل بالفعل ہو جاتی ہے، تو اس وقت اس میں خصوصیت کا رنگ پیدا ہو جاتا ہے اور یہی خاص عقل عقل کے وجود کا آخری درجہ ہوتا ہے، اور جب یہ آخری درجہ فعلیت کی شکل اختیار کرتا ہے، تب وہ "مثلاً گھوڑا، یا کوئی اور حیوان بن جاتی ہے، اور قاعدہ ہے کہ حیات اور زندگی جتنا زیادہ نیچے کی طرف حرکت کرکے اترتی چلی آئے گی، اتنی قدر اس میں خست، دنائت، اور کمتری پیدا ہوتی چلی جائے گی، اور یہ اس لئے ہوتا ہے، کہ حیوانی قوتوں کا دستور ہے، کہ جتنا زیادہ وہ نیچے کی طرف

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ) کرتا ہے، لیکن علامہ سبزواری نے حاشیے میں اس کی تصحیح کی ہے، میں نے ترجمے میں انھی کی پیروی کی ہے، ورنہ اگر اصل ترجمے کو رکھا جائے تو عبارت لغو اور خلاف واقعہ ہونے کے سوا اسی اثولوجیا کی دوسری عبارتوں کے مخالف بھی ہے ۱۲ مترجم

اتر تی جائیں گی، اسی قدر وہ کمزور اور ضعیف ہوتی جاتی ہیں، نیز ان کے انفعال و اعمال بھی پوشیدہ اور مخفی ہوتے چلے جاتے ہیں، اور یوں ادنی درجہ کے کمزور ضعیف حیوانات پیدا ہوتے ہیں، لیکن جب حیاتی قوتیں اس کی کمزور و ضعیف ہو جاتی ہیں، تو اس حیوان کے ساتھ جو عقل ہوتی ہے، وہ ایک دوسری تدبیر سے اس کی تلافی کرتی ہے، یعنی بجائے ان قوتوں کے اس قسم کے حیوانات میں طاقتور اور مضبوط اعضا پیدا کرتی ہے، جیسا کہ بعض حیوانات میں تیز جنگلوں اور سخت نوکدار پنجوں کا ہم مشاہدہ کرتے ہیں، اور بعضوں میں سینگ بعضوں میں نوکدار دانت (انیاب) پائے جاتے ہیں، یعنی حیات اور زندگی کی جتنی کمی ہوتی ہے، اسی اعتبار سے ان امور کا اس قسم کے حیوانات میں اضافہ ہوتا ہے" معلم اول کی بات ختم ہوئی۔

اس کلام میں ہمارے دعووں، اور ہمارے نظریات کی تائید و تحقیق کا جو ساز و سامان پایا جاتا ہے، وہ ناظرین سے مخفی نہیں رہ سکتا، البتہ اس کے بعض فقرے ذرا تشریح طلب ہیں، اندیشہ ہے کہ دیکھنے والے مغالطے اور غلطی میں مبتلا نہ ہوں اس لئے ان کی میں تفسیر کرتا ہوں۔

یہ جو کہا گیا تھا کہ "حیات اور عقل کے حرکات کے اختلاف سے حیوانات میں اختلاف پایا جاتا ہے" تو اس جملے میں "حرکات" سے مراد، وہ عقلی جہات ہیں، جو عقول اولی میں پائے جاتے ہیں، مثلاً وجوب اور امکان یا شدت و ضعف وغیرہ، اور خالق اول سے قرب و بعد نزدیکی و دوری کی وجہ سے جو مختلف حیثیتیں پیدا ہوتی ہیں، الغرض حرکت سے یہاں مراد کسی قسم کا تغیر و انقلاب نہیں ہے، بلکہ صادر ہونے اور پیدا ہونے کی جو صفت ان میں پائی جاتی ہے، یہ مقصود ہے، پھر حرکت میں اختلاف کا جو دعوی کیا گیا ہے تو کیفاً اس اختلاف کی صورت وہ ہے، جو وجوب و امکان ماہیت اور وجود کی شکل میں پایا جاتا ہے، اس لئے کہ

جس چیز کا صدور اور پیدائش وجوب اور وجود کی جہت سے ہوگی ظاہر ہے کہ ماہیت اور امکان کی جہت سے جو صدور ہوگا، اس سے یہ مختلف ہوگی، اسی طرح کماً اور مقداراً اس اختلاف کے تحقق کی صورت یہ ہوگی، جو حضرت حق تعالے سے قرب و بعد کے مختلف مراتب کی بنیاد پر پیدا ہوتا ہے، مثلاً وہ عقل عالی جو حق تعالی اوّل سے قریب ترین نسبت رکھتی ہے، اس سے جو چیز صادر ہوگی، وہ اس چیز سے اشرف و افضل ہوگی، جو اس سے فروتر درجے کی عقل سے صادر ہوگی، جیسا کہ معلم اول کے کلام سے سمجھا جاتا ہے، اس کے بعد معلم اول کے کلام کا یہ فقرہ کہ "بعض عقول عقول اولی سے قریب ہوتی ہیں" عقول اولی سے یہاں مراد وہ عقول ہیں جو مادّے سے مجرد اور پاک ہوکر بالفعل پائی جاتی ہیں، اور جنھیں ان عقول اولی سے قرب کی نسبت ہوتی ہے ان عقول سے مراد انواع کی ماہیتیں اور ان کی عقلی صورتیں ہیں، جن کے مختلف مدارج ہیں، مثلاً اول درجہ انسانی عقول کا ہے، دوسرا درجہ حیوانی عقول کا اور تیسرا درجہ نباتی کا ہے۔

اس کے بعد یہ فقرہ کہ عقول اولی میں یہ ناممکن و محال ہے" اس میں عقول سے تحتانی درجوں کے عقول مراد ہیں، اس کے بعد یہ قول کہ "شخصی حیات، اطلاقی اور مرسل حیات سے خالی نہیں ہوتی" اس میں اطلاقی و مرسل حیات سے مراد حیوان کی ماہیت ہے اور عقل مرسل سے مراد اس کی عقلی و کلی صورت مراد ہے، اور ان میں ہر ایک بالفعل عقل اول سے اعتباری طور پر مختلف ہے، اگرچہ وجوداً دونوں عقل اول بالفعل سے متحد ہوتی ہیں، مطلب یہ ہے کہ ماہیت خود بحیثیت ماہیت ہونے کے ظاہر ہے کہ کلی ہونے جزئی ہونے، مادے سے مجرد اور پاک ہونے، یا مجسم ہونے وغیرہ احوال سب کی گنجائش اپنے اندر رکھتی ہے، باقی حیوان کی ماہیت کی عقلی صورت سو اس کا حیوان کے موجودہ افراد ہوں یا مفروضہ دونوں میں اس کا بالفعل مشترک ہونا ضروری ہے، (اور یوں عقل اول بالفعل سے یہ دونوں مختلف ہیں) لیکن باوجود اس کے عقل اول جو فعلیت کے رنگ میں پائی جاتی ہے،

یعنی عقل اول بالفعل وہ اس ماہیت کے وجود کا ایک پیرایہ اور طریقہ ہے اسی طرح وہ ماہیت کے اس عقلی تعیّن کا منشا وہی ہے، جو مختلف تعینات کی جامع ہے، اور معلم اول کے کلام کا یہ جملہ کہ بعض حیوانات میں جو عقل پائی جاتی ہے وہ عقل اول سے خالی نہیں ہو سکتی" اس میں بعض حیوانات میں عقل کے پائے جانے کا جو دعویٰ کیا گیا ہے، اس سے حیوانات کی عقلی ماہیت مراد ہے اور وہی اس عقل سے خالی نہیں ہو سکتی، جو مادّے سے مجرد اور مفارق ہے، کیونکہ ان دونوں میں اتحادی تعلق ہے آگے "عقل کے اجزا میں سے ہر جزء" کے الفاظ معلم نے جو لکھے ہیں، تو یہاں اجزا سے مراد معنوی اجزا ہیں جنہیں خارجی اجزا کے ساتھ عقلی صورتوں کے ہونے کی حیثیت حاصل ہے مثلاً حیوان معقول کے اعضائے معقولہ کا جو حال ہے، یعنی اس معقول حیوان کے معقول سر، معقول پاؤں، معقول ہاتھ کی جو حالت ہے، کہ ان میں ہر ایک کا وہی حکم ہے، جو وجود کے مختلف پیرایوں میں ان کے مجموعے کا ہے، مثلاً معقول ہونے محسوس ہونے وغیرہ کے احکام۔

اور معلم کا یہ قول کہ "ہر شے کی جو عقل ہوتی ہے وہی بالقوت طور پر تمام اشیاء کی کل ہوتی ہے پھر جب یہ بالقوت عقل بالفعل ہو جاتی ہے، تو اس وقت اس میں خصوصیت کا رنگ پیدا ہو جاتا ہے، اور یہی خاص عقل عقل کے وجود کا آخری درجہ ہوتا ہے" معلوم ہونا چاہئے کہ اس فقرے میں بالقوت اور بالفعل سے مراد یہاں وہ معنی نہیں ہیں، جو عام طور پر ان الفاظ سے سمجھے جاتے ہیں، بلکہ کسی واحد وجود کا اپنی وحدت میں ایسی مختلف ماہیتوں اور معانی کو سمیٹے ہوئے رہنا، جو دوسرے مقام میں مختلف وجودوں کے ساتھ پائے جاتے ہیں، مثلاً ضعیف اور ہلکے درجے کی سیاہیوں کے متعلق اگر یہ کہا جائے کہ یہ شدید اور تیز سیاہی کی بالقوت شکل ہے، تو اس کا مطلب یہ نہیں ہوتا کہ تیز سیاہی کو ان ہلکی سیاہیوں کی شکل میں تقسیم کرنا ممکن ہے، اور نہ یہ مقصد ہوتا ہے، کہ تیز سیاہی میں اس کی صلاحیت پائی جاتی ہے کہ وہ ان ہلکی سیاہیوں کو قبول کرے، بلکہ

تیز اور شدید سیاہی تو صرف وجود ہے، جس میں عدم کا کوئی حصہ شریک نہیں ہے اور وہ محض فعلیت ایسی فعلیت کی تعبیر ہے، جس میں قوت کا کوئی شائبہ پایا نہیں جاتا، ہاں! قوت کا اگر وہ مطلب لیا جائے جو میں نے کہا تو اس کی گنجائش یہاں پائی جاتی ہے، اسی طرح بالفعل سے مراد یہاں وہ معنی نہیں ہیں، جو اس قوت کا مقابل ہے جس کے ساتھ عدم اور نیستی کی شرکت ضروری ہے، بلکہ بالفعل ہونے سے مراد اس عبارت میں فقط اس قدر ہے، کہ کسی قسم کی جسمانی ہستی مختلف مادی صفات کی خصوصیتوں کے ساتھ موجود ہو۔

بہرحال تشریح طلب فقرے یہی تھے، ان کے سوا معلم اول کی اور باتیں ظاہر ہیں، میں نے جن اساسی اور اصولی امور کا پہلے ذکر کیا ہے انھیں اگر پیش نظر رکھا جائے تو ان کے سمجھنے میں کوئی دشواری پیش نہیں آسکتی۔

فصل

علم کی تعریف اور اس کے جو معنی بعض متاخرین نے بیان کئے ہیں اس فصل میں، تنقید کر کے اس کی کمزوری دکھائی جائے گی اس شخص نے دعویٰ کیا ہے، کہ علم اور شعور چونکہ ایک اضافی اور نسبتی حالت کا نام ہے، اور اس قسم کی چیز کے وجود کے لئے دو باتوں کی ضرورت ہے یعنی مضاف اور مضاف الیہ کے بغیر اضافی حالت پائی نہیں جاسکتی، اب اگر ایسی صورت ہو، کہ معلوم اور معقول خود عاقل اور عالم کی ذات ہی ہو، ظاہر ہے کہ اس شکل میں یہ ناممکن ہوگا کہ عالم اور عاقل اپنے موجود ہونے کے بعد اس معلوم کو نہ جانے، اس لئے ایسی حالت میں اس کی ضرورت نہیں ہوتی کہ عالم کی ذات میں معلوم کی صورت منطبع ہو، بلکہ عالم اور عاقل کو بحیثیت عالم ہونے کے معلوم کی ذات کی طرف اضافت و نسبت بحیثیت معلوم ہونے کی حاصل ہوجائے گی اور اسی اضافت و نسبت کا نام تعقل و ادراک ہوگا لیکن اگر معلوم کی ذات عاقل کی خود ذات نہ ہو، بلکہ غیر ہو، تو ایسی صورت میں عالم کے لئے خود اپنی ذات کی حیثیت سے یہ ناممکن ہوگا کہ معلوم کی ذات کا

علم بحیثیت اس کی خود اپنی ذات کے اس کو اس وقت حاصل ہو، جب خارج میں معلوم موجود نہ ہو، یہی وجہ ہے، کہ اس شکل میں اس معلوم کے جاننے کی شکل اس کے سوا اور کچھ نہیں ہو سکتی، کہ اس معقول و معلوم سے کوئی صورت عاقل میں حاصل ہو، تاکہ دونوں کے درمیان وہ نسبت پائی جائے جس کا نام عاقلیت ہے، اور جب دلیل سے یہی بات ثابت ہوتی ہے، تو علم کا یہی قانون قرار پائے گا، اور سمجھا جائے گا کہ جب علم میں ضرورت ہے، کہ صورت کا انطباع ہو، تو صورت کا ثبوت اسی سے فراہم ہو جاتا ہے اور دلائل سے چونکہ یہ ثابت ہو چکا ہے، کہ صرف صورت کا انطباع ہی علم نہیں ہے، تو ناگزیر ہوا کہ عالم کے سامنے جو صورت معلوم کی حاضر رہتی ہے، محض اس کا علم نام نہ ہو، بلکہ مزید ایک اضافت و نسبت کا بھی اضافہ کیا جائے، ہم نے علم کے متعلق جتنے احتمالات ممکن تھے، سب کو جب باطل کر کے محض اسی شکل کو باقی رکھا تو لامحالہ ثابت ہوا کہ اس مسئلے میں حق یہی ہے جس کا یہ مدعی ہوں۔

میں کہتا ہوں کہ علم کے متعلق جو مسلک اس شخص نے اختیار کیا ہے جتنا مہمل یہ مسلک ہے، یہی حال اس شخص کے اس کلام کا بھی ہے، دونوں باتیں رکیک اور بودی ہیں، مسلک کی خرابی تو اس سے ظاہر ہے کہ قاطع براہین اور واضح دلائل سے ہم یہ ثابت کر چکے ہیں کہ جو صورت ہستی مادے سے مجرد ہوتی ہے "یہی علم کی اصل حقیقت ہے"، اس کے بعد یہ بات بھی بدیہی ہے اور ہر شخص اپنے وجدان کی طرف متوجہ ہو کر یہ محسوس کر سکتا ہے کہ ہر چیز کے کمالی صفات کی جو حالت ہے، بجنسہ یہی حال علم کا بھی ہے، مثلاً قدرت کی صفت ہمیں محسوس ہوتی ہے کہ ہمارے نفس کا ایک کمال ہے، کیا علم کی نوعیت بھی یہی محسوس نہیں ہوتی، لیکن علم کو اضافت اور نسبت قرار دینا جیسا کہ اس شخص نے کیا ہے کیا اس وجدانی حکم کی بنیاد پر صحیح ہو سکتا ہے؟ ظاہر ہے کہ ایسی چیز جس کی حقیقت صرف اضافت اور نسبت ہو وہ کبھی کسی شے کی کمالی صفت نہیں بن سکتی، یہ حال تو اس شخص کے مذہب کا ہے، رہا وہ کلام جسے میں نے ابھی نقل کیا ہے، اس کی رکاکت

ذات نہ ہو، بلکہ اس کی غیر ہو، تو ایسی صورت میں یہ ناممکن ہوگا کہ مرید کی ذات خود اپنی ذات ہونے کی حیثیت سے مراد کی ذات کا بحیثیت اس کی ذات کے اس وقت ارادہ کرے، جب وہ خارج میں موجود نہ ہو، پس ضروری ہوا کہ مراد سے مرید کی ذات میں کسی دوسری صورت کا ارتسام و انطباع ہو، اب یہ انطباع خواہ مرید کی ذات میں ہو، یا مرید کی ذات کے سامنے ہو، کیونکہ بغیر اس کے مرید اور مراد کے درمیان وہ نسبت پیدا نہیں ہوسکتی ہے جس کا نام ارادہ ہے" (الغرض علم کو اضافت اور نسبت کی قسم قرار دینے کے لئے جو تقریر کی گئی تھی، بجنسہ ارادے میں بھی وہ جاری ہوتی ہے) اور یہی حال دوسرے صفات مثلاً قدرت کا یا قوت محرکہ کا یا غصے وغیرہ کا ہے، اس پر اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ ایک ہی چیز کا قادر اور مقدور ہونا ممکن نہیں ہے، (جس طرح علم میں عالم و معلوم ایک ہوسکتے ہیں) اسی طرح یہ بھی ممکن نہیں ہے کہ خود اپنے آپ کا کوئی محرک ہو، یعنی متحرک اور محرک دونوں ایک ہوں، یا خود اپنے اوپر کسی کو غصہ ہو، میں اس کے جواب میں کہوں گا کہ قدرت کا جو مفہوم ہے، نفس یہ مفہوم ایسا نہیں ہے، جس میں اس کی گنجائش نہ ہو، کہ قادر اور مقدور دونوں ایک ہوں، بلکہ دونوں کے ایک ہونے یا باہم ایک کا دوسرے کا غیر ہونا دونوں باتیں اس میں ممکن ہیں، البتہ قدرت کے اصل مفہوم اور معنی کے سوا جب بیرونی موثرات و اسباب پر غور کیا جاتا ہے، تب خارجاً یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ قادر اور مقدور دونوں ایک نہیں ہوسکتے، اور یہی حال اس وقت ہوتا ہے جب کہا جاتا ہے کہ حرکت دینے والا اور متحرک دونوں ایک نہیں ہوسکتے یا کہا جاتا ہے کہ باپ اور بیٹا دونوں ایک نہیں ہوسکتے، یا غصہ کرنے والا اور جس پر غصہ کیا جائے دونوں ایک نہیں ہوسکتے یہ ساری باتیں خود ان امور کے نفس مفہوم کا اقتضا نہیں ہے بلکہ طرفین کے مفہوم سے جو چیزیں خارج ہیں جب

ان پر غور کیا جاتا ہے تب آدمی سمجھتا ہے کہ ان دونوں کا ایک ہونا ناممکن ہے جیسا کہ شیخ نے شفا کے متعدد مقامات میں اس کی تصریح کی ہے، میں اس مسئلے کی مزید تشریح کی طرف آئندہ توجہ کروں گا۔

فصل

ایک ہی چیز اگر علم و عقل بھی ہو عاقل و عالم بھی ہو معقول اور معلوم بھی ہو تو اس سے خود اس شے میں کثرت اور تعدد کا پیدا ہونا ضروری نہیں ہے، یعنی اس شے کی ذات میں نہ واقعی کثرت اور تعدد کا پایا جانا ناگزیر ہے اور نہ اعتباری طور پر کثرت و تعدد کا وجود اس میں ضروری ہے، اس فصل میں اسی مسئلے کی تحقیق کی جائے گی، فخر رازی رقمطراز ہیں :-

ظاہر بینوں کو یہ حیرت انگیز، شاعرانہ کلام چونکہ پسند آیا اس لئے انھوں نے یہ خیال کر لیا کہ عالم اور عاقل کا معلوم و معقول کے ساتھ واقعی اتحاد ہو جاتا ہے یعنی دونوں ایک ہو جاتے ہیں، خواہ عالم کو اپنی ذات کو علم ہوا ہو، یا اپنے سوا کسی دوسرے کا ہر حال میں عالم و معلوم میں اتحاد ہو جاتا ہے لیکن نظریہ اتحاد پر جب ارباب تدقیق کی نظر پڑی اور اس کی خرابیاں ان پر واضح ہوئیں، تو انھوں نے یہ دعویٰ کیا کہ خود اپنی ذات کا علم جب شے کو ہوتا ہے تو اس وقت عقل و معقول و عاقل یعنی علم و معلوم و عالم تینوں ایک ہوتے ہیں (الغرض اتحاد کا نظریہ اس حد تک صرف ان کے نزدیک صحیح ہے) -

میں کہتا ہوں کہ شکر ہے اس خدا کا کہ جس نے اس مسئلے میں مجھے سیدھی راہ پر ڈالا، ہم اس راہ کو نہیں پا سکتے تھے اگر اللہ تعالیٰ کی رہنمائی میرے شامل حال نہ ہوتی، بہرحال محض حق تعالیٰ کے بتانے اور اس کی رہنمائی و روشنی ہیں، میں نے اس مسئلے میں واقعے کی جو حقیقی شکل تھی اسے واضح کیا، اور حق کی راہ لوگوں پر کھولی حالانکہ مجھ سے پہلے اہل حکمت و فلسفہ کی ایک بڑی جماعت اس کے سمجھنے سے

عاجز ہو چکی تھی، اور جب حکماء کا یہ حال تھا تو معمولی علم وفضل والوں کی رسائی یہاں تک کیا ہو سکتی تھی، خدا کے فضل سے اس مسئلے کی تشریح وتحقیق میں نے اس طرز پر کی ہے کہ شک اور تردد کی گنجائش قطعاً باقی نہیں رہی، البتہ اگر سوء فہمی کے مرض میں کوئی مبتلا ہو، یا اپنی کوتاہ عقلی سے اسے نہ سمجھ سکے تو یہ اور بات ہے، بہر حال اب میں اس مسئلے کی طرف متوجہ ہوتا ہوں جس کا ذکر فصل کے عنوان میں کیا گیا ہے، اس مسئلے کے ۲ دو جز ہیں یعنی ایسا جوہر جو مادّے سے مجرد ہو، اگر وہ خود اپنی ذات کا عاقل ہو، اور خود اسی کی ذات اس کی معقول ہو، ایسی صورت میں اس جوہر مجرد میں تعدد اور کثرت کیوں پیدا نہیں ہوتی؟ پہلے اس کا جواب دیا جاتا ہے، مطلب یہ ہے کہ تعقل اور علم کی اس شکل میں عالم اور عاقل کے وجود پر اس علم کی وجہ سے کسی زائد حیثیت کے اضافے کی ضرورت نہیں ہوتی اور اس لئے اس جوہر مجرد کی ذات میں کسی قسم کا تعدد اور کسی قسم کی کثرت پیدا نہیں ہوتی، تو یہ ایک ایسا مسئلہ ہے، جس پر حکماء کا اتفاق ہے اور کسی نے اس کے متعلق اختلاف نہیں کیا ہے۔ الٰہیات شفا کے آٹھویں مقالے میں جو فصل شیخ نے یہ بیان کرنے کے لئے قائم کی ہے کہ تمام کامل وتام ہستیوں میں حق تعالیٰ کی ذات سب سے زیادہ تام اور کامل ہے، بلکہ اس کا درجہ تو تمام وکمال سے بھی بالاتر ہے، اس سلسلے میں وہ لکھتے ہیں:۔

> کہ حق تعالیٰ کی ذات معقول محض، اور صرف معلوم ہے، اس لئے کہ معقول اور معلوم ہونے میں جس چیز سے رکاوٹ پیدا ہوتی ہے، وہ یہ ہے کہ شے کا وجود مادّے میں ہو، یا مادّے کے متعلقات میں وہ ہو، اور یہی بات شے کے عقل اور علم ہونے میں بھی مانع ہوتی ہے، پس ایسی چیز جو مادے اور مادی تعلقات سے بری اور پاک ہو کر غیر مادی وجود کے ساتھ موجود ہو۔ ایسی چیز خود اپنی آپ

ذات کی معقول و معلوم ہوتی ہے اور بذات خود علم و عقل ہوتی ہے، اس لئے بذات خود معقول بھی ہوتی ہے، پس اسی بنا پر وہ خود عقل اور عاقل و معقول ہوتی ہے، یعنی علم و عالم و معلوم ہوتی ہے، لیکن یہاں یہ نہیں ہوتا کہ اس میں چند چیزیں ہوتی ہیں، (یعنی ان میں کوئی علم کوئی معلوم کوئی عالم ہو، بلکہ سب کچھ ایک ہی چیز ہے) وجہ اس کی یہ ہے، کہ ایسی چیز چونکہ ہویت مجردہ ہوتی ہے، اس لئے وہ عقل اور علم ہوتی ہے اور جب اس امر کا اعتبار کیا جاتا ہے کہ اس کی مجرد ہویت کا حصول خود اس کی ذات کے لئے ہے اس سے وہ معقول اور معلوم ہوتی ہے، اور جب اس کا اعتبار کیا جاتا ہے کہ اس کی جس ذات کا حصول خود اپنی ذات کے لئے ہے، اس کا تعلق ہویت مجردہ سے ہے، اس لئے وہ اپنی ذات کی خود عاقل اور عالم ہوتی ہے، کیونکہ ایسی ماہیت جو مادے سے مجرد اور پاک ہو، اس کا حصول کسی شئے کے لئے ہوتا ہی تو معقول اور معلوم ہونے کا مطلب ہے اور جس کے لئے کسی مجرد ماہیت کا حصول ہو، اسی شئے کو عاقل اور عالم کہتے ہیں، اس شئے کے لئے یہ کوئی ضروری نہیں ہے کہ وہ خود ہی مجرد ماہیت ہو یا اس کی غیر ہو، یہ دونوں باتیں غیر ضروری ہیں، بلکہ دونوں ہی کا ہونا ممکن ہے، الغرض یوں اگر سوچو کہ اس کی ماہیت کسی شئے کے لئے مادے سے مجرد ہو کر پائی گئی ہے، تو وہ عاقل ہے اور یوں تصور کرو، کہ اس کی مجرد ماہیت کا حصول کسی شئے کے لئے ہوا تو وہ معقول اور معلوم ہے اور یہ شئے خود اس کی ذات ہے، پس وہ اس بات کی عالم اور عاقل ہے کہ اس کی ماہیت کسی شئے کے لئے مادے سے مجرد ہو کر پائی گئی ہے، اور یہ شئے خود اس کی اپنی ذات ہی ہے، اور اس کی

مجرد ماہیت کا حصول کسی ایسی شئے کے لیے ہوا ہے جو اس کی خود ذات ہے، یہی اس کا معقول اور معلوم ہونا ہے، جو آدمی تھوڑا بہت غور و فکر سے کام لے گا وہ سمجھ سکتا ہے کہ عاقل اور عالم ہونے کے لیے کسی شئے کا معقول اور معلوم ہونا ضروری ہے لیکن اس کے لیے یہ ضروری نہیں ہے کہ وہ شئے معقول اور معلوم عالم عاقل کی ذات کی غیر ہو یا بجنسہٖ اسی کی ذات ہو (اور کچھ علم ہی کے لیے یہ ضروری نہیں ہے) بلکہ متحرک ہونے کے لیے بھی اگر محرک کی ضرورت ہو بھی تو صرف اتنی ضرورت (۲) بات کو ضروری نہیں قرار دیتی کہ محرک کی ذات متحرک سے علیحدہ اور جدا ہو، اور نہ یہ چاہتی ہے کہ دونوں ایک ہوں، بلکہ اس کو متعین کرنے کے لئے دوسری مستقل بحث کی ضرورت ہے، جس میں یہ ثابت کیا جائے کہ جو چیز حرکت کرے یہ ناممکن ہے کہ وہ خود حرکت دینے والی ہو، یعنی متحرک بجنسہٖ محرک نہیں ہو سکتا، یہی وجہ ہے کہ اس بات کو ناجائز نہیں قرار دیا گیا ہے کہ جب تک دلیل سے اس کو ناممکن نہ ٹھہرایا جائے اس وقت تک ہو سکتا ہے کہ کوئی ایسی جماعت متعدد افراد کی پائی جائے جو یہ خیال کرے کہ دنیا کی چیزوں میں بعض چیزیں بذات خود محرک ہی ہو سکتی ہیں، الغرض خود متحرک اور محرک کا مفہوم اس کو بات کو نہیں چاہتا کہ دونوں ایک دوسرے سے الگ الگ ہوں، جس طرح متحرک کا وجود یہ چاہتا ہے کہ اس کا کوئی محرک ہو، لیکن یہ ضروری نہیں ہے کہ وہ خود متحرک بھی ہو، یا اس کے سوا ہو، اسی طرح محرک کا وجود چاہتا ہے، کہ اس کا کوئی متحرک ہو، لیکن یہ ضروری نہیں ہے کہ وہ خود محرک ہی ہو، یا اس کے سوا ہو، یہی حال ان امور کا ہے جن میں اضافت اور نسبت پائی جاتی ہے، کہ ان میں دوئی ہونی چاہیئے اس کا علم صرف نسبت کی راہ سے حاصل نہیں ہو سکتا، یا جو اضافت فرض کی جائے وہی

یہ بات نہیں چاہتی، بلکہ اس کے لئے دوسرے بیرونی امر
اور علیحدہ بحث کی ضرورت ہوتی ہے۔"

شیخ کا بیان ختم ہوا، اس کلام میں کتنے شدومد کے ساتھ اس پر زور دیا گیا ہے کہ مادّے سے جو چیزیں مجرد ہیں جب اپنی ذات کا خود ادراک کرتی ہیں تو اس وقت، ان کے عاقل ہونے اور معقول ہونے یا عالم ومعلوم ہونے کی دونوں جہتیں ایک ہی ہوتی ہیں، مگر شک انداز (امام رازی) نے پلٹ کر یہ کہنا شروع کیا کہ :-

"شے کو جب اپنی ذات کا خود علم حاصل ہوتا ہے، تو اس وقت واقع میں جو ذات عاقل اور عالم ہونے کی صفت سے موصوف ہوتی ہے، وہی بجنسہ وہ ذات ہوتی ہے جو معقول اور معلوم ہونے کی صفت سے متصف ہے، لیکن باوجود اس کے عاقل ہونے کی صفت یقیناً بجنسہ معقول ہونے کی صفت نہیں ہے جس کی تائید اس سے بھی ہوتی ہے کہ ایسی چیز جو کسی شے کی حقیقت ہو، یا اس کی حقیقت کی جزو ہو یہ ناممکن ہے کہ اس چیز کا تصور و تعقل کیا جائے، اور اس شے کا جو اس کی عین حقیقت یا جز حقیقت ہو، جو اس کا تصور نہ ہو، (پس اگر عاقل ہونا اور معقول ہونا دونوں ایک بات ہوتی تو ایک کا تعقل دوسرے کے بغیر ناممکن ہوتا) لیکن ہم دیکھتے ہیں کہ کسی شے کے معقول اور معلوم ہونے کا ہم حکم کرتے ہیں، لیکن اس وقت اس کے عاقل ہونے کے حکم کا ہمیں خیال بھی نہیں گذرتا، اسی طرح کسی شے کے عاقل ہونے کا ہم حکم کرتے ہیں لیکن اس وقت اس کے معقول ہونے کا خیال ہمیں نہیں ہوتا، پس معلوم ہوا کہ عاقل ہونا اور معقول ہونا یہ دو ایسے جدا جدا اوصاف ہیں جو ایک دوسرے کے غیر ہیں اور یہ بات ہم بتا چکے ہیں کہ

یہ دونوں ثبوتی صفات ہیں اس سے ثابت ہوا کہ دونوں دو
الگ الگ ایسے ثبوتی امور ہیں جن میں ہر ایک دوسرے کا
غیر ہے اس پر اگر یہ سوال کیا جائے کہ کسی شئے کے متعلق عاقل ہونے کا
تصور اس وقت تک ناممکن ہے جب تک کہ معقول ہونے کا
تصور نہ کیا جائے، اسی طرح کسی شئے کے معقول ہونے کا تصور
اس وقت تک نہیں ہو سکتا جب تک کہ عاقل ہونے کا تصور
نہ کیا جائے، پس معلوم ہوا کہ یہ دونوں صفات ایک ہی ہیں،
میں اس کے جواب میں کہوں گا کہ عاقل اور عالم ہونا ایک خاص حقیقت
ہے اور معقول و معلوم ہونا بھی ایک خاص حقیقت ہے اب اگر ایک کا
مطلب وہی ہوتا جو دوسرے کا ہے تو چاہیے تھا کہ جب ان میں سے
کسی ایک کو ثابت کیا جاتا تو دوسری بھی خود بخود ثابت ہو جاتی مثلاً
انسان اور بشر کا مطلب چونکہ ایک ہی ہے اس لئے جہاں انسان کو
ثابت کیا جاتا ہے بشر بھی ثابت ہو جاتا ہے گویا ایک ہی معنی اور مفہوم کی
تعبیر دو مختلف ناموں سے کی جاتی ہے، اور ایسی صورت میں ایک کے
ثبوت سے دوسرے کا ثبوت الگ نہیں ہو سکتا، لیکن جب یہ ممکن ہے
اور ایسا ہوتا ہے کہ عاقل ہونے کے مفہوم کو سوچا جائے اور اس وقت
معلوم و معقول ہونے کے مفہوم کا خطرہ بھی نہ گذرے اور یہی حال
اس کی برعکس صورت کا ہے، اس سے معلوم ہوا کہ عاقل و عالم
ہونے کی ماہیت معقول و معلوم ہونے کی ماہیت کی مغائر ہے اور
جب دونوں صفات میں مغائرت ثابت ہوئی تو عالم و معلوم یا
عاقل و معقول جب ایک ہی ہوں، اس وقت بھی ان دونوں کا باہم
مغائر ہونا ضروری ہے، اس لئے کہ جب دو چیزوں میں کسی ایک جگہ
مغائرت ثابت ہوگئی تو چاہیے کہ ہر جگہ وہ ایک دوسرے کے
غیر ہی ہوں مثلاً سیاہی کی ماہیت اگر حرکت کی ماہیت سے مختلف
ہے تو یہ اختلاف ہر جگہ باقی رہے گا، باقی شیخ کا یہ دعویٰ کہ

شے کے بذات خود عاقل ہونے کا تصور اس وقت تک ناممکن اور محال ہے جب تک کہ اسی شے کے بذات خود معقول و معلوم ہونے کا تصور نہ کیا جائے۔ میں کہتا ہوں کہ ان دونوں چیزوں میں اگر اس قسم کا لزوم پایا جاتا ہے تو اس سے بھی یہ لازم نہیں آتا کہ دونوں معلوموں میں اختلاف و مغائرت نہ ہو، مثلاً اُبوّت (باپ ہونے) کا تصور اور علم ظاہر ہے کہ بنوّت (بیٹے ہونے) کے علم کو مستلزم ہے، لیکن باوجود اس کے یہ دونوں معلومات باہم ایک دوسرے سے ذاتاً مختلف ہیں، آخر تم خود سوچو کہ اگر کسی شے کے متعلق یہ فرض کیا جائے کہ وہ محرک ہے (یعنی حرکت پیدا کرنے والی ہے) تو یقیناً محرک ہونے کا یہ علم متحرک ہونے کے علم کو بھی مستلزم ہے، لیکن بایں ہمہ محرک ہونے کے مفہوم کو کون کہہ سکتا ہے کہ وہ بجنسہ متحرک ہونے کا مفہوم ہے، پس معلوم ہوا کہ شے کا عاقل و عالم ہونا، شے کے معقول و معلوم ہونے سے مغائر و مختلف ہے، ہاں! (اس خاص موقع پر یعنی جب اپنی ذات کا علم شے کو حاصل ہو) اس وقت وہی ذات جسے عاقل ہونے کی صفت عارض ہوتی ہے، وہی بجنسہ وہ ذات بھی ہے جو معلوم و معقول ہونے کی صفت سے موصوف ہے، (اور یہ حال تو عاقل و معقول عالم و معلوم کا ہے باقی) خود علم اور عقل کا عاقل اور معقول ہونے سے مختلف و مغائر ہونا سو وہ تو اس سے بھی زیادہ ظاہر اور واضح ہے" صاحب تشکیک کا کلام ختم ہوا۔

میں کہتا ہوں کہ مباحث و مسائل میں اگرچہ اس فاضل نے بہت کچھ فکر د غور کیا ہے، لیکن باوجود اس کے شے کے مفہوم اور شے کے وجود میں جو فرق ہے، یہ بات اس کی سمجھ میں نہیں آئی، اور اسی لئے اس کو یہ وہم ہو گیا کہ مفہوم میں مغائرت اور مخالفت بھی بجنسہ وجود کی مغائرت و مخالفت ہے، اس شخص کو اتنا بھی خیال نہ آیا کہ اللہ تعالیٰ کے صفات جو

اس کے ذاتی کمالات ہیں، مثلاً حق تعالیٰ کا علم اس کی قدرت اس کا ارادہ اس کی حیات سمع و بصر، سب کے سب ایک ہی ذات اور ایک ہی ہویت ایک ہی وجود ہیں، اسی طرح حق تعالیٰ کا وجوب، اس کا وجود اس کی وحدت کل کے کل ایک ہی حقیقت ہیں، ایسی ایک حقیقت جس میں کسی جہت سے کسی قسم کا اختلاف نہ ذہن میں پایا جاتا ہے نہ خارج میں اور نہ ان میں تحلیلی طریقوں سے کسی طرح کا اختلاف پیدا ہوسکتا ہے، نیز یہ قطعی بات ہے کہ شے کے ذاتیات ظاہر ہے کہ مختلف مفہومات اور معانی ہوتے ہیں، لیکن باوجود اس کے تمام ذاتیات ایک ہی وجود کے ساتھ موجود ہوتے ہیں خصوصاً خارج میں ان کا یہی حال ہوتا ہے اگرچہ ذہنی اور عقلی ظرف میں وہ متعدد اور مختلف ہوتے ہیں، بہرحال اس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ کسی جگہ اگر بعض مفہوموں میں مغائرت اور اختلاف پایا جائے تو یہ بات اس کو مستلزم نہیں ہے کہ دوسری جگہ وجوداً بھی ان میں مغائرت ہو، کس قدر حیرت ہے کہ اس شخص کو اس کا بھی احساس نہ ہوا کہ ثبوتی صفات میں اگر وجوداً اختلاف و مغائرت کا ہونا ضروری قرار دیا جائے گا، تو اس کی وجہ سے ان صفات کے موصوف کی ذات میں کثرت و تعدد کا پایا جانا ناگزیر ہوجائے گا اور اس کا مطلب یہ ہوگا کہ حضرت حق سبحانہ وتعالیٰ کی ذات احدیت میں ترکیب مانی جائے، ماسوا اس کے جو بات اس شخص نے کہی اس سے یہ بھی لازم آتا ہے کہ عاقل و عالم ہونے اور معقول و معلوم ہونے میں اور باپ اور بیٹے ہونے میں گویا کوئی فرق نہیں ہے، گویا جس طرح ایک ہی چیز اس شخص کے نزدیک بذات خود عاقل و معقول اس طور پر ہوسکتی ہے کہ ذاتہٗ و ہویتہٗ دونوں صفات میں مغائرت ہو، اسی طرح چاہیئے، کہ یہ شخص اس کو بھی جائز قرار دے کہ ایک ہی امر خود اپنا باپ بھی ہو اور خود ہی اپنا بیٹا بھی، خود ہی اپنا محرک بھی ہو، اور متحرک بھی، آخر جب ان تمام صفات کے دونوں طرفین میں اس شخص کے نزدیک مفہوماً، و ذاتہٗ و وجوداً مغائرت پائی جاتی ہے، تو پھر ان دونوں سلسلوں (یعنی

عاقل و معقول اور باپ بیٹے ہوتے ہیں) فرق کیسے پیدا ہو سکتا ہے آخر جب دونوں سلسلوں میں کوئی فرق نہیں ہے تو حکماء کا اس پر اتفاق کیوں ہے کہ ایک ہی شئے خود اپنی ذات کی محرک نہیں ہو سکتی اور نہ خود اپنی باپ ہو سکتی ہے، نہ اپنی آپ معلم بن سکتی ہے، مگر جہاں یہ کہتے ہیں اسی کے ساتھ یہ جائز قرار دیتے ہیں کہ ایک ہی چیز اپنی ذات کی خود عاقل بھی ہو سکتی ہے اور معقول بھی ہو سکتی ہے، نیز حکماء کے بعض ارباب معرفت و کمال کا خیال تو یہ ہے کہ عقل بسیط ہی تمام معلومات و معقولات سے عبارت ہے، بہر حال معلوم ہوا کہ مفہومات کی مغائرت اس بات کو ضروری نہیں قرار دیتی کہ وجوداً بھی ان میں مغائرت پائی جائے، اسی لئے یہ جائز سمجھا جاتا ہے کہ ایک ایسی واحد ہویت جو ہر اعتبار سے بسیط ہو، وہی مختلف اور کثیر معانی کی مصداق ہو، اور باوجود اس کے خود اس بسیط ہویت کی ذات کی وحدت میں کسی قسم کا رخنہ پیدا نہیں ہوتا نہ اس کی وحدت میں نہ اس کی وحدت کی جہت میں، بلکہ جب کوئی چیز دو مختلف مفہوموں سے متصف ہوتی ہے، اور وہاں جہت اور حیثیت کا اختلاف پیدا کیا جاتا ہے، مثلاً تحریک (حرکت دینا) تحرک (متحرک ہونا) قوت و فعل، یا امکان و وجوب، یا وحدت و کثرت مختلف مفہوموں سے کوئی ایک ہی چیز سے موصوف ہوتی ہے، اور اس اتصاف میں جہت و حیثیت کا اختلاف پیدا کیا جاتا ہے تو اس کی وجہ یہ نہیں ہوتی کہ دونوں مفہوموں میں معنے اور ماہیت کا اختلاف ہے، بلکہ جہت و حیثیت کے اس اختلاف کی بنیاد کسی اور بات پر قائم ہوتی ہے، جو ان مفہوموں کے معنے اور ماہیت کے سوا ہوتی ہے، جیسا کہ شیخ کے مذکورۂ بالا بیان سے بھی معلوم ہوتا ہے، علاوہ اس کے شیخ نے دوسری جگہ بھی یہ لکھا ہے:۔

"ہم قطعاً یہ جانتے ہیں کہ ہم میں ایک ایسی قوت پائی جاتی ہے
جس کے ذریعے سے ہم چیزوں کا تعقل و ادراک کرتے ہیں
تو وہ قوت جس سے تعقل کی اس قوت کا ادراک کیا جاتا ہے

اگر یہ خود وہی تعقل ہی کی قوت ہے، تو ظاہر ہے کہ ایسی صورت میں اس کا یہی مطلب ہوگا کہ اسی قوت کو اپنی ذات کا تعقل ہوتا ہے، یا یہ صورت نہ ہوگی، بلکہ اس قوت کا ادراک دوسری قوت کے ذریعے سے ہوتا ہے، تو اب یہ ماننا پڑے گا کہ ہم میں دو قوتیں ہیں، ایک وہ قوت جس سے چیزوں کا ادراک کرتے ہیں، اور دوسری وہ قوت جس سے خود اس قوت کا ادراک کیا جاتا ہے، اب یہ سلسلہ دراز ہوگا اور لامتناہی حد و تک پھیلتا چلا جائے گا، اور اس کا مآل یہ ہوگا کہ ہم میں اشیا کے تعقل و ادراک کی بالفعل لامتناہی و غیر محدود قوتیں پائی جاتی ہیں، پس معلوم ہوا کہ کسی شئے کے معقول و معلوم ہونے کے لئے یہ ضروری نہیں ہے، کہ جس کی وہ معلوم و معقول ہو وہ اس کے سوا اور اس کی غیر ہو اور اسی سے یہ بات بھی ظاہر ہوئی کہ عاقل و عالم ہونے کے لئے بھی ضروری نہیں ہے کہ وہ دوسری ہی چیز کی عاقل ہو۔"

پھر تعلیقات میں لکھتے ہیں:۔

حق تعالیٰ کا خود اپنی ذات کا عاقل اور خود اپنی ذات کا معقول ہونا، اس سے ذات حق میں "ثنینیت (دوئی) پیدا نہیں ہوتی، نہ واقع میں نہ اعتباری طور پر، پس خدا کی ذات بھی ایک ہی ہے اور اس کا اعتبار بھی ایک ہی ہے، (یعنے عاقل ہونے اور معقول ہونے دونوں باتوں کا اعتبار ایک ہی ہے) لیکن معانی میں ترتیب پیدا کرنے کے لئے عبارت میں بعض کو مقدم بعض کو موخر کر دیا گیا ہے، مگر جس غرض کا حاصل کرنا مقصود ہے وہ ایک ہی ہے۔"

شیخ کے ان بیانات سے یہ بات ثابت ہوئی کہ ایسی صوری ہستی جو مادے سے مجرد اور پاک ہوتی ہے خود اس کے وجود پر بغیر اس کے کہ کسی صفت کا اس پر اضافہ کیا جائے، یہ صادق آتا ہے کہ وہی خود

عقل بھی ہے اور عاقل بھی، اور معقول بھی ہے اور یہ سارے معانی ایک ہی وجود کے ساتھ موجود ہیں، لیکن اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ یہ تمام الفاظ باہم ایک دوسرے کے مرادف ہیں، جیساکہ حکماء میں جو لوگ اس کے قائل ہیں کہ حق تعالیٰ کے صفات عین ذات ہیں، ان کے متعلق بعضوں کو یہ وہم ہوا ہے کہ وہ اللہ تعالیٰ کے مختلف صفات کے الفاظ کو باہم مرادف خیال کرتے ہیں، اور مذکورۂ بالا شک انداز صاحب بھی انھی لوگوں میں ہیں جو اس وہم کے شکار ہوئے، یعنے اس نظریے پر کہ واجب کا وجود عین ذات ہے" اس پر اس شخص نے یہ اعتراض کیا ہے کہ وجود کا مفہوم تو بدیہی ہے اور اللہ تعالیٰ کی ذات کی کنہ تو مجہول ہے، پس کسی شئے کی جو چیز معلوم ہو، وہی وہ چیز کیسے ہوسکتی ہے جو نامعلوم اور مجہول ہے، اسی قسم کا اعتراض حق تعالیٰ کے دوسرے صفات کے متعلق ہی کیا ہے، کہ ان صفات کے معانی اکثر عقلاء کو معلوم ہیں۔ بخلاف ذات حق کے کہ اس کے کنہ کا علم بجز ذات حق کے اور کسی کو نہیں ہے، اس شخص کو یہ وہم جو ہوا، تو اس کا منشاء یہ ہے کہ ان مفہومات کے متعلق حکماء جو عینیت کے قائل ہیں اس کا مطلب اس شخص نے یہ سمجھ لیا کہ ان مفہومات میں وہ تعلق ہے جو ان چیزوں میں ہوتا ہے جن میں باہم حمل ذاتی اولی کے ساتھ حکم لگایا جاتا ہے (مثلاً انسان انسان ہے) حالانکہ ان لوگوں کی غرض اس عینیت سے یہ ہے کہ وجوداً ان میں اتحاد پایا جاتا ہے، یعنے حمل متعارف میں مختلف مفہوموں کے اتحاد کی جو نوعیت ہوتی ہے (مثلاً انسان کاتب ہے) ان کا مقصد قطعاً یہ نہیں ہے کہ ان صفات میں مفہوماً بھی اتحاد ہے، جیساکہ مرادف الفاظ میں ایک کو دوسرے پر بطور حمل اولی غیر متعارف کے محمول کرتے ہیں۔

صاحب تشکیک اس کے بعد رقم طراز ہیں :-

نیز ہم اس پر دلیل قائم کرچکے ہیں کہ تعقل اور علم ایک اضافی و نسبتی حال کا نام ہے، اور یہ بات چاہتی ہے کہ تعقل ذات کے سوا کوئی اور امر ہو، لیکن قوم کا خیال چونکہ یہ ہے کہ کسی شئے کا مرف

حاضر ہو جانا یعنے بود حضوری کا نام تعقل اور ادراک ہے، پھر ان کو یہ محسوس ہوا کہ (معلوم) کی ذات سے (عالم) کی ذات کے سامنے چونکہ علاوہ (معلوم کی ذات کے کسی دوسری مزید صورت کا حاضر ہونا ناممکن ہے، اس لئے انھوں نے یہ دعویٰ کر دیا کہ (معلوم) کا وجود ہی دراصل تعقل اور ادراک ہے، اور ہم نے چونکہ یہ ثابت کیا ہے کہ علم ایک اضافی حالت کا نام ہے اور اسی لئے ہم نے یہ دعویٰ کیا کہ عاقل ہونے کی صفت عاقل کی ذات کے مغائر ہے، چاہیئے کہ میرے اس بیان کو ایک اور دلیل کی بنیاد قرار دی جائے جس سے میرے اختیار کردہ مسلک کی تائید ہوتی ہے، اس دلیل کی تقریر یوں ہوسکتی ہے کہ اپنی ذات کا تعقل وادراک جو شے کو ہوتا ہے یہ بات چاہتی ہے کہ یہ ادراک اور تعقل شے کی ذات کے سوا ہو، اور اس پر زائد ہو ورنہ جو حقیقت ادراک کی ہوگی وہی شے کی بھی حقیقت یا جو شے کی حقیقت ہوگی وہی ادراک کی حقیقت ہوگی، گویا یہ ہوگا کہ ایک جب پائی جائے تو دوسرے کا پایا جانا بھی ضروری ہوگا، لیکن تالی خلاف واقع اور باطل ہے، پس مقدم بھی باطل ہوا، اور ثابت ہوا کہ شے کا ادراک شے کی ذات کے سوا ہے اور اس پر زائد ہے، اور اس امر زائد کے متعلق یہ ناممکن ہے کہ وہ شے کی ذات کے مطابق ہو، جیسا کہ مشہور برہان سے ثابت ہو چکا ہے، پس معلوم ہوا کہ یہ امر زائد شے کی ذات کے مطابق نہیں ہے اب یہ امر زائد جو شے کے مطابق نہیں ہے اگر اس کو شے سے کوئی نسبت اور اضافت حاصل ہے تو اس کے معلوم ہونے کی وجہ بھی نسبت ہوگی، اور علم کہو، یا شعور یا ادراک یہ اسی نسبت کا نام ہوگا اور اگر اس کو اس شے سے نہ نسبت ہی ہوگی، اور نہ مطابقت کا تعلق ہوگا، اور نہ ماہیت میں اس کے مساوی ہوگی تو اس شے کے معلوم ہونے کی کوئی وجہ

نہیں ہوسکتی اس لیے کہ نہ اس شے کی حقیقت ہی حاضر ہوگی اور
نہ ذہن کو اس سے کوئی نسبت ہوگی گویا اس شے کے اعتبار سے
ذہن کو اس سے کوئی اختصاصی نسبت نہ ہوگی ظاہر ہے کہ ایسی
صورت میں اس کا معلوم ہونا ناممکن ہوگا، اور یہ اس بات کی
قطعی دلیل ہے کہ علم ایک اضافی اور نسبتی حالت کا نام ہے۔"

میں کہتا ہوں کہ اس شخص پر تعجب ہے کہ امام کے لقب سے ملقب ہونے کے باوجود علم کے مسئلے میں اس کے قدم کو کیسی سخت لغزش ہوئی ہے اور ایسی صفت جو ہر زندہ ہستی کا کمال ہے، اور ہر صاحب فضل و شرف کی فضیلت اسی سے وابستہ ہے مبدا اور معاد کو جس کی روشنی میں آدمی سمجھتا ہے، یہی صفت اس شخص کے نزدیک تمام اعراض میں ضعیف ترین عرض ہے، اور تمام موجودات کے مقابلے میں ناقص ترین ہستی اسی کی ہے، ایسی ناقص جسے اپنے وجود میں کسی قسم کا استقلال حاصل نہیں ہے کیا اس شخص نے حضرت حق سبحانہ و تعالیٰ کے اس قول میں غور نہیں کیا جو فرمایا گیا ہے کہ نورهم یسعی بین ایدیهم وبایمانهم (ان کی روشنی ان کے آگے آگے اور ان کی سیدھی طرف دوڑے گی) کیا اس نے اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد میں تامل نہیں کیا کہ من لم یجعل اللہ له نورا فما له نور (جس کے لئے اللہ نے روشنی نہیں بنائی پھر اس کے لئے کہاں روشنی ہے) اس نے آیت هل یستوی الذین یعلمون والذین لا یعلمون (کیا جو نہیں جانتے ہیں وہ اور جو جانتے ہیں وہ دونوں برابر ہو جائیں گے) اس نے اللہ کے رسول علیہ وآلہ السلام کے اس قول کو نہیں دیکھا جو فرمایا گیا ہے کہ الایمان نور یقذفه الله فی قلب المومن (ایمان ایک روشنی ہے جسے اللہ تعالیٰ اہل ایمان کے دل میں ڈالتا ہے) جس صفت کا یہ حال ہو اور اس کے سوا بھی اور چیزیں اس کے متعلق وارد ہیں، بھلا اس کی حقیقت وہ ہوسکتی جو کسی اضافت اور نسبت کی ہوتی ہے، جسے نہ خارج میں کسی قسم کا تحصل و تعین میسر ہے، اور نہ ذہن میں اس کی یافت اس وقت تک

ہو سکتی ہے جب تک کہ طرفین کی یافت نہ ہو لے، علاوہ اس کے اس شخص کے شک کی بنیاد جس چیز پر قائم ہے وہ یہ ہے کہ شے کی ماہیت اور شے کے وجود میں جو فرق ہے اس کو اس کا پتا نہ چل سکا، اور میں بار بار اس پر متنبہ کرتا چلا آرہا ہوں کہ کسی ایک ماہیت کے متعلق یہ ممکن ہے کہ اپنی ہویت وجودیہ اس کے حصول کے مختلف طریقے ہوں، اور ایسی ماہیتیں جن میں مختلف معانی پائے جائیں، یہ ہو سکتا ہے اور یہ کثرت ہوتا ہے کہ ذاتاً و اعتباراً ان کا وجود واحد و بسیط ہو اب اس کے بعد اس شخص کے دعووں پر غور کرنا چاہیئے، یہ جو اس شخص نے کہا کہ اپنی ذات کا ادراک شے کے لئے اگر بجنسہ خود شے کی ذات ہوگی تو جو کچھ ذات کی حقیقت ہوگی وہی ادراک کی حقیقت ہوگی اور جو ادراک کی حقیقت ہوگی وہی ذات کی حقیقت ہوگی، اس کے جواب میں میں کہتا ہوں کہ حقیقت سے مراد اگر وجود ہے، تو دونوں قضیوں کا عکس بغیر کسی خرابی کے صحیح ہے، مثلاً اگر ہم کہتے ہیں کہ مادے سے مجرد جوہر کے وجود کا تحقق جب ہوگا، تو وہ اسی جوہر کا وجود ہوگا، اور جب شے کو اپنی ذات کا ادراک ہوگا تو یہ ادراک اسی شے کا تحقق ہوتا ہے، پس جب جوہر مجرد کے وجود کا ادراک ہوگا تو اس وقت یہ ادراک بجنسہ ایسا جوہر ہوگا جو مادے سے مجرد ہے، اور اس میں کسی قسم کی کوئی غلطی نہیں ہے، بلکہ یہی بات صحیح اور درست ہے، اور یہ جو اس شخص نے کہا کہ جب ایک ثابت ہوگا، تو دوسرا بھی ثابت ہوگا" میں کہتا ہوں کہ ہاں یہی واقعہ ہے، پھر اس کا یہ دعویٰ کہ تالی باطل ہے، اگر اس کی یہ مراد ہے، کہ دونوں حقیقتوں میں وجود اً لزوم کا ہونا ضروری ہے، تو یہ دعویٰ غلط ہے، اور اگر حقیقت سے مراد مفہوم اور ماہیت ہے تو اس وقت تالی کے بطلان کا تو دعویٰ صحیح ہے، اور لزوم کا ہونا بھی مسلم ہے، لیکن جو وہ ثابت کرنا چاہتا ہے، مقدم کا وہ مطلب نہیں ہے، اس لئے کہ حکماء میں کوئی اس کا قائل نہیں ہے کہ ادراک کا مفہوم بجنسہ وہ ہے جو مادے سے مجرد ذات کا مفہوم ہے، الحاصل مغالطے کی وجہ وہی بات ہے کہ

مفہوم اور وجود یا ماہیت اور ہویت میں جو فرق ہے وہ نظر انداز کر دیا گیا ہے۔

علاوہ اس کے جو شخص اس کا قائل ہے کہ علم صرف ایک نسبت اور اضافت کا نام ہے، اگر وہ ادنیٰ تامل سے کام لے اور بہ ثبات عقل و ہوش سوچے، تو سمجھ سکتا ہے کہ جس اضافت اور نسبت کا نام وہ علم رکھتا ہے، یا اسے ادراک و شعور خیال کرتا ہے، آخر اس کا منشا اور اس کی بنیاد کس پر قائم ہے، چاہیے کہ وہ اس پر غور کرے کہ آخر یہی نسبت بعض چیزوں کے متعلق کیوں حاصل ہوئی ہے اور بعضوں کے متعلق کیوں نہیں حاصل ہوئی یا بعض چیزوں سے یہ نسبت کیوں پیدا ہو جاتی ہے اور بعضوں سے کیوں پیدا نہیں ہوتی، ماسوا اس کے ہمارے نزدیک سچ یہ ہے کہ نفس الامر میں جو نسبتیں وقوع پذیر ہوتی ہیں، ان کے لئے ضرور ہے کہ پہلے ان نسبتوں کے طرفین یا کسی ایک طرف میں کسی وجودی متقرر و ثابت امر کا حصول ہولے، کہ اضافت اور نسبت کا حصول بغیر اس کے نہیں ہو سکتا، اور یہی متقرر و ثابت وجودی امر درحقیقت اس اضافت اور نسبت کا مبدء و منشا ہوتا ہے پھر یہ وجودی امر کبھی تو بجنسہ نسبت کے انہی اطراف میں سے کوئی طرف ہوتا ہے اور کبھی اس کی حیثیت کسی زائد صفت کی ہوتی ہے اور اس کی وجہ یہ ہے، کہ اضافت اور نسبت قوام و ماہیت میں ہمیشہ غیر مستقل ہوتی ہے۔

فصل

شے اپنی ذات کی آپ عالم اور عاقل ہوتی ہے، اس کے متعلق، اور جو متفرق شکوک و شبہات ہیں اس فصل میں انہی کے حل کی کوشش کی جائے گی، اس سلسلے میں بعضوں نے کہا ہے، کہ علم اور تعقل خواہ کسی اضافی اور نسبتی حالت کا نام ہو، یا معلوم و مُدرَک کی صورت کا عالم اور مدرک کے سامنے متمثل اور حاضر ہونے کا نام ہو، ہر حال میں ضرورت ہے کہ اس کا پتا چلایا جائے کہ آخر کوئی چیز جو جانی جاتی ہے اس کی ذات کا علم کس طرح حاصل ہوتا ہے، یا اس کے جاننے کی کیا کیفیت ہے، کیونکہ اگر علم کسی

اضافی امر کا نام ہے تو ظاہر ہے کہ کسی قسم کی بھی نسبت ہو، وہ چاہتی ہے کہ دو چیزوں کے درمیان پائی جائے، اس لئے کہ کوئی ایک ہی چیز خود اپنی ذات کی طرف تو منسوب نہیں ہوسکتی، اور اس بنیاد پر کوئی چیز خود اپنی ذات کی عالم نہیں ہوسکتی، اور اگر شے کی صورت کے تمثل وحضور کا نام علم ہے، تو قاعدہ ہے کہ کسی چیز کا تمثل اور حضور ہمیشہ دوسری چیز کے سامنے ہوتا ہے، لیکن شے کا خود اپنے سامنے حاضر ہونا یہ بالکل ناقابل فہم بات ہے، میں کہتا ہوں کہ سچی بات وہی ہے جو گذر چکی، یعنے ایسی چیز جو بالفعل موجود ہو، اس کے وجود کا کسی دوسری شے کے لئے ہونا دراصل علم کی صحیح حقیقت یہی ہے، بلکہ اور واضح لفظوں میں ہم کہتے ہیں کہ ایسی شے جو مادے سے مجرد ہو، اس کے لئے کسی چیز کے وجود کا ہونا ہی علم ہے، خواہ اس چیز کا وجود خود اپنے لئے ہو، یا اپنے سوا کسی اور کے لئے ہو، اگر کسی اور کے لئے اس کا وجود ہے تو یہی وہ علم ہے جس کا تعلق غیر سے ہوتا ہے اور اگر غیر کے لئے نہیں ہے، تو وہ علم ہے جس کا تعلق خود اپنی ذات سے ہوتا ہے، اور علم کی اس نسبت کا حال وہی ہے جو وجود کی نسبت کی کیفیت ہے، یعنے ذاتی وجود کی حالت کبھی تو یہ ہوتی ہے کہ اس کا قیام بذات خود ہوتا ہے اور کبھی اس وجود کا قیام غیر کے ساتھ ہوتا ہے، ثانی الذکر حالت اعراض کے وجود کی ہے کہ اس کا قیام اپنے محل اور موضوع کے ساتھ ہوتا ہے اور اول الذکر کی مثال جواہر کا وجود ہے کہ جوہری وجود کا ثبات و قیام غیر کے ساتھ نہیں بلکہ بذات خود ہوتا ہے، لیکن وجود اور ماہیت کے درمیان جو نسبت پائی جاتی ہے دراصل اس کا وجود مجازی قسم کا ہوتا ہے کیونکہ وجود اور ماہیت میں واقعی مغائرت تو ہوتی نہیں، بلکہ یہ مغائرت صرف ذہنی تحلیل کی بنیاد پر پیدا ہوتی ہے، الغرض اگرچہ طرفین میں مغائرت نسبت کے لوازم میں سے ہے، لیکن ہر جگہ اور ہر ظرف ومقام میں ضروری نہیں ہے کہ یہ مغائرت پائی جائے،

بلکہ جس ظرف و مقام میں نسبت پائی جاتی ہے اس ظرف کی حد تک یہ مغائرت محدود ہوتی ہے، پس نسبت کا وجود اگر خارج میں پایا جائے گا مثلاً ابوت (باپ ہونے کی نسبت) اور بنوت (بیٹا ہونے کی نسبت) کاتبیت (لکھنے کی نسبت) مکتوبیت (لکھے جانے کی نسبت) وغیرہ کا حال ہے تو اس قسم کی نسبتوں کے طرفین کا خارج میں پایا جانا ضرور ہے، اسی لیئے یہ محال ہے کہ باپ اور وہ بیٹا جو اسی باپ کی طرف منسوب ہو، دونوں ایک ہی ذات نہیں ہو سکتے، یہ کیفیت تو اس نسبت کی ہے، جو خارج میں پائی جاتی ہے مگر جس نسبت کا وجود خارج میں نہیں بلکہ محض عقلی اعتبار میں اس کا تحقق ہو، تو اس قسم کی نسبتوں کے طرفین میں مغائرت بھی اسی ظرف تک محدود ہوگی جس ظرف میں وہ نسبت پائی جاتی ہے، اور اسی ظرف کے حساب سے یہ مغائرت بھی ہوگی، پھر اس دوسری قسم کی دو صورتیں ہیں، ایک صورت تو اس کی یہ ہے، کہ خارجی وجود کے رو سے اگرچہ طرفین میں مغائرت نہیں پائی جاتی ہے (بلکہ صرف ذہن تک یہ مغائرت محدود ہے) لیکن باوجود اس کے ان دونوں طرفوں میں سے ہر طرف اپنی ایک ایسی خاص ماہیت رکھتا ہے جو دوسرے طرف کی ماہیت سے مختلف ہے، اور ایسی مختلف ہے، کہ اسی ذہنی تحلیل و تفصیل کے ظرف میں ہر ایک کے لئے ایک ایسا حکم اور ایسی خاصیت ثابت ہوتی ہے، جو دوسرے طرف کو ثابت نہیں ہے مثلاً وجود اور ماہیت کا جو حال ہے، کہ عینی اور خارجی وجود میں اگرچہ دونوں متحد اور ایک ہی ہوتے ہیں لیکن ذہنی تحلیل کے بعد عقلی ظرف میں ان دونوں میں سے ایک کی حیثیت عارض و صفت کی ہے اور دوسری کی حیثیت معروض و موصوف کی ہوتی ہے، یعنے جب عروض کی اس نسبت کا خیال کیا جاتا ہے تو طرفین میں مغائرت پیدا ہوتی ہے اگرچہ یہ مغائرت خارج میں نہیں ہوتی اس لئے کہ عروض بھی تو خارج میں نہیں ہے بلکہ اس عروضی نسبت کا جو ظرف ہے یعنے تصور اسی میں یہ مغائرت بھی

پائی جاتی ہے، اس مقام میں عارض معروض کا غیر ہو جاتا ہے اور اس اعتبار سے معروض پر عارض کی حیثیت ایک ایسی زائد صفت ہونے کی ہے، جس کا وجود معروض کے وجود سے الگ ہے، جیسا کہ ان تمام چیزوں کا حال ہے جن میں تضائف کی نسبت پائی جاتی ہے، یعنے مضاف کا وجود مضاف الیہ کے وجود سے جدا ہوتا ہے۔

دوسری صورت اس کی یہ ہے، کہ دونوں طرفین میں کسی قسم کی مغائرت نہیں پائی جاتی ہے، نہ خارج کے حساب سے اور نہ عقلی و ذہنی تحلیل کے اعتبار سے، یعنے جو چیز نسبت اور اضافت سے موصوف ہوتی ہے، اپنی انتہائی بساطت کی وجہ سے کسی قسم کی ترکیب کی اس میں کسی طرح گنجائش نہیں ہوتی، مثلاً حضرت حق سبحانہ و تعالیٰ کی ذات مبارک کا جو حال ہے کہ جب ذات حق کو مختلف صفات سے موصوف کیا جائے، یعنے کہا جائے کہ وہ بذات خود موجود ہے یا بذات خود قائم ہے یا بذات خود عالم ہے، یا یوں کہا جائے کہ حق تعالیٰ کی ذات میں قدرت پائی جاتی ہے یا وہ ارادے والا ہے، یا اس کے لئے حیات ثابت ہے، واقعہ یہ ہے کہ یہاں درحقیقت نسبت کا سرے سے وجود ہی نہیں ہے، اسی لئے کہ یہاں کسی قسم کا اتصاف ہے نہ ربط و ارتباط ہے، نہ عروض ہے نہ لحوق ہے الغرض اضافت و نسبت کی جتنی شکلیں ہیں ان میں کوئی شکل یہاں نہیں پائی جاتی، بلکہ وہ تو صرف وجود خالص ہے، اس کا یہی وجود بحت اور ہستی صرف "علم و قدرت ارادہ حیات اور تمام کمالات کی مصداق ہے، گویا خدا کی موجودیت یا اس کا موجود ہونا، یہ ایسی بات ہے، جو نہ یہ چاہتی ہے کہ یہاں کوئی صفت ہو اور موصوف ہو اس لئے کہ درحقیقت یہاں اتصاف ہی نہیں ہے، اور نہ یہ چاہتی ہے کہ کوئی عارض ہو، اور معروض ہو، کیونکہ خارجاً ہو یا ذہناً یہاں سرے سے عروض ہی نہیں ہے، یہی حال حق تعالیٰ کے تمام اسماء کا ہے، یعنے جو وجود کا حکم ہے، وہی ان اسماء کا ہے، اس لئے کہ حق تعالیٰ کے

اسماء نیز بجنسہ اس کا وجود ہی ہے) لیکن باایں ہمہ عقل یہ اعتبار کرتی ہے کہ ذات حق میں بھی صفت اور موصوف کا تعلق ہے، اور دونوں میں نسبت بھی پائی جاتی ہے، اسی عقلی اعتبار کی بنیاد پر کہا جاتا ہے کہ حق تعالیٰ وجود والے علم و ارادے والے ہیں، اس عقلی اعتبار کا منشا یہ ہے کہ یہی صفات اور معانی بعض ممکنات میں بھی پائے جاتے ہیں، لیکن ممکنات میں ان کا تحقق عروض کے رنگ میں ہوتا ہے، یعنے یہ صفات ان ممکنات کو عارض ہوتے ہیں، اور یہی عروض انصاف کا منشاء بن جاتا ہے جس کے بعد عروض اور انصاف وغیرہ والی نسبت بھی یہاں پائی جاتی ہے، پھر دلیل سے چونکہ یہ بات ثابت ہوچکی ہے کہ حق تعالیٰ کی ذات پر نہ اس کا وجود زائد ہے اور نہ اس کے کمالات اس لئے کہا جاتا ہے کہ حق تعالیٰ کا وجود بذات خود قائم ہے اور یہی حال اس کے علم کا اور قدرت کا، اور دیگر نعوت و صفات کا ہے یعنے سب کے سب بذات خود قائم ہیں، الغرض ذات حق اور ان کمالات وصفات کے درمیان یوں عقل انصافت اور نسبت کا اعتبار کرتی ہے، یعنے ان ممکنات پر جن میں صفات ذات پر زائد ہوتے ہیں، خدا کی ذات کو قیاس کیا جاتا ہے جس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ حق تعالیٰ کی ذات زوائد سے پاک ہے! نہ کہ ان صفات اور ذات حق کے درمیان نسبت ثابت کی جاتی ہے، خلاصہ یہ ہے کہ ذات حق کے اعتبار سے نسبت کی حیثیت صرف ایک مجازی امر کی ہے، اور غرض اس سے یہ ہوتی ہے کہ حق تعالیٰ کی ذات ترکیب اور کثرت وغیرہ کی نسبتوں سے پاک ہے، اور یہ چیزیں اس کی ذات سے مسلوب ہیں، اور جب نسبت کی یہ حالت ہے، تو یہی حال اس نسبت کے طرفین کی باہمی مغائرت کا بھی ہے۔

جب یہ باتیں ذہن نشین ہوچکیں، تو اب ہم یہ کہتے ہیں کہ ایسی چیز جو مادے سے مجرد اور پاک ہے جب وہ خود اپنی ذات کی

عاقل و عالم ہوتی ہے، تو اس وقت جو نسبت یہاں پیدا ہوتی ہے، اس کی حالت بھی وہی ہے، (یعنے حق تعالیٰ کی ذات و صفات کی درمیانی نسبت کا جو حال ہے) کیونکہ اس میں بھی واقع میں خارجاً و ذہناً کسی قسم کی کثرت نہیں پیدا ہوتی ہے، البتہ شئے کو جب اپنے سوا دوسری چیزوں کا علم ہوتا ہے، اس وقت عالم و معلوم کے درمیان ایک قسم کی نسبت چونکہ پائی جاتی ہے، اسی پر قیاس کر کے عقل یہاں بھی (عالم و معلوم عاقل و معقول) میں نسبت کا اعتبار کرتی ہے، پس واقعۃً نسبت اور اضافت کا سرے سے یہاں وجود ہی نہیں ہوتا، بلکہ درحقیقت یہاں جو چیز پائی جاتی ہے، وہ صرف ایک بسیط ذات ہوتی ہے، جو اپنی ذات سے مخفی اور پوشیدہ نہیں ہوتی، اور ہمارے خیال میں چونکہ علم اسی وجود کا نام ہے، جو مادّے سے مجرد ہو، اس لئے اس قسم کا وجود جس طرح خود اپنی ذات کے لئے موجود ہوتا ہے اسی طرح اپنی ذات کے لئے وہ معلوم و معقول بھی ہوتا ہے، گویا جس طرح وجود کے موجود ہونے سے نہ تو ذات میں دوئی پیدا ہوتی ہے اور نہ ذات کی حیثیت میں دوئی واقعۃً پیدا ہوتی ہے، بلکہ یہ سارا کھیل ذہنی اعتبارات کا ہوتا ہے، اسی طرح اس وجود کے معلوم اور معقول ہونے کی وجہ سے نہ ذات میں مغائرت پیدا ہوتی ہے اور نہ حیثیتوں اور جہتوں کے اعتبار سے یہاں مغائرت کا پایا جانا ضروری ہوتا ہے، بلکہ (عالم و معلوم) کے صرف معانی اور مفہوم میں اختلاف پایا جاتا ہے، جیسا کہ تم کو بتایا جا چکا ہے کہ ایسے مختلف معانی اور مفہومات جو باہم ایک دوسرے کے غیر ہوں کبھی وجوداً متحد بھی ہوتے ہیں، اگرچہ بعض دوسرے مقامات میں وہی متعدد وجودوں کی شکل میں خارج میں، یا مختلف جہات اور حیثیات کے رنگ میں ذہن میں پائے جاتے ہیں الحاصل ایسی ذات جو مادّے سے مجرد اور بسیط ہوتی ہے، چونکہ موضوع اور محل سے وہ مجرد ہوتی ہے اس لئے اس پر جوہر کا مفہوم صادق

آتا ہے، اور چونکہ وہی ذات ایک ایسی صورت بھی ہوتی ہے جو مادّے سے مجرد ہے اس لئے اس پر عقل کا مفہوم بھی صادق آتا ہے، اور چونکہ وہ خود اپنی ذات ہی کی صورت ہوتی ہے اس لئے اس پر معقول اور معلوم ہونے کا مفہوم بھی صادق آتا ہے اور چونکہ وہ غیر کے لئے نہیں بلکہ خود اپنے لئے اور اپنے سامنے موجود ہوتی ہے اس لئے اس پر عاقل اور عالم ہونے کا مفہوم بھی صادق آتا ہے، پھر چونکہ شرور اور برائیوں سے وہ پاک ہوتی ہے اس لئے وہ محبوب بھی ہوتی ہے اور چونکہ اپنی اس خیر اور بھلے ہونے کا اسے علم ہے اس لئے وہ اپنی ذات کی محب اور چاہنے والی بھی ہوتی ہے، یوں ایک ہی ذات پر ایسے مختلف اضافی معانی صادق آسکتے ہیں اور اس طور پر صادق آسکتے ہیں کہ ان کی وجہ سے اس ذات واحد میں نہ کسی قسم کی کثرت و ترکیب پیدا ہو اور نہ واقع میں کسی قسم کی مغائرت اس کی ذات میں پائی جائے، بلکہ یہ کثرت و مغائرت صرف ان معانی اور مفہومات تک محدود ہوگی اب اس کے بعد میں اس مسئلے کے متعلق چند خاص مباحث کی طرف متوجہ ہوتا ہوں۔

صاحب تشکیک (یعنے امام رازی) نے لکھا ہے:۔
شیخ کا بیان ہے کہ ایسی ماہیت جو مادّے سے مجرد و معرّا ہو، اس کا کسی شے کے سامنے ہونا کسی چیز کے معلوم و معقول ہونے کے بس یہی معنے ہیں اب یہ مجرد ماہیت جو کسی شے کے سامنے ہوگی کبھی خود وہ اس کی ذات ہوتی ہے اور کبھی یہ شے اس کی غیر ہوتی ہے، بہر حال کسی شے کے سامنے ہونے کا مفہوم یقیناً اس مفہوم سے عام ہے جو کسی غیر کے سامنے ہونے کے فقرے سے سمجھا جاتا ہے، مگر شیخ کے اس بیان کے متعلق کہنے والا یہ کہہ سکتا ہے کہ یہی بات تو بجنسہ پیچیدگی کی وجہ بن سکتی ہے، یعنے وہ یہ کہہ سکتا ہے کہ کسی شے کے سامنے ہونا یہ تو ایک

اضافی حالت ہے جس کا تصور طرفین کے بغیر ممکن نہیں (پھر جس طرح یہاں یہ ثابت کرنے کے لئے کہ شئے خود اپنی ذات کی عاقل و عالم ہوسکتی ہے، یہ تقریر کی گئی ہے۔ بجنسہ اسی تقریر کو یوں بھی کرسکتے ہیں کہ) کسی شئے کے محرک ہونے کا مفہوم بھی عام ہے، یعنے شئے خود اپنی ذات کی محرک ہو، پس ثابت ہوا کہ شئے خود اپنی ذات کی بھی محرک ہوتی ہے، یا کسی شئے کا موجد ہونا اس کا مفہوم بھی عام ہے کہ خود اپنی ذات کی موجد ہو، یا غیر کی، چاہئے کہ اس بنیاد پر خود اپنی ذات کے موجد ہونے کو جائز قرار دیا جائے لیکن کوئی شخص اس دلیل کو کیا مان سکتا ہے؟ اور اس دعوے کی تصحیح کرسکتا ہے؟ پس اگر یہ استدلال صحیح نہیں ہے تو شئے اپنی ذات کی عاقل و عالم ہوتی ہے، اس دعوے کو اسی قسم کی دلیل سے جو ثابت کیا گیا ہے صحیح نہ ہوگا۔

میں کہتا ہوں کہ شئے اپنی ذات کی عاقل و عالم ہوسکتی ہے، اور خود اپنی ذات کی محرک نہیں ہوسکتی، سچی بات یہ ہے کہ یہ ہو، یا وہ ہو یہ دونوں باتیں محض اس بنیاد پر ثابت نہیں ہوتیں کہ ان کا مفہوم عام ہے، بلکہ ان میں سے ہر دعوے کی دوسری دلیلیں ہیں، شیخ نے جو یہ کہا تھا کہ کسی چیز کے معقول و معلوم ہونے کا مطلب عام ہے خواہ شئے خود اپنی آپ معلوم ہو، یا غیر کی معلوم ہو تو اس سے یہ غرض نہ تھی کہ محض اس عمومیت ہی سے یہ دعویٰ ثابت ہو جاتا ہے کہ شئے اپنی ذات کی معقول و معلوم ہوسکتی ہے، کیونکہ اگر ایسا ہوگا تو چاہئے، کہ جمادات جب کسی چیز کے معلوم و معقول ہوں، تو محض اسی وجہ سے یہ جائز قرار دیا جائے کہ جمادات بھی خود اپنی ذات کے معلوم بن سکتے ہیں، آخر یہ بھی تو غور کرنا چاہئے، کہ عام خاص کو جب لازم نہیں ہوتا تو پھر صرف مفہوم کی عمومیت سے معلوم ہونے کی ایک خاص شکل کیسے ثابت ہوسکتی ہے مثلاً اگر کسی شئے کے متعلق حیوان ہونا ممکن ہو، تو اس سے یہ کیسے ثابت ہوسکتا ہے کہ اس کا انسان ہونا بھی لازمی طور پر جائز ہوگا، ہاں! حیوان ہونا انسان ہونے کے منافی نہیں ہے،

اور شیخ کی غرض بھی یہی ہے کہ معلوم و معقول ہونے کی دونوں صورتوں میں منافات کا جو وہم پیدا ہوتا ہے اس کا ازالہ ہو جائے، یعنے بسا اوقات یہ خیال جو گذرتا ہے کہ شے کا عاقل اور عالم ہونا، یہ چاہتا ہے کہ معقول اور معلوم کی ذات عالم اور عاقل کی ذات کی غیر ہو، جیسا کہ ایسی دو چیزوں میں مغائرت کا ہونا ضروری ہے جن میں تضائف کی نسبت پائی جاتی ہے، اور یہ بات اس کے منافی ہے کہ شے خود اپنی ذات کی عاقل و عالم ہو سکتی ہے، اسی غلط فہمی کو شیخ نے یہ بیان کر کے مٹانا چاہا ہے کہ جن دو چیزوں میں تضائف کی نسبت ہوتی ہے، ان میں ایک کا دوسرے سے خارج کے اعتبار سے غیر ہونا، یہ بات محض مضاف یا اضافت کے مفہوم کا اقتضا نہیں ہے، اس لئے کہ اضافت یا مضاف کا مفہوم اگر کچھ چاہتا بھی ہے تو وہ صرف یہ ہے کہ دونوں مضافوں کے مفہوم میں مغائرت ہونی چاہئے، نہ کہ دونوں کے وجود میں مغائرت کا واقعۃً پایا جانا ضرور ہے بلکہ وجوداً مغائرت بعض مضافات میں جو پائی جاتی ہے، یہ چیز خود ان کے مفہوم کا اقتضا نہیں ہے بلکہ یہ ان بیرونی اسباب کا نتیجہ ہوتا ہے جو ان کے مفہوم سے خارج ہوتے ہیں، اور خارجی دلائل سے یہ بات ثابت ہوتی ہے، مثلاً محرک کا جو مفہوم ہے اس کا زیادہ سے زیادہ یہ مطلب ہے کہ تدریجی طور پر کسی چیز میں جو تغیر پیدا ہوتا ہے، اس تغیر کے مبدء اور سبب کا نام محرک ہے، لیکن یہ بات کہ جس چیز میں یہ تغیر پیدا ہوتا ہے، اس کو اس محرک کے سوا اور اس کا غیر ہونا چاہئے، یا اس کا عین ہونا چاہئے، یہ محرک کے مفہوم سے خارج ہے، یہی حال موجِد اور فاعل وغیرہ کے مفہوموں کا ہے، اگرچہ دوسرے ذرائع سے ہمیں یہ معلوم ہی کیوں نہ ہوا ہو، کہ محرک کو متحرک کا اور موجِد کو موجَد (یعنے جو چیز ایجاد کی گئی) کا، اور فاعل کو مفعول کا وجوداً و ہویۃً غیر ہونا چاہئے بہرحال ان امور میں صرف ماہیۃً ومفہوماً مغائرت اس کے لئے کافی نہیں ہے کہ وجوداً و ہویۃً بھی مغائرت ہے، بخلاف اس کے شے جب خود

اپنی آپ عالم ہوتی ہے، تو یہاں عالم و معلوم عاقل و معقول میں مفہوماً مغائرت ہوتی ہے اور وجود و ہویت میں دونوں متحد ہوتے ہیں یہ بات الگ دلیل سے ثابت ہوتی ہے، بہرحال ایسی ہویت جو مادے سے مجرد ہو، اس میں عالم و معلوم اور عاقل و معقول کا باہم متحد ہونا، اس مسئلے کی صرف اس لئے تصحیح نہیں کی جاتی ہے، کہ شے کے معلوم و معقول ہونے کا مفہوم عام ہے یعنے خود اپنی ذات کی معلوم ہو، یا غیر کی معلوم ہو، دونوں کی اس میں گنجائش ہے، بلکہ جیسا کہ بتاتا چلا آرہا ہوں کہ مستقل برہان سے اس مسئلے کا جواز ثابت کیا گیا ہے، اسی طرح ایک ہی چیز خود اپنی ذات کی علت بھی ہو، اور معلول بھی، اس میں جو منافات ہے، یہ بات بھی الگ طریقے سے معلوم ہوئی ہے نہ کہ صرف علت و معلول کا مفہوم ہی یہ چاہتا ہے، یہی وہ مطلب ہے جس پر چاہیے کہ بعض اہل علم کے اس قول کو محمول کیا جائے جو انھوں نے اس موقعے پر لکھا ہے کہ:۔

> اضافی امور کے سلسلے میں علم کا بھی شمار ہے، اور قاعدہ ہے کہ جب کسی ایک ذات میں دو صفتیں پائی جاتی ہیں تو گویا وہ ایک ذات بمنزلۂ دو ذاتوں کے ہو جاتی ہے، الغرض اضافت اور نسبت کی وجہ سے اس کی عالم ہونے کی حیثیت اس ذات کی مخالف ہے، جب اس کے معلوم ہونے کی حیثیت سے اس کا تصور کیا جائے، اسی لئے، جب یہ دو مختلف جہتیں کسی ایک ذات میں پائی جاتی ہیں، تو وہاں اضافت اور نسبت کے وجود کی تصحیح ہو جاتی ہے (یعنے نسبت جو طرفین کو چاہتی ہے وہ طرفین پیدا ہو جاتے ہیں)۔

اس شخص نے شیخ کی کتاب مباحثات سے اپنے مدعا کی تائید میں حسب ذیل عبارت بھی پیش کی ہے:۔

> ہر شخص کی ایک حقیقت ہوتی ہے اور ایک شخصیت ہوتی ہے، اور اس کی شخصیت کو شخص کی ماہیت پر زائد ہونے کی حیثیت

حاصل ہوتی ہے جیسا کہ پہلے بھی بیان کیا گیا ہے، پھر اگر یہ ایسی حقیقت ہے، جو اس شخصیت کو چاہتی ہے یعنے یہ شخصیت اس کی اقتضا ہے، تو اس قسم کی نوع اسی شخص میں منحصر ہو کر رہ جاتی ہے، اور اگر ایسا نہیں ہوتا تو پھر اس حقیقت میں کثرت پیدا ہوتی ہے، چونکہ خود یہ حقیقت، اور وہ مجموعہ جو اس حقیقت اور شخصیت دونوں سے مل کر تیار ہوا ہے، مغائر ہے، اور اضافت ونسبت کی تصحیح کے لئے اتنی مغائرت کافی ہے، اسی وجہ سے اس حقیقت کے عالم ہونے کی نسبت اس مجموعے کی طرف کرنا جائز ہو جاتا ہے (کہ منسوب اور منسوب الیہ میں اتنی مغائرت کافی ہے)۔

میں کہتا ہوں کہ مباحثات میں میری نظر سے یہ عبارت نہیں گذری، اور بہ ظاہر یہ شیخ کا کلام معلوم بھی نہیں ہوتا جس کی وجہ یہ ہے کہ ماہیت کو جب خود اس کی اپنی ذات کی حیثیت سے پیش نظر رکھا جائے تو عالم اور معلوم ہونا یہ اس کی براہ راست صفت ہی نہیں ہو سکتی، بلکہ یہ تو بالذات وجود کی صفت ہے، اور یہ معلوم ہو چکا ہے کہ وجود پر تشخص کو زائد ہونے کی حیثیت حاصل نہیں ہے اور قاعدہ ہے کہ شئے کے وجود کو اس کی ماہیت پر بھی تقدم حاصل ہے، اور ماہیت کی جو نسبت اور اضافت وجود کی طرف ہوتی ہے اس پر بھی، اور اس کا مطلب یہ ہوا کہ شئے کی ماہیت کی اس تشخص کی طرف اضافت جس کا مرتبہ وہی ہے جو وجود کا مرتبہ ہے، ظاہر ہے کہ ماہیت کے وجود کے بعد ہوگا، پس ماہیت اس تشخص کی طرف اس وقت تک منسوب نہیں ہو سکتی جب تک کہ ماہیت تشخص پذیر نہ ہوئے نتیجہ یہ نکلا کہ تشخص ہی کو ایسی صورت میں خود تشخص کی طرف مضاف کیا جا رہا ہے، اور ایک شخصی واحد ذات کے متعلق یہ ماننا پڑے گا کہ خود وہ اپنی ذات کی طرف متعدد جہتوں سے نہیں بلکہ ایک ہی جہت اور حیثیت سے منسوب ہے پس بہتر وہی ہے، جو پہلے کہا گیا، یہاں یہ سوال نہ اٹھایا جائے کہ تشخص تو ایک وجودی صفت کا نام ہے،

اس لئے چاہئے کہ اس کا وجود موصوف کے وجود کے بعد ہو، میں کہتا ہوں کہ یہ کلیہ صحیح نہیں ہے، آخر فصل کو جو نسبت اس جنس سے ہوتی ہے جس کا تقوم اسی فصل سے ہوتا ہے وہاں کیا کلیہ نہیں لوٹ جاتا ہے؟ اسی طرح وجود کو جو نسبت اس ماہیت سے ہوتی ہے جس کا تحصل اسی وجود سے ہوتا ہے، وہاں بھی یہ لوٹ جاتا ہے، نیز صورت کو جو نسبت اس مادے سے جس کا تقوم اسی صورت سے ہوتا ہے وہاں بھی یہ قاعدہ غلط ہو جاتا ہے، دراصل ان مسائل میں تحقیق وہی ہے جس کا مسلسل تذکرہ میں نے مختلف مقامات میں کیا ہے یعنے ان امور سے فی الواقع وجوداً اشیاء موصوف ہی نہیں ہوتے، کیونکہ وجوداً تو یہ بجنسہ خود موصوف کی ذات ہی ہوتی ہیں، اس اعتبار سے ان کی حیثیت صفت ہونے کی ہوتی ہی نہیں، البتہ عقل اپنے ذہن کی تحلیلی قوت سے ان میں صفت و موصوف کو پیدا کرتی ہے۔

فصل

ادراک اور علم کے جو مختلف اقسام ہیں، ان کی تفصیل اس فصل میں کی جائے گی۔

معلوم ہونا چاہئے کہ ادراک وعلم کی چار قسمیں ہیں، احساس تخیل توہم تعقل، مُدرِک (عالم) کے سامنے جو مادہ حاضر ہوتا ہے، اس مادے میں جو چیز خاص حالات اور ہیئت کے ساتھ موجود ہوتی ہے اسی چیز کے ادراک کا نام احساس ہے خاص حالات اور خاص ہیئت وغیرہ سے مراد وہ باتیں ہیں جو شئے کو اَین (جگہ) مَتیٰ (وقت) وضع کیف وکم وغیرہ کے اعتبار سے ثابت ہوں ان صفات میں سے بعض صفات تو ایسے ہوتے ہیں کہ ان جیسے صفات سے شئے خارج میں جدا نہیں ہوسکتی اور ان صفات میں کوئی غیر شئے کا شریک بھی نہیں ہوتا، (احساس میں یہ بات یاد رکھنی چاہئے) کہ وہ چیز جس سے احساس پیدا ہوتا ہے اور جو چیز بالذات محسوس ہوتی ہے، اور مدرک وعالم کے سامنے براہ راست جیسے حضور حاصل ہوتا ہے وہ اس شئے کی صورت ہوتی ہے نہ کہ خود وہی شئے، اس کی وجہ یہ ہے کہ محسوسات سے جب تک حس کو لینے والے میں کوئی اثر پیدا نہیں ہوتا اس وقت تک بالفعل احساس ہو، یا بالقوۃ دونوں کی حیثیت برابر ہوتی ہے اسی کے ساتھ یہ بھی ضروری ہے کہ

حس کرنے والے میں جب محسوس سے کوئی اثر پیدا ہو، تو چاہیئے کہ یہ اثر اس حاسّے کے مناسب بھی ہو، کیونکہ اگر اس کے مناسب نہ ہوگا تو اس اثر کے حصول سے حاسّے میں احساس کی کیفیت پیدا نہ ہوگی، اسی وجہ سے یہ واجب قرار دیا گیا ہے کہ حس میں جو چیز حاصل ہوتی ہے وہ شے کی صورت ہوتی ہے، اور ایسی صورت ہوتی ہے جو مادّے سے مجرد اور پاک ہے لیکن حس میں شے کی صورت کو مادّے سے پورے طور پر مجرد کرنے کی قوت چونکہ نہیں ہوتی، اسی لئے احساس میں صورت کی مادّے سے تجرید تام نہیں ہوتی، یعنے احساس کا تعلق بھی اگرچہ صورت ہی سے ہوتا ہے لیکن یہ صورت مادی آلائشوں سے بالکلیہ پاک و صاف نہیں ہوتی.

اسی طرح شے کا مذکورہ بالا حالات اور خصوصیات (یعنے این متیٰ وضع کم وکیف کی وجہ سے جو خصوصیات پیدا ہوتے ہیں) ان کے ساتھ ادراک و علم کا تعلق یہی تخیل ہے، اس لئے کہ تخیل تو اسی چیز کا کیا جاسکتا ہے، جس کا احساس کیا گیا ہو، یعنے جو چیز محسوس ہو چکی ہے، اسی کا خیال کیا جاسکتا ہے، لیکن تخیل والا ادراک اس وقت بھی ہو سکتا ہے جب شے کا مادّہ مُدرِک اور عالم کے سامنے حاضر ہو، اور اس وقت بھی جب حاضر نہ ہو، (بخلاف احساس کے کہ اس میں شے کے مادّے کا مدرک کے سامنے حاضر رہنا ضروری ہے) ایسا معنے جو محسوس نہ ہو، اسی کے ادراک کا نام توہم ہے، لیکن ضرور ہے کہ اس معنے کا تصور کلی طور پر نہ کیا جائے بلکہ کسی محسوس چیز کی طرف وہ معنے منسوب ہو، چونکہ یہ معنے شخصی امر کی طرف منسوب ہوتا ہے، اس لئے کوئی دوسرا اس کا شریک نہیں ہوتا اور شے کا ادراک جب کسی اور حیثیت سے نہیں بلکہ فقط اس کی ماہیت کی حیثیت سے کیا جائے تو اسی کا نام تعقل ہے، اب خواہ اس ادراک میں صرف ماہیت ہی پیش نظر ہو، یا ماہیت کے ساتھ وہ صفات بھی ماخوذ ہوں، جن کا ادراک اسی طرز پر کیا گیا ہو، (یعنے ان صفات کا ادراک بھی کلی شکل میں کیا گیا ہو)

بہر حال ادراک کی ان تمام قسموں میں مادّے سے کسی نہ کسی قسم کی

تجرید ناگزیر ہے، تجریدی سلسلے میں ان ادراکات کی جو ترتیب ہے، اس کا یہ اجمالی بیان تھا، اب ان کی کچھ تفصیل کی جاتی ہے۔

ادراک کی پہلی قسم (احساس) تین شرطوں کے ساتھ مشروط ہے، یعنی ادراکی آلے کے سامنے مادے کا حاضر ہونا، ان خصوصیات و ہیأت کا شئے کے ساتھ لپیٹے رہنا جن کا ذکر کیا گیا، مُدرَک (اور محسوس) کا جزئی امر ہونا، دوسری قسم (تخیل) میں پہلی شرط ساقط ہو جاتی ہے۔ تیسری قسم میں پہلی دو شرطیں ساقط اور چوتھی میں تو سارے شرائط ساقط ہو جاتے ہیں۔

اب یہ معلوم کرنا چاہئے، کہ وہمی اور عقلی ادراک میں بالذات کسی قسم کا فرق نہیں ہے، بلکہ یہ فرق بیرونی امر کا نتیجہ ہے، یعنے ایک کی اضافت جزئی امر کی طرف ہوتی ہے اور دوسرے میں یہ نہیں ہوتا، گویا اس بنیاد پر ادراک کی درحقیقت تین ہی قسمیں ہیں، جیسے عوالم کے متعلق بھی کہا جاتا ہے کہ تین ہی ہیں، وہم کے متعلق ایسا سمجھنا چاہئے کہ وہ عقل ہی ہے، جس کا اپنے مقام اور درجے سے تنزل ہو گیا ہے۔

یہ بھی یاد رکھنا چاہئے کہ ہر ادراک میں جسمانی قالب اور مادی ہیکلوں سے اشیاء کی حقیقتوں، اور ان کی روح کو کسی نہ کسی طرح سے گویا جدا کیا جاتا ہے، وہ صورت جو محسوس ہوتی ہے، اس کو بھی مادے سے چھڑا کر جدا کیا جاتا ہے لیکن اس کی جدائی ناقص ہوتی ہے، کیونکہ مادے کی حاضری اس میں ضروری ہے، اور خیالی صورت میں مادے سے جدا کرنے اور چھڑانے کا جو عمل کیا جاتا ہے، اس کی حالت ایک درمیانی حالت کی سی ہوتی ہے، اسی لئے خیالی صورتوں کا دونوں عالموں کے بیچ میں جو عالم ہے اس سے تعلق ہوتا ہے، یعنے محسوسات کے عالم اور معقولات کے عالم کے بیچ میں اس کا مقام ہے، ان دونوں کے مقابلے میں عقلی صورتوں کو مادے سے کامل طور پر جدا کر لیا جاتا ہے، اور یہ تو اس وقت ہوتا ہے جب صورتیں مادے سے ماخوذ ہوتی ہیں لیکن اگر یہ حال نہ ہو، بلکہ صورت بذات خود عقل ہی ہو، تو اس وقت اس قسم کے تجریدی اعمال میں سے کسی عمل کی ضرورت نہیں ہوتی،

اور یہ ان معانی کا حال ہے، جن کے ادراک سے نفس ایک ایسا عقلی عالم بن جاتا ہے، جس میں یہ تمام امور ترتیب سے موجود ہوتے ہیں، یعنے (کائنات) کے نقطۂ آغاز (حق تعالیٰ) سے شروع ہو کر ان ملائکہ تک، جو ملائکۂ مقربون کے نام سے موسوم ہیں، اور ان سے آگے بڑھ کر ان نفوس تک جن کا مرتبہ ملائکۂ مقربین کے بعد ہے، اور ان سے آگے بڑھ کر آسمانوں تک، اور آسمانوں سے عناصر تک عناصر کے بعد جو کل عالم کی ہیئت ہے، اور جو کل کی طبیعت ہے۔ الغرض اس ترتیب سے نفس ان چیزوں کا عالم ہوتا ہے، اور یوں وہ ایک ایسا عقلی عالم اور عقلی جہان بن جاتا ہے، جو عقل اول کے نور سے روشن ہوتا ہے۔

اسی طرح جو چیز بذات خود خیالی صورت ہوتی ہے، اس کے تخیل میں بھی نفس کو تجریدی عمل کی ضرورت نہیں ہوتی، اور یہ وہ صورتیں ہیں، جن کے ساتھ نفس کا اتصال ہوتا ہے، تو اس کی وجہ سے وہ جاتی (بہشتی) عالم اور ایسا ملک کبیر بن جاتا ہے جو اتنا بڑا ہوتا ہے کہ اس کی بڑائی آسمان و زمین کی بڑائی کے برابر ہوتی ہے، کیونکہ جتنے عوالم ہیں، وہ محض اپنی صورتوں ہی کی بنیاد پر عوالم ہیں نہ کہ اپنے مادے کی بنیاد پر۔

یہاں یہ بھی سمجھ لینا چاہیے، کہ کسی شے کے تعقل میں آدمی کو جو ضرورت ہوتی ہے، کہ بیرونی اور اجنبی عوارض سے اسے پاک وصاف اور مجرد کرے تو یہ عوارض اشیاء کی ماہیت اور ماہیت کے معانی و اوصاف نہیں ہوتے، اس لئے کہ کسی خالص شے کا تعقل کرنا، یا اس شے کے ساتھ کسی صفت کا بھی تعقل ان دونوں میں کوئی منافات نہیں ہے، اسی طرح تخیل میں جن چیزوں سے تجرید کی ضرورت پیش آتی ہے وہ ان چیزوں کی خیالی صورتیں نہیں ہوتی ہیں، اس لئے کہ کسی شے کا خود تخیل کیا جائے یا اس کے ساتھ کسی ہیئت کا بھی تخیل کیا جائے ان دونوں میں بھی کوئی منافات نہیں ہے، بلکہ درحقیقت ادراک میں جن چیزوں سے رکاوٹیں پیدا ہوتی ہیں وہ شے کے وجود کے بعض خاص پیرائے اور

اس کی بعض خاص نوعیتیں بھی ہوتی ہیں یعنے وجود کی یہ نوعیتیں ایسی تاریک اور ظلمانی ہوتی ہیں جنھیں اعدام اور نیستیاں ہرطرف سے لپٹی ہوئی ہوتی ہیں اور وہی ادراکی قوتوں، اور غیبی امور کے درمیان حجاب اور پردہ بننے کا کام کرتی ہیں، اشیاء کے وجود کے ان ظلمانی نوعیتوں کی مثال مثلاً مادے میں کسی چیز کے وجود کا پایا جانا ہے، اس لئے کہ مادہ جو وضع کی صفت سے موصوف ہوتا ہے (یعنے بعض چیزوں کے اعتبار سے قرب و بعد کو قبول کرتا ہے، اور خاص جگہ خاص سمت کے ساتھ اختصاص رکھتا ہے) مادے کی یہی حالت ادراکی قوتوں پر صورتوں کے انکشاف میں مانع آتی ہے، اسی طرح شے کا حس میں یا خیال میں ہونا یہی چیز اس کے عقلی ادراک کی راہ میں مانع آتی ہے، کیونکہ حسی اور خیالی امور بھی مقداری وجود رکھتے ہیں اگرچہ ان کی مقدار مادے سے مجرد ہوتی ہے، اور ایسی چیز جس کا تعقل کیا جاتا ہے یا جو معقول ہوتی ہے اور عقل اس کا ادراک کرتی ہے اس کا وجود مقداری وجود نہیں ہوتا، بلکہ حسی اور خیالی دونوں وجودوں سے وہ پاک اور مجرد ہوتی ہے، اور اس کا مرتبہ دونوں عالم (حس وخیال) سے بالاتر ہے۔

بہرحال گذشتہ بالا تقریر سے یہ بات واضح ہوئی کہ وجود کے پیرایے، اور طریقے، مختلف ڈھب اور مختلف مدارج کے ہوتے ہیں، یعنے بعض وجود عقلی مرتبے میں پایا جاتا ہے، بعض نفسانی اور بعض ایسے ظلمانی اور تاریک مراتب سے تعلق رکھتے ہیں، جن کے ساتھ ادراک متعلق نہیں ہوسکتا اور وہ ادراکی نہیں ہوسکتے، یہ حال تو وجود کا ہے باقی ماہیتوں کی حالت تو وجود ہی کی تابع ہے، یعنے جس طبقے سے وجود کا تعلق ہوتا ہے اسی سے ماہیت کا بھی، مثلاً انسانی ماہیت کبھی تو شخصی مادی انسان کی شکل میں پائی جاتی ہے اور کبھی نفسانی انسان کے رنگ میں اور کبھی ایسے کلی عقلی انسان کے قالب میں کہ سارے آدمی اس کی عقلی اجتماعی وحدت کے اندر چھپے ہوتے ہیں، اور اس عقلی وحدت میں اگرچہ انسان کا یہ وجود نوع انسانی کے ساتھ متحد ہوتا ہے لیکن اس میں

کثرت کی گنجائش نہیں ہوتی، میری اس تقریر سے اس مشہور شبہے کا ازالہ ہو جاتا ہے، جو قوم کی عام کتابوں میں پایا جاتا ہے جس کی تقریر یہ ہے، کہ عقلی صورت کا چونکہ جزئی نفس میں حلول ہوتا ہے، اس لئے ظاہر ہے کہ ایسی صورت میں اس کی حیثیت وہی ہوگی جو عرض کی اپنے موضوع ومحل میں ہوتی ہے، یعنے عقلی صورت عرض ہوگی اور نفس اس کا موضوع ومحل ہوگا اور اس کا مطلب یہ ہوا کہ یہ عقلی صورت بھی جزئی ہی ہوگی اور نفس میں حلول ہونے کی صفت، نیز جس قسم کا تشخص اس کو عارض ہوگا اور عرض ہونے کی کیفیت، پھر نفس کے صفات کے ساتھ اتصال کی وجہ سے جس قسم کے صفات اس عقلی صورت کو عارض ہوں گے اگرچہ اس کی ذات سے وہ خارج ہیں اور ان کی حیثیت اجنبی اور غریب عوارض کی ہوگی، لیکن با ایں ہمہ ان صفات کا اس عقلی صورت سے جدا ہونا ناممکن ہے، اور یہ چیز حکماء کے اس دعوے کے خلاف ہے جو وہ کہتے ہیں کہ عقل اس پر قادر ہے کہ صورت کو تمام غریب اور اجنبی خارجی عوارض سے مجرد و پاک کرکے تصور کر سکتی ہے، اس شبہے کا مشہور جواب تو یہ دیا جاتا ہے کہ مختلف افراد واشخاص میں جو انسانیت مشترک ہو کر پائی جاتی ہے، دراصل بذات خود یہ تمام بیرونی عوارض اور خارجی لواحق سے پاک اور مجرد ہوتی ہے، اس انسانیت کا علم چونکہ ایک کلی امر کا علم ہے اس لئے اس علم کو بھی علم کلی کہہ دیتے ہیں، لیکن اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ واقع میں خود یہ علم بھی کلی ہی ہے، بلکہ اس علم کا معلوم چونکہ کلی ہے اس لئے یہ خیال کرکے کہ طلبہ اور متعلمین واقعے کو سمجھے ہوئے ہیں خود اس علم پر بھی علم کلی ہونے کا اطلاق کر دیتے ہیں، مگر عوام حکماء کے اصل مقصد سے ناواقف ہو کر یہ سمجھ بیٹھے کہ علم کلی کا مطلب یہ ہے کہ عقل میں کلی صورت پائی جاتی ہے (اور پھر اسی بنیاد پر وہ شبہہ کیا گیا) لیکن شبہے کے اس جواب کو رد کر دیا گیا ہے مقصد یہ ہے، کہ زید میں مثلاً جو انسانیت پائی جاتی ہے ظاہر ہے کہ بعینہ وہ انسانیت نہیں ہے جو عمرو میں پائی جاتی ہے، کیونکہ انسانیت کا

وہ مفہوم جو زید و عمرو دونوں کو شامل ہے اور دونوں کو اپنے اندر سمیٹے ہوئے ہے۔ یقیناً یہ بجنسہ وہ انسانیت نہیں ہو سکتی جو ان دونوں میں سے ہر ایک میں پائی جاتی ہے، اور جو انسانیت ان میں سے ہر ایک میں پائی جاتی ہے وہ بجنسہ وہ انسانیت نہیں ہو سکتی، جو دونوں میں ایک ساتھ پائی جاتی ہے کیونکہ یہ انسانیت جو دونوں میں مشترک ہے اس کا جو حصہ ایک میں پایا جاتا ہے، یہ بجنسہ وہ نہیں ہو سکتا جو ہر دو کے ساتھ ہے بلکہ جو حصہ ایک میں پایا جاتا ہے وہ دونوں میں پائی جانے والی انسانیت کا جز ہوگا، اسی طرح تین آدمیوں میں جو چیز پائی جائے گی، یہ بجنسہ وہ نہیں ہو سکتی، جو ان تینوں میں سے ہر ایک میں پائی جاتی ہے، بلکہ ہر ہر میں اس مجموعے کی تہائی پائی جائے گی، اس کی وجہ یہ ہے کہ خارج میں انسانیت کی تعداد وہی ہوگی جو انسانی افراد اور اشخاص کی تعداد ہوگی ہاں اگر انسان کو اس طور پر تصور کیا جائے کہ وہ ایک ماہیت ہے، اور اس کے ساتھ کسی قسم کی کوئی شرط پیش نظر ہو، یعنے لابشرط شے کے مرتبے میں اس کا تصور کیا جائے تو ظاہر ہے کہ اس حیثیت سے انسانی ماہیت بجز انسانی ماہیت ہونے کے اور کچھ نہیں ہے، یعنے اس نقطۂ نظر سے نہ وہ واحد ہے نہ کثیر نہ کلی ہے نہ جزئی اسی کے ساتھ اس میں کوئی ایسی بات بھی نہیں پائی جاتی ہے، جس کی وجہ سے انسانیت کے اس مرتبے میں اور ان امور میں کسی قسم کی منافات ہو، گویا جزئی کے ساتھ ایسی صورت میں وہ جزئی ہوئی ہوگی اور کلی کے ساتھ کلی واحد کے ساتھ واحد کثیر کے ساتھ کثیر باقی وہ انسانیت جس میں متعدد اور کثیر اشخاص و افراد شریک ہوں، اس قسم کی انسانیت کا وجود عقل کے سوا اور کہیں نہیں پایا جا سکتا، اور اس کی خصوصیت یہ ہوگی کہ بایں حیثیت کہ یہ ایک ایسی واحد صورت ہے جو کسی واحد عقل مثلاً زید کی عقل میں پائی جاتی ہے، اس اعتبار سے تو وہ جزئی ہوگی اور چونکہ اس کا تعلق ان کثیر اشخاص و افراد میں سے ہر ایک کے ساتھ ہے اس لئے وہ کلی ہوگی، اور ان متعدد اور کثیر اشخاص کے ساتھ اس کے تعلق کے یہ معنے ہیں، کہ یہ صورت جس میں اسی کی بھی صلاحیت ہے کہ وہ کثیر ہو، اور اس کی بھی کہ وہ کثیر نہ ہو، اس کے ذریعے سے جس انسانیت کا ادراک ہو رہا ہے وہ ان کثیر اشخاص

اور متعدد افراد کے مادوں میں سے جس مادے میں بھی پائی جائے گی، وہ بجنسہ وہی شخص ہوگی، یا ان اشخاص وافراد میں سے جس شخص اور فرد کا ادراک کسی صاحب عقل کو ہوگا، تو اس وقت بھی انسانیت کی بجنسہ اسی صورت کا عقل میں حصول ہوگا، پس اس انسانیت کے مشترک ہونے کا تو یہ مطلب ہے، باقی اس پر جو تجریدی عمل کیا جاتا ہے، تو اس کے مجرد ہونے کے یہ معنے ہیں کہ وہ طبیعت اور ماہیت جس کی طرف اشتراک کا انتساب کیا گیا ہے اس کو خارج کے مادی لواحق اور عوارض سے پاک وصاف کر کے ذہن نے تصور کیا ہے، یعنے خارجی مادی لواحق سے اس کا انتزاع کیا گیا ہے، اگرچہ ایک دوسرے اعتبار سے (یعنے ایک جزئی عقل ونفس میں پائے جانے کی وجہ سے) ایسے ذہنی لواحق وعوارض سے یہ گھری ہوئی ہے، جن کی وجہ سے اس میں تشخص اور تعین پیدا ہو جاتا ہے، الغرض مذکورہ بالا دو اعتباروں میں سے ایک اعتبار سے تو اس کی یہ حیثیت ہے، اس کے ذریعے سے دوسری چیز دیکھی جاتی ہے اور دوسری چیز کا ادراک کیا جاتا ہے، اور دوسرے اعتبار سے اس کی یہ حیثیت نہیں ہوتی، بلکہ اس اعتبار میں خود اسی کو دیکھا جاتا ہے اور خود اس کی اپنی ذات کا ادراک کیا جاتا ہے میں کہتا ہوں کہ ایک ہی چیز اگر عقلی تشخص سے موصوف ہو، اور پھر متعدد وکثیر امور میں وہ مشترک ہو، اس میں میرے نزدیک کسی قسم کی کوئی منافات نہیں ہے، اور مجھ ہی سے تم یہ بھی سن چکے ہو کہ عقلی صورت کا ذہن میں حلول اس طریقے سے نہیں ہوتا جس طریقے سے اعراض کا حلول اپنے اپنے محل میں ہوتا ہے، اگر ایسا ہوتا تو اس وقت عقلی صورت کے لئے ناگزیر ہوتا کہ وہ ذہن کے تشخصی خصوصیات، اور نفس جن عوارض اور حالات میں گھرا ہوا ہے، ان سے وہ بھی متشخص اور تعین پذیر ہو جائے، اور اس کی وجہ یہ بتائی گئی تھی کہ نفس جب تک نفسانی عوارض وحالات کے ساتھ مقید رہتا ہے اس وقت تک نہ وہ بالفعل عالم وعاقل ہی بن سکتا ہے اور نہ اس کے معقولات ومعلومات

بالفعل معقولات و معلومات کی شکل اختیار کر سکتے ہیں، کیونکہ نفس جب تک طبعی وجود یا نفسانی وجود کے ساتھ موجود رہتا ہے، اس وقت تک عاقل اور معقول یا عالم و معلوم ہونے کی اس میں صرف صلاحیت و قوت ہوتی ہے، لیکن ان امور کی فعلیت اس میں پیدا نہیں ہوتی، البتہ جب اس وجود سے منسلخ اور جدا ہو کر اس کا وجود ایک دوسرے طرز کا وجود ہو جاتا ہے، اور اس کا تشخص عقلی و کلی تشخص کا رنگ اختیار کر لیتا ہے تب بجنسہ اپنے معقولات و معلومات بن جانے کے وہ لائق ہو جاتا ہے، ایسی صورت میں تمام اشخاص و تشخصیات کے ساتھ اس کی نسبت مساوی ہو جاتی ہے، خلاصہ یہ ہے، کہ عقلی صورت کا احاطہ نفسانی حالات نہیں کرتے اور نہ نفسانی ہیئتوں سے وہ آلودہ ہوتی ہے، اور نہ اس کا وجود نفسانی قسم کا وجود ہوتا ہے، یعنی نفسانی عوارض و صفات مثلاً شہوت (خواہش) غصہ خوف حزن و الم شجاعت بہادری وغیرہ صفات کے وجود کی جو حالت ہوتی ہے وہ حالت اس کی نہیں ہوتی، اسی کے ساتھ تم کو یہ بھی بتایا جا چکا ہے، کہ تعقل وغیرہ جیسے ادراک میں تجرید کا جو عمل کیا جاتا ہے، اس کا وہ مطلب نہیں ہے جو عام طور پر مشہور ہے، یعنی شئے سے زائد عوارض و صفات کو حذف کر دیا جاتا ہے، اور نہ یہ ہوتا ہے کہ نفس تو ایک حال پر قائم اور ٹھیرا رہتا ہے، اور مدرکات و معلومات اپنے اپنے مادی موضوع و محل سے منتقل ہو ہو کر حس میں پہنچتے ہیں اور حس سے خیال میں آتے ہیں، اور خیال سے عقل تک پہنچتے ہیں بلکہ واقعے کی اصلی صورت تجرید میں یہ ہوتی ہے، کہ مدرِک (عالم) اور مُدرَک (معلوم) دونوں ایک ساتھ مجرد ہوتے ہیں، اور دونوں ہی وجود کے ایک دائرے سے منسلخ اور جدا ہو کر، وجود کے دوسرے دائرے میں پہنچتے ہیں اور ایک نشاوت سے دوسری نشارت کی طرف اور ایک عالم سے دوسرے عالم کی طرف دونوں ہی منتقل ہو جاتے ہیں، اور یوں نفس خود ہی بالفعل عقل و عاقل و معقول یا علم و عالم و معلوم بن جاتا ہے

اگرچہ اس سے پہلے ان تینوں امور کی اس میں صرف صلاحیت اور قوت ہوتی ہے۔

فصل

قوت عاقلہ متعدد اور کثیر امور کی توحید (یعنے ایک بنانے پر) یا کسی واحد امر کی تکثیر اور متعدد بنانے پر کس طرح قادر ہے، اس فصل میں اسی سوال کا جواب دیا جائے گا، پہلی بات یعنے کثیر اور چند چیزوں پر توحیدی عمل کر کے انھیں قوت عاقلہ جو ایک کر دیتی ہے میرے خیال میں اس کی صورت یہ ہوتی ہے، کہ قوت عاقلہ (نفس) چونکہ بسیط و غیر مرکب ہونے کے ساتھ تمام نفسانی علوم کی تفصیل کا کام کرتی ہے، اس لئے ہر وہ معنے جو اس کے معلومات اور معقولات میں سے ہوتے ہیں ان کے ساتھ متحد ہو کر اور ان میں ہر ایک کی مصداق بن کر وہ خود ایک عقلی عالم بن جاتی ہے، (اور اس کا یہی عقلی عالم بن جانا، متعدد اور کثیر معقولات و معلومات کا ایک ہو جانا ہے، یا یہی کثیر کی توحید کی کیفیت ہے (مثلاً ایک شخص کسی آدمی کو دیکھ کر اپنے بصری حاسے میں اس کو مندرج کرتا ہے، پھر انسان کی جنس و فصل، نیز اس کے دیگر خارجی و ذہنی صفات کی تفصیل کے بعد اسی آدمی کا علم حاصل کرتا ہے، یہی دوسرا کام قوت عاقلہ کا ہے، اور انھی تفصیلی معانی کے ساتھ متحد ہو کر ان میں سے ہر ایک کی مصداق بن کر اس شخص کا نفس ایک عقلی عالم بن جاتا ہے، بصری حس میں اس آدمی کا اندراج جو ہوا تھا، یقیناً اس اندراج سے ثانی الذکر کیفیت اتحادی جہت سے زیادہ تام اور کامل ہے) [1] بہر حال کثیر کی توحید کی

---

[1] قوسین کی عبارت علامہ سبزواری محشی کے کلام سے ماخوذ ہے صاحب اسفار کے کلام میں چونکہ اجمال تھا اس لئے تشریحاً یہ فقرے ترجمے میں بڑھا دیے گئے۔ ۱۲

یہ کیفیت تو میرے نزدیک ہے، باقی جمہور اس کی تشریح دو اور طریقوں سے کرتے ہیں، یعنے کثیر کو قوت عاقلہ جو واحد بناتی ہے، تو اس کی ایک شکل تو تحلیل ہے، جس کا مطلب یہ ہے، کہ ایسے افراد اور اشخاص جو کسی نوعی حقیقت کے نیچے مندرج ہوتے ہیں، ان سے قوت عاقلہ تمام تشخصات اور ہر قسم کے ان عوارض کو جب حذف اور جدا کردیتی ہے جو باہر سے انھیں لاحق ہوتے ہیں، تو اس وقت صرف ایک نوعی حقیقت و واحد ماہیت کی شکل میں باقی رہ جاتی ہے (اور یوں قوت عاقلہ کثیر و متعدد امور کو واحد بنا دیتی ہے) دوسرا طریقہ کثیر کو واحد بنانے کا ترکیب ہے یعنے قوت عاقلہ جب کسی حقیقت کے جنسی معنے اور فصلی معنے کا اعتبار کرتی ہے تو اس وقت اس کے لئے یہ ممکن ہوتا ہے اور یہ کر سکتی ہے بلکہ کرتی ہے کہ جنس کو فصل کے ساتھ اس طرح جوڑ دے کہ دونوں مل کر کسی ایسی واحد حقیقت کی شکل اختیار کرلیں جن میں اجتماعی اتحاد پیدا ہو جائے اور باہم ایک دوسرے پر محمول ہونے لگیں، یہ تو کثیر کو واحد بنانے کی صورتیں جمہور کے نزدیک تھیں، لیکن واحد کو کثیر یا ایک کو چند بنانے کی قدرت جو قوت عاقلہ میں پائی جاتی ہے، تو اس کی شکل یہ ہے کہ عقلیات (یعنے وہ امور جن کا تعقل عقل کرتی ہے) انھیں نفس اپنی خیالی قوت کے ذریعے سے مجسم کر دیتی ہے، (اور تجرید و تنزیہ کے مقام سے) اتار کر انھیں مثالی صورتوں کے قالب میں جلوہ گر کرتی ہے، اور بعضوں نے واحد کو کثیر بنانے کا مطلب یہ بیان کیا ہے کہ کسی واحد ماہیت کے ذاتیات کو عرضیات سے اس کے جنس کو فصل سے یا جنس الجنس کو جنس سے اسی طرح جہاں تک ہر جنس کے لئے جنس نکلتی چلی آئے، قوت عاقلہ الگ کرتی ہے، یوں ہی فصل کی فصل کو جنس کی فصل سے جہاں تک یہ سلسلہ پھیلتا چلا جائے، وہ جدا کرتی ہے، نیز ماہیت کو جو صفات لازم ہوتے ہیں، ان کو ان صفات سے جدا کرتی ہے جو لازم نہیں ہوتے بلکہ اس سے الگ بھی ہو جاتے ہیں، یعنے عرض مفارق

ہوتے ہیں، پھر ان میں جو قریب ہوتے ہیں ان کو بعید سے الگ کرتی ہے، الغرض حواس کے سامنے جو چیز ایک شخصی وجود کی حیثیت رکھتی تھی، عقل یا قوت عاقلہ ان کو کثیر اور متعدد امور کی شکل میں لے آتی ہے، اسی لئے کہا جاتا ہے، کہ عقل کی رسائی اور اس کا ادراک، ادراک کی تمام قسموں سے زیادہ کامل اور تام ہے، کیونکہ عقلی ادراک صرف شے کے ظاہر تک اٹک کر نہیں رہ جاتا، بلکہ شے کی ماہیت اور حقیقت میں وہ گھس کر اس کے ریشے ریشے تک پہنچ جاتا ہے، اور اس کے بعد شے کی اس حقیقت کو سامنے رکھ کر عقل ایک ایسا نسخہ تیار کرتی ہے، جو اس شے کی ماہیت پر ہر اعتبار سے منطبق ہوتا ہے، اور ہر لحاظ سے اس کے مطابق ہوتا ہے، بلکہ شے کی جو حقیقت ہوتی ہے خود وہی وہ بن جاتا ہے، بخلاف حسی ادراکات، اور احساسات کے کہ وہ جہالتوں سے آلودہ ہوتے ہیں اور ان کی رسائیوں میں نارسائیاں شریک ہوتی ہیں، کیونکہ اشیاء کے ظاہری امور کے سوا حس کی گرفت میں اور کوئی چیز نہیں آتی، اس کی رسائی اشیاء کے حقائق اور اندرونی خصوصیات تک نہیں ہوتی بلکہ محض ماہیتوں کی بیرونی قالبوں تک اس کی پرواز محدود ہوتی ہے۔

فصل

عقل و معقول یا علم و معلومات، کے مختلف مدارج کی تفصیل اس فصل میں کی جائے گی۔

حکماء کا خیال ہے کہ تعقل اور علم کے تین درجے ہیں، پہلے درجے کو عقل بالقوت کہتے ہیں، یعنے کہ عقل میں معقولات کے سلسلے کی کوئی چیز بالفعل بنی ہو اور نہ عقل میں معقولات و معلومات میں سے کوئی چیز بالفعل حاصل ہوئی ہو، لیکن باوجود اس کے تمام معقولات اور معلومات اور ان کے مختلف مدارج و مراتب کے حاصل کرنے کی اس میں قدرت ہو، (عقل کے اس مرتبے کا نام عقل ہیولانی ہے) اور یہ عقل ہیولانی دراصل ایک ایسے عقل عالم کا نام ہے، جس کی یہ شان ہوتی ہے کہ تمام حقائق کی

وہ مدرک وعالم بن سکتی ہے اور ہر ایسی ہستی جو اپنی اصل فطرت میں مادّے سے خالی اور مجرد ہونے کی وجہ سے بہ ذات خود معقول اور معلوم ہوتی ہے، اس کی صورت بھی اس میں حاصل ہوتی ہے، اور ایسے امور جنھیں کسی مادّے سے یا حسّی قوت سے یا خیال سے صورت کی حیثیت حاصل ہے، اور اسی لیے وہ بہ ذات خود معقول اور معلوم نہیں ہوتے، لیکن عقل ہیولانی میں ان کی صورت بھی حاصل ہوتی ہے جس کی شکل یہ ہوتی ہے کہ عقلی قوت، اس صورت کو مادّے سے مجرد کرکے جدا کرتی ہے، جیساکہ حکماء نے اس کو بیان کیا ہے اور انشاء اللہ میں بھی اس کی تفصیل آئندہ کروں گا، بہر حال ان مفصل عقلی صورتوں کی عقل ہیولانی اس وقت فاعل بھی ہوتی ہے، یعنے وہی ان صورتوں کو مادے سے جدا کرکے حاصل بھی کرتی ہے اور وہی اس کی قابل بھی ہوتی ہے، یعنے ان صورتوں کو قبول بھی کرتی ہے۔

خلاصہ یہ کہ صوری عالم (یا صورتوں کی دنیا) کی دو قسمیں ہیں، ایک تو عقلی عالم ہے اور دوسرا حسی عالم ہے، حسی عالم محض ان صورتوں ہی کی بنیاد پر حسی عالم قرار پاتا ہے نہ کہ اپنے مادے کی وجہ سے وہ حسی عالم ہوتا ہے۔

پھر حسی عالم جب ٹھیک اسی حال میں ہو جس میں وہ واقعی طور پر پایا جا رہا ہے، اور اس وقت اس کی صورت کسی شے کے سامنے پیش ہو، تو اس وقت یہی شے جس کے سامنے صورت پیش ہوتی ہے خود وہی عالم بن جاتی ہے۔

اس سے یہ معلوم ہوا کہ عقل ہیولانی میں اس کی صلاحیت ہوتی ہے کہ جب دونوں عالموں (یعنے عقلی وحسی) کی صورت اس میں حاصل ہو، تو وہ ہر دو عالموں اور ان دونوں جہانوں کی عالم بن جائے، اور اپنی عقل کی صورت کی وجہ سے وہ عقلی عالم کے مشابہ ہو جاتی ہے، اور خود اپنی ذات کی صورت کی وجہ سے حسی عالم کی مشابہ ہو جاتی ہے، اسی بنیاد پر سمجھا جاتا ہے کہ عقل ہیولانی کی ذات میں ہر موجود کی ماہیت، اور اس کی صورت پائی جاتی ہے مگر پھر بھی بعض چیزوں کے جاننے میں جو اسے دشواری

محسوس ہوتی ہے تو اس کی وجہ کبھی تو یہ ہوتی ہے کہ وہ کوئی ایسی چیز ہوتی ہے، جو بہ ذات خود ضعیف ترین وجود سے موجود ہوتی ہے، یعنے اس کا وجود غیر صوری امور سے تعلق رکھتا ہے، گویا کہ قریب قریب وہ عدم اور نیستی کا ہم شکل ہوتا ہے، جیساکہ ہیولیٰ، حرکت، زمانہ، قوت، لامحدودیت وغیرہ امور کا جو حال ہے، جن کا وجود خسیس اور ادنیٰ درجے کا ہے، یا اس لیے دشواری ہوتی ہے کہ وہ کوئی ایسی چیز ہے، جس کا وجود شدید، اور جس کا ظہور اتنا غالب ہوتا ہے، کہ وہ عقل ہیولانی کے وجود پر چھا جاتا ہے اور اس کے نور وروشنی کے سامنے اس کی روشنی اور اس کا نور ماند پڑ جاتا ہے جیساکہ اس وجود کا حال ہے جو تمام چیزوں کا مبدء ہے، یا جو عقول عالیہ کی کیفیت ہے، اس کی وجہ یہ ہے، کہ انسانی نفس کا تعلق چونکہ مادے (بدن) سے ہوتا ہے، اس تعلق کی وجہ سے اس میں ایک ایسی کمزوری پیدا ہوگئی ہے، جس کی وجہ سے اس قسم کی تابناک اور درخشاں امور کے تصور سے اپنے کو عاجز پاتا ہے، البتہ نفس کے متعلق اس کی توقع کی جاتی ہے، کہ جب وہ مادی علائق سے آزاد ہونے کے بعد ان امور کی طرف متوجہ ہو، اور ان کا مطالعہ جیساکہ چاہیے کرکے اس کمال کو بھی حاصل کرلے تو اس وقت وہ اس عقلی عالم سے مشابہ ہوجاتا ہے، جو "کل" اور تمام موجودات کی صورت کی حیثیت سے حق تعالیٰ اور اس کے اس علم کے سامنے حاضر ہے، جو اشیا کے موجود ہونے سے پہلے اللہ تعالیٰ کو حاصل ہے۔

الحاصل یہی قوت جس کا نام عقل ہیولانی ہے، دراصل بالقوت یہ ایک عقلی عالم ہے، جو مبدء اول کے مشابہ ہونے کے لائق ہے۔

پھر کمّاً وکیفاً اس قوت کے مراتب مختلف ہیں، یعنے کبھی یہ فعلیت سے قریب ہوتی ہے، اور کبھی بعید ہوتی ہے۔ نیز کبھی تو یہ ہر شئے کے اعتبار سے عقل ہیولانی ہوتی ہے اور کبھی صرف بعض چیزوں کے اعتبار سے، پھر دونوں حالوں میں اعداد وشمار کے اعتبار سے اتنے مختلف مدارج پیدا ہوتے ہیں، جن کا احاطہ مشکل ہے، اور ہر ایک کے دو کنارے ہیں، یعنی انتہائی بلادت و

کند ذہنی سے شروع ہو کر آخری درجہ اسی کا ایسا پیدا ہوتا ہے، جس کی غباوت، اور بے حسی، ایک خاص حد تک محدود ہوتی ہے، اُسی طرح ذکاوت و روشن ضمیری کے مدارج کی انتہا ایک ایسی قوت پر ہوتی ہے جسے قوت قدسیہ کے نام سے موسوم کرتے ہیں جس کی حالت یہ ہوتی ہے کہ اس کا تیل بھیک اٹھنے کو تیار رہتا ہے، اور اس طرح تیار رہتا ہے کہ عقل فعال کی آگ نے اسے ابھی چھوا بھی نہ تھا یہ تو تعقل کا پہلا درجہ تھا دوسرا درجہ، اس کا وہ ہے، کہ علمی نفسانی صورتیں خیالی قوت میں اس طرح حاصل ہوں کہ گویا آدمی کی خیالی قوت انھیں دیکھ رہی ہے، اور ان کا تفصیلی مشاہدہ کر رہی ہے۔

تیسرا درجہ اس کا وہ ہے جسے عقل بسیط کہتے ہیں، جس میں وہ سارے معلومات اور معقولات جن کا حصول نفس میں بالقوت نہیں بلکہ بالفعل ہو چکا ہے، ان کے ساتھ یہ عقل بسیط متحد ہوتی ہے، کثرت و تفصیل کی آلائش سے عقل کا یہ درجہ پاک ہوتا ہے، کتاب شفا کے جس حصے کا تعلق "علم النفس" سے ہے، شیخ نے عقل بسیط کی اس نوعیت کو حسب ذیل الفاظ میں بیان کیا ہے:-

"معقولات اور معلومات کے تصور کے تین طریقے ہیں، پہلا طریقہ یہ ہے، کہ عقل میں مفصل اور منتظم شکل میں تصور کا قیام ہو، دوسرا طریقہ یہ ہے کہ تصور کا حصول تو عقل میں ہوا ہو، لیکن اس کی طرف سے توجہ ہٹی ہوئی ہو، یعنے اس معقول اور معلوم کی طرف اسے التفات نہ ہو، بلکہ اس معقول سے نفس کسی دوسرے معقول کی طرف منتقل ہو گیا ہو، کیونکہ ہم لوگوں کے نفوس کے بس میں یہ نہیں ہے کہ چند چیزوں کا تعقل ایک ہی وقت میں کریں۔

تصور کی ایک اور شکل بھی ہے، مثلاً تم سے کوئی بات پوچھی جائے، اور اس کے جواب کا تمھیں علم ہو، یا قریب ہے کہ تمھاری سمجھ میں وہ بات آجائے اور جواب دیتے وقت وہ بات

تمہارے ذہن میں آجائے۔ ایسی صورت میں ظاہر ہے کہ تم کو اس کا یقین ہوگا کہ اس کا جواب میں دے دوں گا اگرچہ اس جواب کے تفصیلات اس وقت تمہارے سامنے نہیں ہوتے، بلکہ ٹھیک جس وقت تم جواب دینا شروع کرتے ہو، اسی کے ساتھ ساتھ تفصیلات اور ان کی ترتیب تمہارے نفس میں قائم ہوتی چلی جاتی ہے، اور یہ جواب تم جو دے رہے ہو، اس یقین کے ساتھ دے رہے ہو، کہ اس کا علم تمہیں حاصل ہے اگرچہ تفصیلات ابھی تمہارے سامنے نہیں ہیں، گویا تمہارا یہ اجمالی علم و یقین اس تفصیل کا مبدء اور سرچشمہ ہے، اگر کوئی اس پر یہ کہے کہ یہ (بالفعل) نہیں بلکہ اس جواب کا بالقوت علم ہے، لیکن ایسی قوت جو فعلیت سے قریب ہے تو میں کہوں گا کہ اس کا یہ خیال درست نہیں ہے، بلکہ واقعہ یہی ہے کہ جواب دینے والے کے اندر بالفعل یقین پایا جاتا ہے، اور اس کا وہ قطعاً محتاج نہیں ہے کہ اسے وہ حاصل کرے (یعنے نہ اس جواب کی قریبی قوت اس میں ہے اور نہ بعید قوت) بلکہ بالفعل یقین ہے، اور یہ یقین اس میں یہ ایں طور پایا جاتا ہے، کہ جواب دینے والے کو (جواب دینے سے پہلے) اس کا یقین ہوتا ہے، کہ یہ جواب میرے دماغ میں موجود ہے، اور اس طرح موجود ہے کہ جب چاہے اسے جان سکتا ہے یعنے اپنے اندر اسے حاضر کرسکتا ہے الغرض اس شخص میں بالفعل یہ یقین پایا جاتا ہے کہ یہ جواب اس میں بالفعل یقین کے رنگ میں حاصل شدہ ہے، کیونکہ حصول تو آخر کسی چیز ہی کا ہوتا ہے، پس یہی چیز جس کی طرف وہ اپنے دماغ میں اشارہ کرتا ہے بالفعل اس کا حصول اس کے اندر ہے، کیونکہ ایسی چیز جو بالفعل مجہول اور نامعلوم ہو اس کے متعلق اس یقین کا پیدا ہونا ناممکن ہے کہ بالفعل اس کو وہ

معلوم ہے اور اس کے دماغ میں محفوظ ہے، خلاصہ یہ ہے کہ کسی چیز کے کسی حال کے متعلق یقین اسی وقت پیدا ہو سکتا ہے، جب یقین کی یہ جہت اسے معلوم ہو، جب اس چیز کی طرف بالفعل اپنے دماغ میں ہونے کا وہ اشارہ بھی کر رہا ہے، اور اس بات کا اسے بالفعل یقین بھی حاصل ہے کہ اس کے دماغ میں وہ محفوظ ہے، تو اس قسم کے بسیط علم کے اعتبار سے قطعاً وہ اس کا معلوم ہے، البتہ اس کے بعد پھر اسی معلوم کو علم کی دوسری قسم (یعنے بجائے بسیط علم کے تفصیلی علم) کے ذریعے سے معلوم بنانا چاہتا ہے کس قدر عجیب بات ہے کہ اس طریقے سے جواب دینے والے جب کسی کو تعلیم دینا شروع کرتے ہیں، تو اس وقت وہی بات جس کا احساس انھیں اچانک اجمالی طور پر ہوتا ہے اسی کی تفصیل کرتے ہیں، اور دوسرے طریقے سے پھر اسی علم کو جان کر اسے سکھاتے ہیں (یعنے اجمالی علم کو مفصل کر کے اس کی تعلیم دیتے ہیں) اس وقت (تفصیلی صورتیں) اس کے ذہن میں مرتب ہوتی ہیں، اور انھی کے مطابق الفاظ میں بھی ترتیب پیدا ہوتی ہے۔

بہر حال علم کے ان دو طریقوں میں سے ایک طریقے کا نام علم فکری ہے (اور یہ وہی تفصیلی علم ہے) اور دوسرا علم بسیط ہے، جس کی خاص نشان یہ ہے، کہ اس میں ایک صورت کے بعد دوسری صورت نہیں ہوتی، بلکہ اس کی حیثیت ایک واحد بسیط امر کی ہوتی ہے، پھر اسی سے تفصیلی صورتیں نکل نکل کر اس چیز میں حاصل ہوتی ہیں جو ان صورتوں کو قبول کرتی ہے، گویا یہ بسیط علم اس چیز کا فاعل اور پیدا کرنے والا ہے جس کا نام ہم نے علم فکری رکھا ہے اور وہی بسیط علم اس تفصیلی علم کا مبدء اور (بمنزلہ تخم) کے ہوتا ہے، اور نفس جو عقول فعالہ سے گونہ مشابہت رکھتا ہے اس مشابہت کی بنیاد اس کی یہی مطلق عقلی قوت ہے، باقی تفصیلی علم، تو نفس کے لیے

اس کا حصول بہ حیثیت نفس ہی کے ہوتا ہے، اگر نفس میں اس علم کا حصول نہ ہو، تو اس کے یہ معنے ہوں گے کہ نفسانی علم اس میں نہیں پایا گیا، اور یہ سوال کہ نفس ناطقہ کا مبدء کوئی ایسی چیز کیسے ہو سکتا ہے جو خود نفس نہیں ہے، اور اس کا علم وہ نہیں ہے جو نفس کا علم ہوتا ہے، تو یہ بات ذرا قابل غور ہے چاہیے کہ خود اپنے اوپر تم غور کرو، یہاں جاننے کی ایک چیز یہ ہے کہ "محض عقل" میں دراصل کسی قسم کی کثرت نہیں ہوتی، اور نہ اس میں صورتوں کی ترتیب اس طور پر ہوتی ہے کہ ایک صورت کے بعد دوسری صورت ہو، بلکہ یہی "خالص عقل" ہر صورت کی مبدء ہوتی ہے اسی سے تمام صورتیں پھوٹ پھوٹ کر نکلتی ہیں، اور نفس پر ان کا فیضان ہوتا ہے، اسی پر ان "مفارقات" اور "غیر مادی ذوات" کو قیاس کرنا چاہیے، یعنے اشیاء کا تعقل ان کو جو ہوتا ہے اس کی بھی یہی حالت ہے۔ کیونکہ ان "مفارقات" کی عقل وہی عقل ہے، جو صورتوں کو پیدا کرتی اور ان کی فعال وخلاق ہوتی ہے، یعنے ان کے تعقل کی صورت یہ نہیں ہوتی کہ صورتوں کا صرف ادراک کر لیتے ہوں، بلکہ ان صورتوں کو وہی پیدا بھی کرتی ہیں، اور نہ ان کی وہ حالت ہوتی ہے، جو عالم کی صورتوں کا حال نفس میں بہ حیثیت نفس ہونے کے ہوتا ہے، بہر حال ہر عقلی ادراک کو ان صورتوں سے گونہ مشابہت ومناسبت ہوتی ہے جو مادے اور مادے کے عوارض سے مجرد و پاک ہوتی ہیں، نفس کو تو ان مجرد وغیر مادی صورتوں سے یہ مشابہت ہے کہ وہ ایک ایسا جوہر ہے جو ان غیر مادی صورتوں کو قبول کرتا اور اس میں ان کا انطباع ہوتا ہے، اور عقل کو ان سے یہ تعلق ہے، کہ وہ ایک جوہر ہے جو ان صورتوں کا مبدء ان کا فعال وخلاق ہے"۔

یہ ہے شیخ کی عبارت کا خلاصہ، میں کہتا ہوں کہ اس قسم کی عقل بسیط کو اس وقت تک ثابت کرنا ناممکن ہے، جب تک کہ عاقل ومعقول اور

عالم و معلوم میں اس قسم کا اتحاد نہ ثابت کر لیا جائے جسے بدلیل میں پہلے بیان کر چکا ہوں۔ شیخ پر تعجب ہے کہ اس قسم کی باتوں کا وہ ان مقامات پر ذکر بھی کرتے ہیں اور ان پر یقین رکھتے ہیں، لیکن باوجود اس کے مذکورۂ بالا اتحاد کے نظریے کے انکار پر انھیں شدت سے اصرار بھی ہے، اگر اس عقل بسیط میں جس کے وجود کا شیخ انسانی نوع میں بھی قائل ہیں، اور مواد و اجساد سے جو جواہر بالکلیہ علیحدہ اور جدا رہتے ہیں (یعنے مفارقات) ہیں ان کے وجود کو تسلیم کرتے ہیں، اس عقل میں اگر ان معانی اور ان امور کا وجود نہیں ہوتا تو پھر ان سے نفوس پر ان معانی کا فیضان کس طرح ہوگا جو ان کے لیے حاصل شدہ نہ تھے اور قوت و صلاحیت کی حالت سے نکل کر وہ ان امور کے متعلق فعلیت کس طرح حاصل کر سکتے ہیں، جن کا حصول ان کے لیے نہ تھا، نیز اس عقل بسیط میں اس کی بساطت کے باوجود ان معقولات اور محسوسات کی صورتیں کیسے محفوظ اور جمع ہو سکتی ہیں، جو نفس سے اوجھل ہوتی ہیں، لیکن جب اپنے عقلی خزانے کی طرف نفس توجہ کرتا ہے، تو انھیں اپنے اندر محفوظ پاتا ہے، جیسا کہ شیخ نے اسی فصل میں ان الفاظ میں بیان کیا ہے :-

> "ہم اس وقت انسانی نفوس کے متعلق اور ان معقولات و معلومات کے متعلق آخر کیا کہہ سکتے ہیں، جنھیں نفس حاصل بھی کرتا ہے اور ان سے ہٹ کر دوسرے معلومات کی طرف متوجہ ہو جاتا ہے آیا یہ معلومات اور معقولات نفس میں کامل اور تمام فعلیت کے ساتھ موجود رہتے ہیں، اگر یہی واقعہ ہے تو چاہیے کہ نفس ان معلومات کا کامل اور تمام فعلیت کے ساتھ عالم ہو، یا نفس کی حیثیت ایک خزانے کی ہوگی جس میں یہ معلومات محفوظ اور مخزون ہوں گے، اب یہ خزانہ جس میں یہ معلومات جمع ہوتے ہیں، یا نفس کی خود ذات ہوگی یا اس کا بدن ہوگا، یا کوئی ایسی چیز خزانہ ہوگی جس کا بدن سے تعلق ہوگا، میں

پہلے بتا چکا ہوں کہ بدن ہو، یا ایسی چیز ہو، جس کا بدن سے تعلق ہو، وہ معقولات اور معلومات کے، محل نہیں ہو سکتے۔

یا یہ سمجھا جائے کہ ان عقلی صورتوں کا قیام بذاتِ خود ہے (یعنے کسی دوسری چیز میں ہو کر نہیں پائی جاتیں) بلکہ بذاتِ خود قائم ہیں، اور اس طرح قائم ہیں کہ ہر صورت ایک مستقل نوع ہے اور بذاتِ خود قائم ہے۔ نفس کی نظر ان پر پڑتی ہے اور کبھی ان سے غافل ہوتا ہے، جب ان پر نفس کی نظر پڑتی ہے، تو ان کا تمثّل نفس میں ہو جاتا ہے، اور جب ان سے نفس نظر پھیر لیتا اور اعراض کرتا ہے، تو ان کا تمثّل اس میں نہیں ہوتا۔ گویا ان کے اعتبار سے نفس کی حالت آئینہ جیسی ہے، اور ان کی حیثیت اس آئینے کے اعتبار سے خارجی امور کی ہے، اس لیے اس آئینے میں کبھی یہ نمایاں ہوتی ہیں اور کبھی نہیں نمایاں ہوتی ہیں، اور یہ دونوں باتیں ان مختلف نسبتوں کا نتیجہ ہوتا ہے، جو ان میں اور نفس کے درمیان قائم ہوتی ہیں، یا ان کی حالت اور حیثیت مبدء فعال کی ہوتی ہے، اور نفس کے مطالبے پر انھی سے ایک صورت کے بعد دوسری صورت فائض ہوتی رہتی ہے۔

شیخ نے اس کے بعد اس کی تصریح کی ہے کہ:-

(گذشتہ بالا احتمالات) میں سے جو بات سچی اور حق ہے وہ آخری احتمال ہے "

شیخ نے اس سلسلے میں باقی ماندہ احتمالات کو باطل کر کے لکھا ہے کہ "حکمۃ اولیٰ" میں یہ بیان کیا جائے گا کہ ان صورتوں کا قیام انفرادی طور پر یعنے محل وغیرہ سے الگ ہو کر نا ممکن ہے"۔ شیخ کا اس سے یہ مقصود ہے کہ افلاطون اور اس کے ماننے والوں کی طرف جو یہ نظریہ منسوب کیا گیا ہے کہ مادّے سے جدا ہو کر صورتوں کا قیام ہوتا ہے یعنے "صُور مفارقہ" یا "مُثُل افلاطونیہ" کے

وجود کے جو یہ لوگ قائل ہیں، یہ خیال صحیح نہیں ہے ظاہر ہے کہ شیخ کے نزدیک اس کے بعد جو بات صحیح قرار پا سکتی ہے وہ یہی ہو سکتی ہے کہ عقل بسیط معقولات کا خزانہ ہے لیکن شیخ کے اصول پر اس پر یہ اعتراض ہوگا کہ اتحاد کے نظریے کے انکار کے بعد یہ بات کیسے درست ہو سکتی ہے کہ عقل بسیط میں ان تفصیلات کی صورتیں کیسے اکٹھی ہو کر پائی جاتی ہیں، اور اس میں وہ کس طرح محفوظ ہو سکتی ہیں۔

واقعہ یہ ہے کہ الہیاتی مسائل میں یہ مسئلہ بھی بہت زیادہ اہمیت رکھتا ہے، اور اس کا شمار بھی امہات مسائل میں ہونا چاہیے، اسی سلسلے میں عنقریب توحید کی وہ خاص تعبیر اور تحقیق جو محض اہل اللہ کے ساتھ مخصوص ہے، عنقریب اس کا انکشاف تم پر کیا جائے گا، اور اس مسئلے کی واقعی تحقیق سچی بات تو یہ ہے کہ اس وقت تک نہیں ہو سکتی جب تک کہ ان قواعد اور اصول کو بہ پختگی کے ساتھ نہ سمجھ لیا جائے جن کا ذکر ہم نے کتاب کے ابتدائی مباحث میں کیا ہے، یعنی یہ بات کہ موجود ہونے میں اصل ہونے کی حیثیت صرف وجود کو حاصل ہے اور ماہیت اسی وجود سے منتزع ہوتی اور اسی سے آدمی کا ذہن اس کو حاصل کرتا ہے، اور یہ بات کہ وجود ہی شدت اور ضعف کی صفت سے موصوف ہوتا ہے، وجود جتنا قوی ہوگا اسی قدر کلی معانی، اور انتزاعی ماہیتوں کے احاطے میں اس کا دائرہ زیادہ وسیع ہوتا ہے، پھر جب وجود عقل بسیط کی حد تک پہنچ جاتا ہے، جو عالم اجسام اور مقدار سے بالکل منزہ اور پاک ہوتی ہے، تو اس وقت وہی تمام معقولات کی کل بن جاتی ہے، اور اشیا کا انتہائی کمال وہی ہو جاتی ہے، اور افضل و بہتر طریقے سے ہوتی ہے، جس کی رسائی اس حقیقت تک نہیں ہوئی ہے اور جس نے تحقیق کے چشمے کا پانی نہیں چکھا ہے، اس لیے ناممکن ہے کہ اس بسیط عقل کو وہ سمجھ سکے، جو تمام تفصیلی علوم کا سرچشمہ ہے یہی وجہ ہے کہ ان لوگوں میں جو علم و فضل میں مشہور ہیں اور فلسفیانہ علوم و حکیمانہ معارف کی تلاش و تحقیق میں مستغرق رہتے ہیں ان میں اکثروں نے

اس مسئلے کو سخت دشوار مسئلہ قرار دیا ہے، اور اس کی تصدیق سے انھوں نے اپنے کو عاجز محسوس کیا۔ مثلاً شیخ سہروردی نے اپنی کتاب "مطارحات" اور "تلویحات" اور "حکمۃ الاشراق" میں یہی رویہ اختیار کیا ہے، یعنے سرے سے اس قسم کی عقل بسیط کے وجود کا صراحۃً انکار ہی کر دیا ہے:۔

یہی حال امام رازی اور ان لوگوں کا ہے، جو اسی طبقے سے تعلق رکھتے ہیں، جن سے امام کا تعلق ہے، شیخ سہروردی "مطارحات" میں رقم طراز ہیں:۔

"پھر یہ لوگ (یعنے مشائی حکما) اس مسئلے پر آئے کہ اشیاء کا تعقل باری تعالیٰ کو کس طرح ہوتا ہے، انھوں نے اس سوال کو اٹھا کر اب یہ دعویٰ کیا کہ اگر خدا کو خود اپنی ذات کا تعقل ہے، تو اس کا لازمی نتیجہ یہ ہے کہ اپنی ذات کے لوازم کا بھی اسے تعقل ہوگا، اور ذات کے لوازم کا تعقل خود ذات کے تعقل میں روپوش اور اسی کے ساتھ لپٹا ہوا ہوگا، کیونکہ مثلاً ہم جب انسانیت کا تعقل کریں گے، تو اس تعقل میں انسانیت کے لوازم کا تعقل بھی یقیناً روپوش اور لپٹا ہوا ہوگا، بسا اوقات ان لوگوں کی طرف سے تفصیلی مثال بھی پیش کی گئی ہے، علم کا حصول جب تفصیلی صورت میں ہو، اور جب علم کا حصول فعلیت نہیں بلکہ قوت کے رنگ میں اس طور پر ہو، کہ آدمی جب اس کو حاضر کرنا چاہے تو وہ اس کے سامنے آجائے، علم کی ان دونوں صورتوں میں یہ فرق کرتے ہیں کہ ثانی الذکر شکل میں گویا علم کا ایک ملکہ حاصل ہوتا ہے، اور صورت حاصل نہیں ہوتی، اور ان دونوں شکلوں کے سوا ایک اور حالت کے بھی مدعی ہیں، یعنے مثلاً کسی شخص سے اچانک چند سوالات کر دیے جاتے ہیں، اور ہر سوال کے جواب کا علم اسے اجمالی طور پر حاصل ہو جاتا ہے، اور اس کے بعد پھر اس جواب کی تفصیل شروع کرتا ہے، اور ایسی تفصیل کرتا ہے کہ لوگوں کے کان بھر جاتے ہیں اور کتابوں کے اوراق سیاہ ہو جاتے ہیں"

(مذکورۂ بالا صورت میں) اجمالی علم کی حیثیت ایک ایسے واحد علم کی ہوتی ہے جس کا تعلق کثیر اور متعدد اشیا سے ہے، اور یہ اجمالی علم بالقوت علم نہیں ہے، اس لیے کہ آدمی خود اپنے اندر یہ محسوس کرتا ہے، کہ اس اجمالی علم کے وقت اس کی وہ حالت نہیں ہوتی جو بالقوت والے علم کے زمانے میں اس وقت ہوتی ہے جب تک سوال اس پر پیش نہ کیا گیا ہو۔

متاخرین نے مختلف بحث ومباحثے کے بعد جب یہ محسوس کیا کہ اس خیال کی بنیاد محض سہل انگاری پر مبنی ہے، یعنے اس مسئلے میں فلاں فلاں کمزوریاں انھوں نے پائیں۔"

شیخ الاشراق اسی طرح ایک طویل گفتگو آخر تک کرتے چلے گئے ہیں، اور آخر میں لکھتے ہیں:۔

قائل کا یہ قول کہ حق تعالی کو اپنی ذات کا جو علم ہے اس علم میں لوازم ذات کا علم بھی روپوش اور لپٹا ہوا ہے، اس میں غفلت سے کام لیا گیا ہے، اس لیے کہ بحث کرنے والا یہ کہہ سکتا ہے کہ حق تعالی کو اپنی ذات کا اور لوازم ذات کا علم ہے یا نہیں، اگر نہیں ہے، تو وہ دوسری بات ہے، اور یہ محال ہے، اور اگر اس کو اپنی ذات کا اور لوازم ذات کا علم ہے، اور ذات کے لوازم چونکہ حق تعالی کے علم کے تابع ہیں، اس لیے ثابت ہوا کہ اپنی ذات کا جو خدا کو علم ہے، یہ اس علم سے مختلف ہے، جو اس کو ذات کے لوازم کا ہے، ظاہر ہے کہ ایسی صورت میں یہاں علم متعدد ہو جاتا ہے، نیز ذات کے لوازم چونکہ ذات حق کے تابع ہیں، اس لیے ضروری ہوا کہ لوازم ذات کا علم اس علم کا تابع ہوگا جو حق تعالی کو خود اپنی ذات کا ہے۔

باقی مذکورۂ بالا اجمالی علم کی جو تین مثالیں پیش کی گئی ہیں تو ان کے متعلق حریف مقابل یہ کہہ سکتا ہے، کہ سوالات کے ایکدفعہ

اچانک پیش کرنے کا جو دعوی کیا گیا ہے، یہ صحیح نہیں ہے، بلکہ سوالات ہمیشہ یکے بعد دیگرے پیش کیے جاتے ہیں، اور ہر سوال کے بعد اس کا اجمالی جواب ذہن میں آجاتا ہے، اور دوسرا اعتراض اگر یہ ہے کہ جوابات کی تفصیل سے پہلے آدمی اپنے اندر جو کچھ بھی پاتا ہے وہ اس کے سوا نہیں ہے کہ (چند جوابوں میں سے ہر سوال کے متعلق جواب کو خاص کر دینے کی ایک قریبی قوت اس میں پائی جاتی ہے، اور دونوں قوتوں میں جو فرق ہے وہ ظاہر ہے یعنے سوال سے پہلے جو قوت اور صلاحیت ہوتی ہے اور سوال کے بعد جو پیدا ہوتی ہے، کہ ان دونوں میں ایک تو قریبی قوت و صلاحیت کی تعبیر ہے اور دوسری کی تعبیر اقرب ترین قوت سے کی جاتی ہے، اس لیے کہ شے کی استعداد و صلاحیت و قوت کے ظاہر ہے کہ مختلف مدارج اور مراتب ہیں۔" شیخ سہروردی کا کلام ختم ہوا۔

امام رازی اپنی کتاب مباحث مشرقیہ میں اجمالی اور تفصیلی تصور کے دونوں معنوں کے ذکر کے بعد لکھتے ہیں :۔

"یہ وہ آخری بات تھی، جس کا تذکرہ ان (مشائی حکما) نے کیا ہے، لیکن میرے خیال میں واقعے کی صورت وہ نہیں ہے جو یہ لوگ کہتے ہیں، بلکہ علم کی دو ہی صورتیں ہیں، یا وہ بالقوت ہوگا، یا تفصیلی رنگ میں بالفعل ہوگا، باقی تیسری شکل یعنے علم بسیط سو میرے نزدیک یہ غلط اور باطل ہے، کیونکہ یہ لوگ یہ بیان کرتے ہیں کہ معقول کی صورت کا عاقل کے سامنے حاضر ہونا ہی علم کی حقیقت ہے، اب اس عقل بسیط کے متعلق سوال ہے کہ اگر یہ کوئی واحد صورت ہے جو درحقیقت متعدد اور کثیر امور کے مطابق ہے تو یہ باطل ہے، اس لیے کہ کوئی ایک عقلی صورت اگر متعدد اور کثیر امور کے مطابق ہوگی، تو اس کا یہ مطلب ہوگا کہ جو امور اپنی حقیقت میں باہم مختلف ہیں، ان کے ساتھ

یہ واحد صورت ماہیت میں مساوات کی نسبت رکھتا ہے ظاہر ہے کہ اس وقت ان صورتوں کی بھی حقیقتیں مختلف ہو جائیں گی حالانکہ فرض یہ کیا گیا ہے کہ یہ صورت واحد اور ایک ہے ہفت (یہ خلاف مفروض ہے۔

اور اگر یہ کہا جائے کہ یہ بسیط تعقل مختلف معلومات اور معقولات کے اعتبار سے مختلف صورتوں کی حیثیت رکھتا ہے، تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ ان مفہومات کا تفصیلی علم حاصل ہے اس لیے کہ تفصیلی علم کا مطلب اس کے سوا اور کیا ہوتا ہے، پس معلوم ہوا کہ جو کچھ ان کا بیان ہے، بعید از فہم ہے، شاید عقل بسیط سے ان کی مراد یہ ہو کہ معلومات کی صورتوں کا حصول دفعۃً ہوتا ہے، اور تفصیلی تعقل سے ان کی غرض یہ ہو کہ معلومات کی صورتوں کا حصول زمانی ترتیب کے ساتھ ہوتا ہے، یعنے یکے بعد دیگرے ہوتا ہے، اگر ان کی یہی غرض ہے تو یہ بات صحیح ہے، اور ان سے اس باب میں کوئی جھگڑا نہیں ہے، لیکن صرف استعداد اور خالص قوت اور محض فعلیت کے درمیان اس کی حیثیت کسی امر متوسط کی نہیں ہے بلکہ اس کا حاصل تو یہ نکلتا ہے کہ علوم کا اجتماع کبھی تو ایک ہی وقت میں ہو جاتا ہے اور کبھی یکے بعد دیگرے ان کا حصول ہوتا ہے۔

باقی علم کے متعلق میں نے جو مسلک اختیار کیا ہے یعنے وہ ایک اضافی حالت کا نام ہے، تو اس کی بنیاد پر ان کے اس خیال کی غلطی اور بھی زیادہ ظاہر ہے، اس لیے کہ دو چیزوں میں سے جب کسی ایک کی طرف کوئی چیز منسوب ہو گی، تو یہ اضافت یقیناً اس اضافت اور نسبت کے سوا ہو گی، جب دوسری چیز کی طرف وہ منسوب ہو، یعنے جب اضافتوں اور نسبتوں میں تعدد ہوگا، تو ایسا ہونا ضروری ہے، تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ ان علوم کا حصول تفصیلی طور پر ہوتا ہے، اور یہ جو ان کی طرف سے کہا جاتا ہے کہ جواب کی ان میں قدرت ہے، اس بات کا علم خود جواب کے علم کو متضمن ہے تو ہم کہتے ہیں کہ اس حال میں اس بات کا علم ہوتا ہے کہ اس کو

ایک ایسی چیز پر قدرت حاصل ہے جس سے اس سوال کا جواب دیا جا سکتا ہے، لیکن خود اس شے کی حقیقت تو اس کا جواب سے پہلے وہ عالم نہیں ہے، کیونکہ آخر اس جواب کی بھی تو کوئی حقیقت ہوگی کوئی ماہیت ہوگی اور اس کو ایک امر لازم ہے، یعنے یہ بات کہ اس سوال کا جواب وہ بن سکتا ہے، پس معلوم ہوا کہ جواب کی حقیقت تو اس وقت بھی مجہول ہی ہوتی ہے، لیکن اس کا لازم معلوم ہے اور تفصیلی طور پر معلوم ہے اور اس کی مثال ایسی ہے کہ ہم کو نفس کے متعلق یہ بات معلوم ہو، کہ وہ ایک ایسی چیز ہے جو بدن میں حرکت پیدا کرتی ہے، تو بدن کا متحرک ہونا یہ نفس کے لوازم میں سے ایک لازم ہے اور اس لازم کا تفصیلی علم حاصل ہے۔ اگرچہ خود نفس کی حقیقت مجہول ہو، پھر دوسرے طریقے سے اس کی حقیقت کا علم حاصل ہوگا، الحاصل یہ بات ثابت ہوئی کہ مشائی حکما کا قول اس باب میں صحیح نہیں ہے اور جس دلیل کا میں نے ذکر کیا اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ متعدد اور کثیر معلومات کا علم کوئی واحد علم نہیں ہو سکتا۔"

میں کہتا ہوں کہ یہ مسئلہ اتنا بلند، اور اونچا ہے، کہ اس کی تہ تک اس قسم کے آدمی جیسا کہ یہ شخص ہے اپنی قوت فکر سے اور مباحثانی علوم میں تگ و دو کرنے سے رسائی نہیں ہو سکتی، اگرچہ مشہور مسایل کے جاننے میں اس کی شہرت ہے اگر اس مسئلے تک آدمی فکری نظر، اور اساتذہ و معلمین سے جو باتیں ورانۃً نقل ہوتی چلی آرہی ہیں، محض ان کے مطالعے اور تلاش سے پہنچ سکتا تھا، تو شیخ رئیس اور جو لوگ ان کے لگ بھگ اور ان سے قریب ہیں، اس سے غفلت نہیں برت سکتے تھے حالانکہ خود شیخ رئیس سے اس کے متعلق جس قسم کی متضاد باتیں صادر ہو چکی ہیں، وہ گذر چکیں، یعنے عقل بسیط کو ثابت بھی کیا ہے، اور عالم و معلوم و عاقل و معقول کے اتحاد کا انکار بھی کیا ہے۔

فصل

یہ ممکن ہے کہ آن واحد میں نفس چند مختلف چیزوں کا ادراک اور تعقل کرے، اس فصل میں اسی دعویٰ کو ثابت کیا جائے گا، بات یہ ہے کہ اس مسلک کے رو سے جو میں نے اختیار کیا ہے، یعنے صلاحیت اور قوت کے حدود سے نکل کر نفس جب فعلیت کے مدارج طے کر لیتا ہے، تو میں نے دعویٰ کیا تھا کہ اس وقت نفس کی حیثیت عقل بسیط ہونے کی ہو جاتی ہے، اور عقل بسیط جب تمام اشیا کی کل "ہے، اور ہر چیز گویا اس میں سمٹ جاتی ہے، تو اس وقت ایسا ہونا، یعنے مختلف چیزوں کا تعقل آن واحد میں نفس کو حاصل ہو ایک ثابت شدہ واقعے کی شکل میرے نزدیک اختیار کر لیتا ہے" اس اجمال کی تفصیل یہ ہے، کہ علم اور تعقل کے متعلق بتایا جا چکا ہے کہ در اصل یہ وجود ہی کی ایک قسم ہے،" اور وجود کے متعلق معلوم ہے کہ ماہیت سے وہ متحد ہے، اسی طرح علم بھی معلوم سے متحد ہے۔ پھر جس طرح بعض ہستیاں چونکہ کمینہ خسیس کم مایہ ہوتی ہیں اور بعض شریف و قوی و پر مایہ ہوتی ہیں، نیز عام قاعدہ ہے کہ کم مایہ خسیس ادنیٰ درجے کے جود جود ہوتے ہیں، ان کی حیثیت بالکل چھلکے کی ہوتی ہے، معنے کا حصہ ان میں کم ہوتا ہے، اور کسی خاص معنے کے ساتھ وہ مخصوص ہوتے ہیں، مثلاً کسی واحد مقدار کو دیکھو اس کی بلندی اس کا پھیلاؤ، اور کشادگی، مختلف جہات میں بہ ظاہر زیادہ کیوں نہ ہو، دلیکن اسی خاص مقدار کی حد تک اس کی ہستی محدود ہوتی ہے۔ بخلاف اس وجود کے جو شریف د قوی ہوتا ہے، اگرچہ مقدار میں وہ چھوٹا ہی کیوں نہ ہو، یا سرے سے اس کی مقدار ہی نہ ہو، جیسا کہ نفس ناطقہ کا حال ہے، لیکن باایں ہمہ اس کی حیثیت چھلکے کی نہیں بلکہ مغز کی ہوتی ہے، جتنے معانی کا احاطہ وہ کر سکتا ہے یہ پہلی قسم کی ہستیاں نہیں کر سکتیں۔

بہرحال جس طرح وجود کی یہ دو قسمیں ہیں، یوں ہی علم کے بھی متعدد اقسام ہیں، یعنے اس میں بعض قسمیں خسیس اور ادنیٰ درجے کی

ہوتی ہیں، مثلاً حسی علم کا جو حال ہے، کہ چند مختلف محسوسات کا احساس حسی قوت سے ناممکن ہے، اور بعض قسمیں علم کی بھی شریف ہوتی ہیں، مثلاً تعقل کی جو کیفیت ہے، کہ ایک ہی عقل غیر متناہی اور لامحدود معقولات و معلومات کا ادراک کرسکتی ہے، جیسا کہ عقل بسیط کی یہی حالت ہے، خلاصہ یہ ہے کہ وجود اگر جو چیز جتنا زیادہ اعلیٰ و ارفع ہوگی، اس کا علم بھی معلومات کے احاطے میں اسی قدر وسیع ہوگا، اور ماہیتوں کا اجتماع اسی قدر اس میں زیادہ ہوگا، (بہرحال حسی علم اور عقلی علم تو دونوں مد مقابل ہیں) باقی نفسانی علم، تخیل اور عقل بسیط کے درمیانی درجے کی چیز ہے، اسی لیے آن واحد میں اس کا تعلق دو معلوم سے ہوسکتا ہے اور رہتا ہے، مثلاً دو چیزوں کے درمیان نفس حکم کرسکتا ہے، یعنی ایک کو دوسرے پر محمول کرتا ہے، ظاہر بات ہے کہ ہم جب کسی شئے کو دوسری شئے کے لیے ثابت کرتے ہیں تو اس وقت آن واحد میں دو تصورات کا حصول ضروری ہے، یعنی موضوع کا تصور اور محمول کا تصور، اس لیے کہ دو چیزوں کے متعلق حکم کرنے والے کے لیے ناگزیر ہے کہ دونوں امور اس کے سامنے حاضر ہوں، پس ثابت ہوا کہ طرفین کی حاضری حکم کے وقت لابدی ہے، اگر ایسا نہ ہوگا، تو ماننا پڑے گا کہ حکم کرنے والے کے سامنے صرف ایک تصور حاضر رہتا ہے، اور یہ بات حکم کے منافی ہے اس لیے کہ حکم کے لیے تو دو تصوروں کے حضور کی ضرورت ہے تو گویا حکم لگانے کا کام نفس کے لیے ہمیشہ کے واسطے ناممکن قرار پائے گا، نیز جب کسی چیز کا علم ہمیں اس کی کامل ذاتی تعریف اور حد تام کے ذریعے سے ہوتا ہے، تو اس وقت اس چیز کی کامل اور پوری حقیقت کو ہم جانتے ہیں، پس اگر شئے کے تمام اجزا کا علم آن واحد میں ناممکن قرار دیا جائے گا، تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ کسی چیز کے کنہ حقیقت کا علم ایک آن میں ناممکن ہوگا، اور دونوں باتوں کا اقتضا یہ ہے کہ متعدد اور کثیر تصورات کا حصول آن واحد میں ممکن ہے، باقی متعدد تصدیقات کا حصول بھی کیوں ممکن ہے، تو اس کی وجہ یہ ہے کہ

نتیجہ کبھی ایک مقدمے سے نہیں نکلا کرتا، اب اگر آن واحد میں ایک ساتھ دو مقدموں کا علم نا ممکن ہو، تو نتیجے کا علم بھی نا ممکن ہو جائے گا، نیز ایسی دو چیزیں جن میں تضائف کا تعلق ہو، یعنے دونوں باہم مضاف ہوں ان دونوں کا علم ایک ساتھ ہوا کرتا ہے، یونہی لازم کے وجود کا علم ملزوم کے علم کے ساتھ ہوتا ہے۔

ان تمام امور سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ متعدد علوم کا حصول آن واحد میں ممکن ہے، اس خیال کی تائید اور توثیق اس سے بھی ہوتی ہے، کہ متعدد اور مختلف معلومات کا جب کوئی نفس عالم ہوتا ہے، اور اس علم میں جب عقلیت کا مقام اسے حاصل ہو جاتا ہے، تو اس وقت جب بشریت کی چادر اتار کر نفس تجرد کی کیفیت حاصل کر لیتا ہے تو قاعدہ ہے کہ تجرد کی اس کیفیت کے بعد نفس ان علوم سے خالی اور مفلس نہیں ہو جاتا، بلکہ ان علوم میں اس کی انکشافی کیفیت اور زیادہ ترقی پذیر ہو جاتی ہے، وضوح اور صفائی علم کی اور زیادہ بڑھ جاتی ہے، اور اسی کے ساتھ یہ بھی واقعہ ہے کہ تجرد کی حالت کے بعد جب وقت اور زمانے کے انقلابی تغیرات سے نفس کو نجات حاصل ہو جاتی ہے، تو اس کے سارے معلومات دفعۃً آن واحد میں اس کے سامنے حاضر اور پیش ہو جاتے ہیں، ٹھیک اس کی حالت وہی ہو جاتی ہے، جو ان ہستیوں کی ہے، جو مادے سے مجرد ہیں، اور ان کا شمار مفارقات کے ذیل میں کیا جاتا ہے، یعنے ان مفارقات کے سامنے ان کے سارے معلومات فعلیت کی شکل میں ایک ساتھ موجود رہتے ہیں، اور معلومات کی حاضری کی یہ ایسی فعلیت ہوتی ہے جو ہر قسم کی قوت وصلاحیت کی آلودگی سے پاک ہوتی ہے، (مطلب یہ ہے کہ مفارقات کے سارے معلومات بالفعل حاصل شدہ ہوتے ہیں، یہ نہیں ہوتا کہ بعض تو بالفعل ہیں، اور بعضوں کے حصول کا اس میں امکان ہوتا ہے)۔

اس پر تم اگر یہ پوچھو کہ ہم خود اپنے اوپر جب غور کرتے ہیں، تو

یہ پاتے ہیں کہ جب کسی چیز کی طرف ہمارا ذہن متوجہ ہوتا ہے، تو اس وقت کسی دوسری چیز کے جاننے سے ہم معذور ہوتے ہیں، تب اس کے جواب میں کہوں گا کہ یہ بتایا جا چکا ہے، کہ علم کا حال وہی ہے جو وجود کا ہے، یعنے نقص اور کمال میں دونوں کے مختلف افراد مختلف ہوتے ہیں، مثلاً عقلی علم کا حال وہی ہے، جو عقلی وجود کا حال ہے، اور اس کے ادراک و تعقل کی حالت خیالی ادراک اور حسی وجود سے بالکل مختلف ہے، مثلاً ہم جب یوں بولتے ہیں کہ انسان ایک جوہر ہے، جو ابعاد ثلاثہ کو قبول کرتا ہے اور اس میں نشوونما کی قوت ہے وہ حساس ہے اور ناطق ہے، تو اس وقت ہماری عقل ان الفاظ کے معانی کا احاطہ کر لیتی ہے اور ہمارے خیال پر انہی معقولات کے مطابق ایک خاص اثر مرتب ہوتا ہے، لیکن اسی فقرے کو بدل کر جب ہم کہیں ناطق حساس، نامی، قابل ابعاد ثلثہ، جوہر، تو عقل میں جو مفہوم پہلے فقرے سے پیدا ہوا تھا وہ تو نہیں بدلتا لیکن خیالی صورتوں میں انقلاب پیدا ہو جائے گا، اور سارا معاملہ الٹ پلٹ جائے گا، اور جب واقعے کی یہ صورت ہے تو یہ ہو سکتا ہے کہ خیالی قوت کے لیے مختلف امور، اور متعدد تخیلات کی طرف متوجہ ہونا دشوار ہو جائے اور یہ اس وقت ہوتا ہے جب یہ مختلف امور ان عقلی معلومات کی صورتیں، اور حکایت ہو، جن کا تعقل اپنی عقلی قوت کے ذریعے سے نفس کرتا ہے، لیکن خود عقل کے لیے ان متعدد امور کی طرف توجہ والتفات کچھ بھی مشکل نہیں بلکہ یہ اس کے بس کی بات ہے اور یہ جو عام لوگوں کو دیکھا جاتا ہے کہ وقت واحد میں متعدد امور کے تعقل اور ادراک سے اپنے کو معذور پاتے ہیں، تو اس کا منشا یہ ہے کہ خیالی قوت ان متعدد امور کی تصویر آن واحد میں نہیں اتار سکتی، لیکن با ایں ہمہ ایسے تخیلات جو معقولات (یعنے عقلی معلومات) کی تصویر نہیں ہوتے ان کا ادراک خیالی قوت کے لیے کچھ بھی دشوار نہیں ہوتا اسی لیے یہ کہا جاتا ہے کہ متعدد و کثیر امور کو ایک کرنا، یا توحید الکثیر یہ تو عقل کا کام ہے، اور کسی واحد امر کو متعدد و کثیر بنا دینا، یا واحد کی تکثیر یہ حس کا کام ہے

فصل

نفس باوجود بسیط اور غیر مرکب ہونے کے کثیر و متعدد امور کے تعقل پر کس طرح قادر ہے، اس فصل میں اسی کی تحقیق کی جائے گی کیونکہ شبہہ یہ ہوتا ہے، کہ جو چیز بسیط ہوتی ہے اس سے خود اس کی اپنی ذات کی حیثیت سے براہ راست ایک سے زاید چیز صادر نہیں ہوسکتی اور جب ایسا ہے تو بسیط نفس کا ادراکی تعلق متعدد امور سے کس طرح ہوسکتا ہے، بہر حال یہاں یہی اعتراض وارد ہوتا ہے کہ متعدد تعقلات کا صدور کسی ایک واحد بسیط قوت سے کیسے ہوسکتا ہے، اس دشواری کا حل یہ ہے، کہ قاعدہ یہ ہے کہ جب کسی معلول میں تکثر اور تعدد پیدا ہوتا ہے، تو تعدد و تکثر کے جو اسباب ہیں، انھی میں سے کوئی سبب اس تعدد کا بھی ہوتا ہے یعنے اس تعدد کا سبب، یا علت کا تعدد و تکثر ہوگا، یا قابل کے اختلاف کی راہ سے یہ تعدد پیدا ہوگا یا آلات کے اختلاف کا نتیجہ ہوگا، یا معلومات میں جو ترتیب خود اپنی ذات کے اقتضار کی بنیاد پر ہوتی ہے یہ اس کا ثمرہ ہوگا، بہر حال ان تعقلات کی علت تو نفس ناطقہ ہے، اور ظاہر ہے کہ نفس کی ذات تو ایک بسیط ذات ہے، اس کو کثرت سے کیا علاقہ اور بالفرض اگر وہ مرکب بھی ہو، تو اس کی کثرت ظاہر ہے، کہ ان غیر محدود ادراکی کاموں کی کثرت کے مساوی کیسے ہوسکتی ہے۔ اسی طرح اس کثرت کو قابل کی کثرت کی طرف بھی منسوب نہیں کرسکتے اس لیے کہ ان تعقلات کی قبول کرنے والی بھی تو خود نفس ہی کی ذات ہے، ان تعقلات'' اور ان ادراکی اعمال و افعال کی ذاتی ترتیب کو بھی اس کثرت کی علت نہیں ٹھیرا سکتے اس لیے کہ ان میں کوئی ذاتی ترتیب ہی نہیں ہے، اس لیے کہ سواد کے تصور میں ظاہر ہے کہ بیاض کے تصور کو واسطے کی حیثیت حاصل نہیں ہے، اور نہ بیاض کے تصور کو سواد کے تصور سے یہ تعلق ہے (مطلب یہ ہے کہ ذاتی ترتیب تو ان میں جب ہی پیدا ہوسکتی تھی کہ ان میں بعض بعض کے واسطے ہوتے) اور یہی حال مختلف تصورات اور تصدیقات کا ہے کہ ان میں کوئی دوسرے کا مقوم نہیں ہے نہ کسی کا قوام دوسرے کے ساتھ وابستہ ہے،

اور نہ ان میں کسی کا حصول ذہن میں دوسرے کے ذریعے سے ہوتا ہے، ایسی صورت میں اس تعدد و تکثر کا ایک ہی سبب باقی رہ جاتا ہے یعنے آلات کے اختلاف کا نتیجہ اسے قرار دیا جائے، اور یہی واقعہ ہے، اس لیے کہ مختلف حواس کی حیثیت مختلف آلات کی ہے، مختلف اطراف وجوانب کی چیزوں کا سراغ لگانے میں حواس ہی گویا جاسوسوں کا کام کرتے ہیں، اور وہی نفس کو تیار کرتے ہیں کہ مختلف عقلی مجرد صورتوں پر وہ مطلع ہو، اور جزئی احساسات میں اختلاف و تکثر بدن کے مختلف حرکات کا نتیجہ ہوتا ہے، یعنے منافع کے حصول فوائد کے اکٹھا کرنے، اور نقصانات و مضرتوں سے بچنے کے لیے بدن میں مختلف قسم کی حرکتیں پیدا ہوتی ہیں۔

الغرض یوں نفس اپنے حواس سے نفع اٹھاتا ہے، اور حواس نفس کو پہلے ابتدائی تصورات و تصدیقات کے حاصل کرنے پر آمادہ کرتے ہیں، پھر یہ معلومات باہم ایک دوسرے کے ساتھ گڈمڈ ہو جاتے ہیں، اور ان کے اس عمل سے ان تصورات اور تصدیقات کا علم حاصل ہوتا ہے، جو نامعلوم تھے، اور جن کا حصول حواس سے نہیں بلکہ عقل کی نظری و اکتسابی قوت سے ہوتا ہے، اور ان اکتسابی معلومات کی تعداد کی نہ کوئی حد ہے نہ نہایت، خلاصہ یہ ہے کہ ابتدائی تصورات و تصدیقات جو بدیہی ہوتے ہیں ان میں کثرت و تعدد تو حسی آلات کے اختلاف سے پیدا ہوتا ہے اور اکتسابی و نظری تصورات و تصدیقات کا حصول ان ابتدائی اور اولی علوم کے مخلوط ہونے، اور ایک کا دوسرے سے جو امتزاج ہوتا ہے، یہ اس کا ثمرہ ہے، اور ان علوم میں لامحالہ طبعی ترتیب کا پایا جانا ضروری ہے، اس لیے کہ ان میں جو مقدم ہوتا ہے وہی موخر کی علت ہوتا ہے۔

فصل

اس فصل میں علم کو مختلف اقسام کی شکل میں تقسیم کر کے دکھایا جائے گا۔

بار بار اس کا تذکرہ کرتا چلا آرہا ہوں کہ غیر مادی مجرد وجود ہی کا نام علم ہے، اور وجود چونکہ بذات خود کوئی ایسی کلی طبیعت نہیں ہے جو جنس یا

نوع وغیرہ ہو سکتی ہو، اس لیے نہ فصول اس کو مختلف انواع کی شکل میں تقسیم کر سکتے ہیں اور نہ تشخص پیدا کرنے والے صفات اس کو مختلف افراد و اشخاص کی صورت عطا کر سکتے ہیں، اسی طرح مختلف عرضی قیود کے اضافے سے مختلف اصناف کی حیثیت بھی وجود اختیار نہیں کر سکتا، بلکہ واقعہ یہ ہے کہ ہر علم بجائے خود ایک ایسی شخصی بسیط غیر مرکب ہویت ہے جو کسی کلی معنے کے تحت مندرج نہیں ہو سکتی، اور جب صورت حال یہ ہے، تو علم کی تقسیم دراصل علم کی نہیں بلکہ معلومات کی تقسیم ہے، یعنے وجود جس طرح ماہیت کے ساتھ متحد ہوتا ہے، اور ماہیت ہی کی تقسیم سے وجود بھی منقسم ہو جاتا ہے اسی طرح علم بھی چونکہ معلوم کے ساتھ متحد ہوتا ہے، اس لیے معلومات ہی کی تقسیم گویا علم کی تقسیم ہے، یہی مطلب ہے لوگوں کے اس قول کا کہ جوہر کا علم جوہر ہے اور عرض کا علم عرض ہے یوں کہی ہر شے کا علم خود وہی شے ہوتا ہے اور اب اس بنیاد پر میں کہتا ہوں کہ علم کی ایک قسم تو وہ ہے جس کا وجود بذات خود واجب ہے، اور یہ وہ علم ہے جو اول تعالیٰ کو خود اپنی ذات کا ہے، اور یہ علم بجنسہ ذات حق ہے، جس کے ساتھ کسی قسم کی ماہیت نہیں پائی جاتی، دوسری قسم علم کی وہ ہے جس کا وجود بذات خود ممکن ہے خدا کے سوا جو کچھ بھی ہے، سب کے علم کا یہی حال ہے، پھر اس دوسری قسم کی بھی مختلف قسمیں ہیں، یعنے بعض ان میں جوہر ہیں، مثلاً عقلی جوہر کو اپنی اپنی ذات کا جو علم ہے، اور بعض عرض ہیں، ایسے تمام علوم جو حصولی کہلاتے ہیں، اور جو نظر و کسب سے تعلق رکھتے ہیں مشہور یہی ہے کہ اسی قسم کے نیچے مندرج ہیں، کیونکہ عام خیال قوم کا یہی ہے، کہ ان علوم کا قیام ذہن میں ہوتا ہے، لیکن میرا اپنا ذاتی خیال یہ ہے، کہ ایسے معلومات جن کی صورتیں نفس کے سامنے حاضر ہوتی ہیں، انھی معلومات کے صفات کا نام علم عرضی ہے، اور یہ بات پہلے بیان کی جا چکی ہے کہ تعقل کے وقت نفس میں معقولات کی صورتوں کا حصول نہیں ہوتا بلکہ عقل کے سامنے ان صورتوں کا صرف حضور ہوتا ہے، اور نفس کا ان کے ساتھ اتحاد ہو جاتا ہے، اور جیسے تعقل میں یہ ہوتا ہے اسی طرح تخیل میں بھی مقداری صورتوں کا اپنی اپنی

بڑائی، اور عظمت یا تعدد و کثرت کے صفات کے ساتھ نفس کے سامنے حضور ہی ہوتا ہے، یعنے نفس میں ان صورتوں کا حلول نہیں ہوتا بلکہ نفس کے سامنے گویا یہ صورتیں کھڑی ہو کر اس پر نمایاں ہوتی ہیں، اور اسی طرز کا حضور، جب نفس کے سامنے ان صورتوں کا اس طریقے سے ہو، کہ اپنی خیالی قوت کی راہ سے وہ ان کے ساتھ متحد ہو جائے تو یہی ان صورتوں کا علم ہوتا ہے، اس اعتبار سے یہ بات تو خاص میرے مسلک کا اقتضاء ہے، لیکن قوم کا خیال یہ ہے کہ علمی صورتیں چونکہ معلومات کی ماہیتوں کے ساتھ مساوات کی نسبت رکھتی ہیں، اس نقطۂ نظر سے علم کی بعض قسمیں جوہر، اور بعض قسمیں عرض ہوتی ہیں، مگر ان میں جو جواہر ہیں، وہ ذہنی جواہر اور جو عرض ہیں، وہی ذہنی عرض کہلاتے ہیں، باقی خارجی وجود کے حساب سے سب کے سب عرض ہی شمار ہوتے ہیں، جس کی وجہ ظاہر ہے کہ سب کا قیام ایسے موضوع میں ہے، جو خارج میں موجود ہے، یعنے نفس یا عقل میں وہ موجود ہیں، اور قاعدہ ہے کہ جو چیز کسی موضوع (محل مستغنی) میں موجود ہوتی ہے، وہ عرض ہی ہوتی ہے یہ تو وہ خیال ہے، جو عوام میں مشہور ہے، لیکن اس نظریے کی کمزوری میں بیان کر چکا ہوں، اور بتا چکا ہوں کہ ایک ہی شے کے متعلق جوہر اور عرض ہونے کا دعویٰ کرنا صحیح نہیں ہے، ہم نے اس دشواری سے عہدہ برا ہونے کی جو شکل ہو سکتی تھی اسے بھی علم کی اصل حقیقت کو بے نقاب کر کے ظاہر کیا تھا، علم کی تقسیم کی ایک صورت تو یہ تھی۔

دوسری صورت اس کی تقسیم یوں بیان کی جاتی ہے، کہ علم کی بعض قسم تو فعلی اور بعض انفعالی ہوتی ہے، اور بعض نہ فعلی ہوتی ہے نہ انفعالی حق تعالیٰ کو اپنی ذات کے سوا جو اشیاء کا علم ہے، اور اسباب و علل کو اپنے معلولات کا جو علم ہوتا ہے، کہتے ہیں کہ یہ علم فعلی کی صورتیں ہیں، اسی طرح باری تعالیٰ کے علم کے سوا، اور جتنے علوم ہیں، جن کا تعلق ان امور سے ہوتا ہے جو (عالم) کے معلولات میں سے نہیں ہیں، کہ ان علوم کا حصول اس وقت تک نہیں ہو سکتا جب تک عالم میں کسی قسم کی انفعالی کیفیت اور کسی قسم کا

تغیر نہ پیدا ہو، خلاصہ یہ ہے کہ نفس یا نفس کے ادراکی آلات میں جب تک معلومات کی صورتیں منطبع نہ ہوں، اوران کا انتقاش وارتسام نہ ہو لے اس وقت تک اس علم کا حصول نہیں ہوسکتا؛ یہی علم انفعالی کی صورتیں ہیں، باقی وہ قسم جو نہ فعلی ہے اور نہ انفعالی، تو ایسے امور جو ادراک وتعقل کے صفات سے موصوف ہیں، ان کو اپنی ذات کا جو علم ہوتا ہے، یا ان چیزوں کا علم ہوتا ہے، جو ان سے غائب بھی نہیں ہوتے، اوران کا تعقل صورتوں کے انطباع سے بھی نہیں ہوتا، یہی تیسری قسم کی مثالیں ہیں، بعض دفعہ یہ بھی ہوتا ہے کہ ایک ہی علم ایک حیثیت سے فعلی بھی ہوتا ہے اور دوسری جہت سے انفعالی بھی، مثلاً ایسے علوم جن پر واقعی اور خارجی آثار مرتب ہوتے ہیں، مثلاً خارجی مادوں میں کبھی اوہام اثر انداز ہوتے ہیں۔

یہاں یہ بات جاننے کے قابل ہے کہ علم کا اطلاق اپنے افراد پر جو ہوتا ہے، اس اطلاق کی وہی حالت ہے جو وجود کے اطلاق کی حالت اپنے افراد کے متعلق ہے، یعنے جس طرح وجود کا اطلاق اپنے افراد پر تشکیکی طور پر مختلف وجوہ سے ہوتا ہے کسی پر اولیت کے ساتھ نہیں ہوتا کسی پر اس اطلاق کو تقدم حاصل ہوتا ہے کسی پر نہیں، کسی پر شدت کے ساتھ کسی پر ضعف کے ساتھ، یہی حال علم کا بھی ہے، مثلاً اول تعالیٰ کی ذات کا علم ظاہر ہے کہ اس پر علم کے اطلاق کو اولیت حاصل ہے بہ نسبت اس علم کے جس کا تعلق غیر ذات حق سے ہو، بلکہ ذات حق کا علم علم کا مقدم ترین فرد بھی ہے، اس لیے کہ باقی جتنے علوم بھی ہیں سب کا سبب بھی وہی ہے، روشن وجلی وواضح ہونے میں بھی، یہی علم سب سے زیادہ شدید اور قوی ہے، اور بذات خود یہ علم سب سے زیادہ ظاہر اور کھلا ہوا ہے، باقی ہم لوگوں پر جو یہ علم اتنا واضح نہیں ہے اور اس میں خفا وپوشیدگی ہمیں محسوس ہوتی ہے تو پہلے بھی یہ بتایا گیا ہے کہ اس کی وجہ یہ ہے کہ ایک طرف یہ علم ظہور کے انتہائی مرتبے پر ہے اور دوسری طرف ہماری نگاہیں اور ہماری بینائیاں اس کے ادراک ویافت سے عاجز ہیں، اور یہ ہماری ادراکی قوتوں کے ضعف کا

نتیجہ ہے" الغرض اس علم کے مخفی ہونے کی جہت بھی بعینہ اس کے وضوح اور ظہور کی وجہ ہے۔

اسی طرح علت کی حقیقت کے علم کو معلول کی حقیقت کے علم سے یہی تعلق ہوتا ہے، یوں ہی ہر جوہر کی حقیقت کا علم ہر عرض کی حقیقت کے علم سے زیادہ شدید وقوی ہوتا ہے، جس علم کا تعلق جوہر سے ہوگا، علم ہونے میں اس کو جو اولیت اور جو تقدم حاصل ہوگا، وہ اس علم کو نہیں ہوسکتا جس کا تعلق اس عرض کی حقیقت سے ہوگا جس کا قیام اسی جوہر کے ساتھ ہو کیونکہ جوہر کی ذات اس خاص عرض کی علت ہوتی ہے، لیکن دوسرے عوارض جن کا قیام اس جوہر میں نہ ہو، ان کے حقائق کے ساتھ اس علم کو وہ نسبت نہیں ہوتی۔

علم کا اطلاق جو فعل (تاثیری کیفیت) اور انفعال (تاثر کی کیفیت) یا اضافت پر ہوتا ہے، مثلاً تعلیم وتعلم یا عالم ہونے کی نسبت پر ہوتا ہے، یہ سارے اطلاقات کی بنیاد صرف لفظی اشتراک پر ہے، یا مجازی اطلاقات کے ذیل میں ان کا شمار ہوگا۔

فصل

اس فصل میں اس مسئلے کی طرف اشارہ کیا جائے گا کہ قدسی قوت کے ثابت کرنے کی کیا صورت ہے، معلوم ہونا چاہیے، جتنے بھی علوم ہیں، ان کے اصل سرچشمے اور مبدء کا تعلق دراصل عالم قدس ہی سے ہے، لیکن ایک تو لوگوں کی نفوس کی استعدادوں اور صلاحیتوں میں اختلاف ہے۔ دوسرے نفوس کی استعدادوں کی تکمیل مختلف زمانوں میں ہوتی ہے، ورنہ جن علوم کا شمار اولیات میں ہے (یعنی بغیر تفکر وتامل کے فطرۃً بہ نظر اول ہر شخص کو وہ معلوم ہیں) اور جنہیں ثوانی (یعنی جن کا انکشاف بوہلہ اولیٰ پہلی توجہ میں نہیں ہوتا) کہتے ہیں، کہ ان دونوں میں نسبتہً کوئی فرق نہیں ہے، مثلاً اولیات کا علم آدمی کو جب حاصل ہوتا ہے اور اس وقت اس کے ذہن کی جو حالت ہوتی ہے، یہ حالت اس حالت سے کچھ مختلف نہیں ہوتی، جب درمیانی مقدمات یعنی حد اوسط کے علم کے بعد

نظریات کا علم حاصل ہو جاتا ہے، یعنی دونوں کا حصول نفس میں بغیر کسی سبب کے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ہو رہا ہے، لیکن کسی شئے کا وجود سبب کے بغیر چونکہ ناممکن ہے، اور سبب کبھی بالکل ظاہر اور کھلا ہوا ہوتا ہے اور کبھی باطن و پوشیدہ ہوتا ہے، اور نفوس پر علم کا القا جس طرف سے ہو رہا ہے، درحقیقت وہ ایک ایسا مخفی سبب ہے جس کا ادراک حواس کو نہیں ہوتا، جن نفوس کی استعدادیں بالغ ہو چکی ہیں، ان کا معلم وہی شدید القویٰ (زور آور) سبب ہوتا ہے، جس کا تعلق افق اعلیٰ سے ہے، نفوس پر جس طریقے سے یہ اثر انداز ہوتا ہے یہ بات حد سے زیادہ مخفی ہوتی ہے، لیکن بسا اوقات اندر سے نکل کر یہ مخفی سبب کبھی باہر بھی آجاتا ہے، اور باطن سے ظاہر کی طرف اس کا بروز ہوتا ہے اور کبھی غیب کی گھاٹیوں میں چھپا رہتا ہے، اور عالم محسوس و شہادت کی طرف نہیں آتا، پہلی صورت یعنی باطن سے نکل کر ظاہر کی طرف آنا، یہ کیفیت انبیاء علیہم السلام کے ساتھ مخصوص ہے اور دوسری صورت اولیاء علیہم السلام کے ساتھ پیش آتی ہے باقی انسانوں میں سے جو آدمی کا کوئی معلم اور استاد ہوتا ہے اور اس سے آدمی جو کچھ پڑھتا لکھتا سیکھتا اور سنتا ہے، اس سے بحث و مباحثہ کر کے علم حاصل کرتا ہے، تو دراصل اس بشری معلم کی حیثیت معدات کی ہوتی ہے، یعنی نفوس میں علم کے قبول کرنے کی وہ صرف صلاحیت و استعداد پیدا کرتا ہے، نہ کہ اس کا شمار ان اسباب میں ہے جو اپنے معلول کو وجوب عطا کرتے ہیں، یہی وجہ ہے کہ بشری معلم کی کوششوں پر کبھی نتیجہ مرتب ہوتا ہے اور کبھی نہیں ہوتا، تفصیل اس اجمال کی یہ ہے کہ اولیات سے منتقل ہو کر آدمی کی رسائی جب نظریات تک ہوتی ہے، تو اس کی دو ہی صورت ہو سکتی ہے، یا یہ بات کسی بشری معلم کی تعلیم کا نتیجہ ہوگی یا بالبدایہ ہوگا، اگر معلم کی تعلیم کا نتیجہ ہے، تو ضرور ہے، کہ اولیات سے نظریات کی طرف منتقلی کا یہ سلسلہ بالآخر کسی ایسی بات پر ختم ہو جس کے حصول کی یہ راہ نہ ہو، بلکہ وہ منتقلی بغیر استاد کے خود اس کی اپنی ذات ہی کا نتیجہ ہو، ورنہ لازم آئے گا کہ تعلیم و تعلم کا یہ سلسلہ اسی تسلسل کے چکر میں پھنس جائے جس کی کوئی حد و نہایت

نہ ہو گی، نیز یہ ایک مشاہدے کی بات ہے، کہ جب آدمی کسی علم میں منہمک ہوتا ہے، اس کے مسائل کے حل کی مشق بہم پہنچاتا ہے اور صبح و شام اس میں غرق رہتا ہے، تو ایسی صورت میں ضرور ہے، کہ اس علم کے سلسلے میں اسے کچھ ایسی چیزیں بھی ہاتھ آئیں جن کی طرف اس سے پہلے کسی کا یا اس کے استاذوں کا ذہن منتقل نہ ہوا ہو، خواہ یہ صورت زیادہ پیش آتی ہو، یا کم لیکن ایسا ہونا ضرور ہے، اس لیے کہ ملکوت کا دروازہ کسی کے لیے بھی بند نہیں ہے، البتہ اگر خود کسی کے اندر کوئی روک ہو، یا اس کی طبیعت کی بلادت و غلاظت اس راہ میں مانع آئے تو یہ اور بات ہے، بہر حال اپنی اپنی کوشش اور اپنی دماغی و باطنی قوتوں کی حرکت کے بعد آدمی کے قلب کا روغن لطیف سے لطیف تر ہوتا جاتا ہے، اور طبیعت کے چقماق پر چوٹ پڑتی ہے، پھر اس کے نفس کا گندھک اس کے لیے تیار ہو جاتا ہے کہ ملکوت کی آگ کا کوئی شعلہ اس سے لپٹ پڑے، یا جبروت کے نور کی روشنی اسے پکڑ لے، آخر ایسا کیوں نہ ہو خصوصاً جب کہ ہم یہ بیان کر آئے ہیں کہ جزئیات کا احساس اس کا سبب بن جاتا ہے کہ نفس میں کلی تصورات کے قبول کرنے کی صلاحیت پیدا ہو جائے، اور تم یہ بھی جان چکے ہو، کہ ایسے تصورات جن میں باہمی مناسبت ہو ان کا حصول جب ذہن میں ہوتا ہے، تو یہی حصول اس کا سبب بن جاتا ہے، کہ ان میں سے کسی ایک کو نفس دوسرے کے لیے ثابت کرے، بسا اوقات ایسا ہوتا ہے کہ کسی محمول کا موضوع ذہن میں موجود ہے، اور محمول ابھی پایا نہیں جاتا، لیکن جزئیات کے احساس کی وجہ سے نفس کا التفات اس محمول کی طرف ہو جاتا ہے، اور اسی وقت نفس کو اس کا یقین ہو جاتا ہے کہ یہ محمول اس موضوع کے لیے ثابت ہے اور یہ یقین نفس کو اس طرح حاصل ہوتا ہے، جس میں نہ کسی معلم کی تعلیم کو دخل ہوتا ہے، نہ کسی سے اس تک روایت اس کے متعلق پہنچتی ہے، نہ کسی استاذ سے وہ سنتا ہے، نہ کوئی عادل گواہ اس کے سامنے اس کا اظہار کرتا ہے، نہ تواتر کی راہ سے اس علم تک اس کی رسائی ہوتی ہے، خلاصہ یہ ہے کہ آدمی بذات خود بھی علم حاصل کر سکتا ہے، سیکھ سکتا ہے یہ ایک بدیہی تجربی مسئلہ ہے

پس معلوم ہونا چاہیے، کہ جب یہ صورت پیش آتی ہے، تو علم کی اسی صورت کا نام حدس ہے، اس قسم کے علم کی قریبی استعداد و صلاحیت میں انسانوں کے افراد مختلف ہوتے ہیں، بعض آدمی کی طبیعت غباوت، اور جمود کے انتہائی درجے پر ہوتی ہے، ان کے فہم و دانش کا شعلہ بالکل بجھا ہوا ہوتا ہے، ان کی حالت ایسی ہوتی ہے، کہ اگر عمر بھر کسی ایک مسئلے کی تلاش میں سرگرداں ہوں، تو یہ بیچارے اس کی تہ تک نہیں پہنچ سکتے، اور بے نیل و مرام واپس ہو جاتے ہیں، لیکن اسی کے مقابلے میں بعض لوگ ایسے ہوتے ہیں کہ جس مسئلے کی طرف ان کی توجہ منعطف ہوتی ہے، اسی وقت اس کی حقیقت ان کے سامنے آجاتی ہے، پھر نفوس کے مدارج چونکہ مختلف ہوتے ہیں، اور صفائی، وکدورت، قوت وضعف کے لحاظ سے قلوب میں تفاوت ہوتا ہے اور حدس کی قلت وکثرت میں بھی فرق ہوتا ہے، اس لیے یہ بات بعید از قیاس نہیں ہے، کہ اس سلسلے کے آخری سرے پر کوئی ایسا عالی بلند فطرت نفس بھی ہو، جس میں ملکوت کے نور سے منور ہونے کی شدید قوت و صلاحیت ہو اور خیر و رحم کے سرچشمے سے بسرعت تمام فیض حاصل کر سکتا ہو، اس قسم کا آدمی اپنی شدت استعداد سے اکثر حقیقتوں کا ادراک کم سے کم وقت میں کر لیتا ہے، اور بغیر اس کے کہ اس کی جانب سے طلب و تلاش ہو، یا اس سے کسی شوق کا اظہار ہو، اس کا ثاقب ذہن نتائج تک پہنچ جاتا ہے، حالانکہ ان نتائج تک پہنچنے کے لیے جو درمیانی وسائط وحدود ہوتے ہیں ان کی مزاولت کا اسے موقع میسر نہیں آتا۔ اسی طرح ان نتائج سے دوسرے نتائج تک منتقل ہوتا رہتا ہے، یہاں تک کہ جتنے انسانی مقاصد و مطالب ہیں ان کے آخری حدود تک پہنچ جاتا ہے اور بشری مدارج کی آخری غایت تک اس کی رسائی ہو جاتی ہے، اسی کا نام قدسی قوت ہے، یہ نفوس کی وہ قسم ہے، جو انسانی افراد کے ادنی ترین طبقات کے مدمقابل ہیں، عام نفوس سے کماً و کیفاً یہ مختلف ہوتے ہیں، کماً سے مراد یہ ہے، کہ درمیانی حدود اور وسائط جو کسی مطلوب تک پہنچنے کے لیے ضروری ہیں،

ان کی زیادہ تر مقدار اس کے سامنے حاضر ہوتی ہے۔ اور کیفاً جو اختلاف ہوتا ہے اس کی چند صورتیں ہیں۔

ایک صورت تو یہ ہوتی ہے کہ ایک معقول سے دوسرے معقول اور ایک معلوم سے دوسرے معلوم تک، اسی طرح اولیات سے ثوانی (یعنے جن کا علم بہ نظر اول حاصل نہ ہو بلکہ دوسرے درجے میں ہو) تک اور مبادی سے غایات تک یا مقدمات سے نتائج تک ان کا ذہن بسرعت تمام منتقل ہوتا رہتا ہے، اور دوسری صورت اس کی یہ ہوتی ہے، کہ ایسی چیزیں جن کا شمار خالص عقلی امور میں ہے ان کا ادراک ان نفوس کو خود ان چیزوں کے اِنیات اور ہویات کی راہ سے ہوتا ہے، یعنے صرف ان چیزوں کے عام معانی و مفہوم اور عام ماہیت تک پہنچ کر نہیں رہ جاتے، کیونکہ ان معلومات و معقولات کے حقائق تک رسائی ہیچ پوچھو تو علم اور ادراک کی اصل حقیقت جس پر اعتماد کیا جا سکتا ہے وہ یہی ہے، نہ کہ ان کے متعلق جو کلی معلومات آدمی کو حاصل ہوتے ہیں، اگرچہ یہی کلی معلومات حقائق کے اِنیات تک رسائی کا ذریعہ بن جاتے ہیں، یعنے جب ان معانی کے اصول آدمی کے نفس میں جڑ پکڑ لیتے ہیں، اور ان کو رسوخ و استحکام حاصل ہو جاتا ہے تب ان کے انیات تک بھی وہ پہنچتا ہے، اسی لیے تو مشہور ہے، کہ معرفت (یعنے کلی علم) مشاہدے کا تخم ہے، تیسری صورت یہ ہے کہ عام نفوس کا حال تو یہ ہے کہ پہلے مطالب کو معین کر لیتے ہیں، اس کے بعد ان درمیانی حدود و سائط کو تلاش کیا جاتا ہے جن سے وہی نتائج بر آمد ہوتے ہیں، جنھیں اپنا مطلوب مقرر کیا گیا تھا، لیکن قدسی نفوس کا حال اس سے مختلف ہے، ان کے ذہن میں درمیانی حدود و سائط کا علم پہلے ہی حاصل ہو جاتا ہے اور انھی سے ذہن مطلوبہ نتائج تک منتقل ہوتا ہے، یعنے درمیانی حدود وسائط کے شعور کو مطالب کے شعور پر تقدم حاصل ہوتا ہے، جیسا کہ مبادی لمیہ (یعنے اسبابی مبادی) میں واقعے کی جو صورت ہوتی ہے (کہ سبب سے مسبب کی طرف ذہن منتقل ہوتا ہے نہ کہ مسبب سے

سبب کی طرف)۔

فصل سبب اور علت کو جو جانتا ہے، معلول کا جاننا بھی اس کے لیے ضروری ہے، اسی کی تعبیر یہ کی جاتی ہے، کہ علت کا علم معلول کے علم کو واجب بنا دیتا ہے، لیکن اس کی برعکس شکل یعنے معلول کے علم سے علت کے علم کا حاصل ہونا ضروری نہیں ہے، یا یوں کہو کہ جو کسی علت کے معلول سے واقف ہے، کوئی ضروری نہیں ہے کہ وہ اس معلول کی علت اور سبب سے بھی ضرور واقف ہو، اس فصل میں اسی مسئلے کی تفصیل و تشریح کی جائے گی۔

دعوے کا پہلا جز یعنے علت کے معلوم ہونے سے معلول کا معلوم ہونا ضروری ہو جاتا ہے، اس کی دلیل یہ ہے، کہ علت اور سبب کی دو ہی صورتیں ہو سکتی ہیں، یا وہ بذات خود علت اور سبب ہونے میں کافی ہو گی، یا بذات خود علت نہیں ہے بلکہ اپنے تاثیری عمل میں وہ اس بات کی محتاج ہے، کہ کسی دوسری چیز کا بھی اس کے ساتھ اضافہ ہو، پچھلی صورت یعنے جب وہ بذات خود علت نہیں ہے، اگر غور کیا جائے تو درحقیقت اس کو علت قرار دینا ہی صحیح نہیں ہے، بلکہ دراصل یہاں علت وہ مجموعہ ہے، جو اس علت اور دوسری چیز جس کے اضافے کے بعد اس سے تاثیری عمل کا ظہور ہوتا ہے، دونوں سے مرکب ہے، اب یہی گفتگو پھر اس مجموعے کے متعلق کی جائے گی اور پوچھا جائے گا کہ خود یہ مجموعہ تاثیری عمل کے لیے کافی ہے یا اس کو بھی کسی مزید اضافے کی ضرورت ہے اور یہ گفتگو بڑھتے ہوئے بالآخر اس چیز پر پہنچ کر ختم ہو گی، جو بذات خود بغیر کسی اضافے کے معلول کو چاہتی ہے اور جو اس چیز کا پتا چلائے گا، یقیناً وہ اس سے بھی ضرور واقف ہو جائے گا کہ وہی بذات خود اس معلول کی علت ہے، اس لیے کہ جب وہ ایسی چیز ہے، جو غیر کے توسط سے نہیں، بلکہ بذات خود اس معلول کی علت ہے، اور جب کسی کو اس کا علم ان خصوصیتوں کے ساتھ ہو گا، جن سے واقع میں وہ موصوف ہے تو یقیناً وہ اس چیز کے اس پہلو سے بھی

واقف ہوگا جس کی جہت سے معلول کا وجود اس کے لیے ضروری اور واجب ہو جاتا ہے اور جب اس شخص کو یہ معلوم ہو گیا کہ فلاں معلول کی وہ چیز علت ہے، تو ظاہر ہے، کہ اس معلول سے بھی وہ ضرور واقف ہو گیا، وجہ یہ ہے کہ ایسی دو چیزیں جن میں تضائف کی نسبت ہو، ان میں سے جب کسی ایک کا علم اس طور پر کسی کو حاصل ہو، کہ جس وجہ سے ان میں تضائف کی نسبت پیدا ہوئی ہے، ایسی صورت میں ایک کو جو جانے گا، ضرور ہے کہ وہ اسی کے ساتھ دوسرے سے بھی واقف ہو جائے اور ایک کا علم دوسرے کے علم کو ضروری بنا دیتا ہے، یہ ہے خلاصہ اس تقریر کا جو اس مسئلے کے ثبوت میں قوم کی عام کتابوں میں پائی جاتی ہے۔

میں کہتا ہوں کہ اس مقام کی اصح تحقیق یہ ہے، کہ علت کی دو قسمیں ہیں، یعنے کبھی تو کوئی چیز کسی شے کی علت اپنی ماہیت کی بنیاد پر ہوتی ہے، یا یوں کہو کہ اس چیز کی ماہیت معلول کی علت ہوتی ہے، مثلاً چار کے عدد کی ماہیت زوجیت اور جفت ہونے کی صفت کی علت ہے، یا مثلاً مثلث کی ماہیت، زاویوں والی شکل کی علت ہے، قاعدہ یہ ہے کہ اس قسم کی علت کا علم اگر ماہیت کی راہ سے ہو، یعنے عارضی صفات کا نہیں بلکہ علت کی خود ماہیت کا، اگر کوئی عالم ہے، اور اس طریقے سے اسے وہ جانتا ہے، تو جو بات اس ماہیت کے لوازم میں سے ہیں، ان سے واقف ہوتا بھی اس کا ضرور ہے، اس لیے کہ یہ لوازم ماہیت ہی کے لوازم ہیں، اور ماہیت کو جب تمام بیرونی امور سے پاک کر کے جیسی کہ وہ واقع میں ہے، اسی اعتبار سے کوئی جانے گا تو لامحال اس ماہیت کے لوازم سے اس کا واقف ہو جانا ناگزیر ہے، یہ حال تو علت کی اس قسم کا ہے، لیکن اس کی دوسری قسم جس میں، ماہیت کی راہ سے نہیں بلکہ اپنے خارجی یا ذہنی وجود کی جہت سے معلول کے وجود کو علت وجوب عطا کرتی ہے، تو اس قسم کی علت کے علم سے ضروری نہیں کہ معلول کا علم بھی حاصل ہو جائے، خلاصہ یہ ہے، کہ صرف علت کی خود ذات کا علم معلول کے جاننے کے لیے

کافی نہیں ہے، کیونکہ ایسی صورت میں نہ تو علت کی ماہیت ہی کا وہ معلول مقتضا ہے اور نہ اس کا مطلق وجود اسے چاہتا ہے، بلکہ اس علت کے وجود کی شخصی خصوصیت کے ساتھ معلول کا وجود وابستہ ہے، ظاہر ہے کہ ایسی حالت میں جب تک علت کے وجود کا وہ خصوصی پہلو جس سے معلول کا تعلق ہے، معلوم نہ ہو جائے اس وقت تک معلول کا معلوم ہونا قطعاً غیر ضروری ہے اور یہ بات تمہیں پہلے بتائی جا چکی ہے، کہ کسی وجود کی خاص پیرایے کی ایسی واقفیت جس سے اس کی واقعی ہویت کا علم حاصل ہو جائے اس وقت تک ناممکن ہے جب تک کہ عالم کا خود اس کے ساتھ یا اس چیز کے ساتھ جو اس کو محیط اور گھیرے ہوئے ہے، یا جو اس کا مبدء ہے ان میں سے کسی ایک کے ساتھ اس کا (یعنے عالم کا) اتحاد نہ ہو جائے اور اس بنیاد پر معلول کا علم کیا ہوگا؟ وہی معلول کا خود وجود، یعنے اس شکل میں شئے کا وجود اور شئے کا علم دونوں ایک ہی بات ہوگی، جس طرح علت کا ایسا علم بھی خود علت کا وجود ہی ہوتا ہے۔

بہر حال علل و اسباب میں سے اگر کسی علت و سبب کا علم کسی کو اس طریقے سے ہو، جیسا کہ میں نے ذکر کیا، ایسی صورت میں اس کے معلول کا علم بھی اس کو ضرور حاصل ہوگا، اور اس معلول سے واقف ہو جانے کی وجہ سے جو اس معلول کا معلول ہوگا اس سے بھی وہ واقف ہوگا، یونہی ایک معلول سے دوسرے معلول کی واقفیت حاصل ہوتے ہوئے یہ علم اس معلول پر پہنچ کر ختم ہوگا، جو اس علت کے معلولات کے سلسلے میں آخری معلول کی جگہ پر ہو، بشرطیکہ اس کے معلولات کا سلسلہ کسی آخری معلول پر ختم بھی ہوتا ہو، میری اس تقریر سے اس شبہے کا ازالہ ہو جاتا ہے جس کی تقریر امام رازی نے اپنی بعض کتابوں میں بایں الفاظ کی ہے:-

> اہل فلسفہ کا یہ دعویٰ کہ علت کا علم چاہتا ہے کہ معلول کا علم بھی علت کے عالم کو ضرور حاصل ہو جائے، اس سے ان کی کیا غرض ہے، اگر ان کی یہ مراد ہے کہ علت کی ماہیت کا علم معلول کے علم کو واجب بنا دیتا ہے، تو یہ بات اسی حد تک صحیح ہو سکتی ہے، جب معلول

اپنی علت کی ماہیت کے لوازم میں سے ہو، اور اگر ان کی یہ غرض ہے کہ جب علت کو اس کی علت ہونے کی حیثیت سے کوئی جانے گا، تو معلول سے بھی بہ حیثیت معلول ہونے کے وہ ضرور واقف ہو جائے گا، اگرچہ یہ بات واقع کے لحاظ سے درست ہے، لیکن یہ ایک بے نتیجہ سی بات ہے، کیونکہ ایسی دو چیزیں، جن میں تضائف کا علاقہ ہوتا ہے، قاعدہ ہے کہ دونوں کا تعقل اور علم ساتھ ساتھ ہوتا ہے، ایک کے علم کو دوسرے کے علم پر نہ کسی قسم کا تقدم حاصل ہوتا ہے اور نہ تاخر، اور یہ بات ہر ایسی دو چیزوں میں پائی جاتی ہے جن میں تضائف کی نسبت ہوتی ہے، کچھ علت ومعلول کے ساتھ یہ مخصوص نہیں ہے، اور اگر ان کا مقصد یہ ہے، کہ علت کے جتنے پہلو، اور اس کی جتنی حیثیتیں ہوں، جب کسی کو ان تمام حیثیتوں اور پہلوؤں سے اس کا علم حاصل ہو جاتا ہے، تب معلول کا علم ضروری ہے، تو یہ بھی اسی قسم کی ایک غیر مفید بے کار بات ہے، اس لیے کہ کسی مجموعے کا علم جب کسی کو حاصل ہوتا ہے، تو ظاہر ہے کہ اس مجموعے کے ہر ہر جزء کا عالم ہونا بھی اس کے لیے ضروری ہے، پس علت کے جب تمام پہلوؤں اور اس کی ہر ہر جہت سے جو واقف ہوگا، تو معلول سے اس کا واقف ہونا تو ناگزیر ہی ہے، اس لیے کہ علت کی ان جہتوں میں اس معلول کے وجود کا مقتضی ہونا، اور اس کو وجوب عطا کرنا یہ بھی تو اسی کی ایک جہت ہے، لیکن جس طرح علت سے ایسی واقفیت معلول کی واقفیت کو ضروری بنا دیتی ہے، بجنسہٖ معلول سے بھی جو اسی طرز پر واقف ہوگا یعنی اس کے تمام پہلوؤں اور تمام جہتوں کا وہ عالم ہوگا، جن میں ایک جہت اس کی یہ بھی ہے کہ فلاں علت سے اس کا وجود صادر ہوا اور اس پر مرتب ہوا ہے، تو ظاہر ہے، کہ معلول کی یہ واقفیت علت کے علم کو ضروری بنا دیتی ہے پھر یہ دعوی کرنا کہ علت کے علم سے معلول کا علم

ضروری ہو جاتا ہے، لیکن معلول کے معلوم ہونے سے علت کا معلوم ہونا
ضروری نہیں ہے یہی نہ ہوا، بلکہ دونوں باتیں ضروری ہوئیں اور
اگر غور کیا جائے تو پہلی صورت یعنے ہر پہلو کے اعتبار سے جب علت کا
علم حاصل ہوگا، تو چونکہ ان پہلوؤں میں، اس معلول کا علت ہونا
یہ بھی ایک جزکی حیثیت رکھتا ہے اس لیے کہ کل پہلوؤں کے علم سے
اس پہلو کا علم بھی ضروری ہو جائے گا یہ اسی قاعدے پر مبنی ہے کہ
کل کا علم جزء کے علم کو مقتضی ہے) لیکن خود کل جزء کو چونکہ مقتضی نہیں
ہوتا، بلکہ اس کی بالعکس صورت. یعنے جز کسی نہ کسی وجہ سے کل کا مقتضی
ہوتا ہے کیونکہ کل کے تحقق کے جو اسباب ہوتے ہیں ان کا ایک رکن
جز بھی ہوتا ہے) اس لیے جز کے علم سے کل کا علم حاصل ہو، یہ
زیادہ ترجیح کا مستحق ہے۔ [1]

مگر میں نے حکما کے مقصد کی جو توضیح کی ہے، اس سے امام کے اس اعتراض کا ازالہ
ہو جاتا ہے، میرا مطلب یہ ہے کہ ارباب فلسفہ کے اس خیال کی تشریح میں
امام نے جن احتمالات اور شقوق کا تذکرہ کیا ہے، ان کی مراد ان احتمالوں
میں سے کوئی احتمال نہیں ہے بلکہ ان کا مقصد یہ ہے، کہ علت کی وہ اصل حقیقت
جس کی وجہ سے معلول کے وجود کے وجوب کو وہ چاہتی ہے، یعنے معلول کے ساتھ
علت کی اس اصل حقیقت کا معلول کے وجود سے وہی تعلق ہو، جو ماہیتوں کو
لوازم سے اس وقت ہوتا ہے، جب وہ ماہیت تمام بیرونی عوارض سے
پاک ہو کر بذات خود جیسی کہ وہ ہے ان لوازم کو چاہتی ہے، علت و معلول میں
جب ایسا رشتہ ہوتا ہے، تو اس وقت علت کا علم معلول کے علم کو ضروری

---

[1] صاحب اسفار نے امام کی جو عبارت نقل کی ہے اس کا آخری حصہ کچھ پیچیدہ سا ہو کر رہ
گیا ہے محشی اسفار علامہ سبزواری نے کتابت کی غلطی کی طرف اشارہ کر کے جو مطلب بیان
کیا ہے اس کی مدد سے میں نے ترجمے کو سلجھانے کی کوشش کی ہے تاہم پھر بھی
بات پوری طور پر صاف نہیں ہوئی۔ مترجم۔

بنا دیتا ہے، میرے اس بیان سے یہ بات بھی معلوم ہوئی، کہ ہر معلول کا شمار دراصل اپنی علت کی ماہیت کے لوازم ہی میں کرنا چاہیے، یعنے ہر معلول اپنی علت کی ماہیت کو لازم ہوتا ہے، خواہ علت کی یہ ماہیت بجنسہ تو وجود ہی ہو، یا وجود کے ساتھ ہو۔

اس پر اگر تم یہ سوال کرو، کہ علت کی ذات تو علت کے علت ہونے کی صفت سے الگ چیز ہے، اس لیے کہ علت ہونے کی صفت کا تعقل تو معلول کے معلول ہونے کی صفت کے تعقل کے ساتھ وابستہ ہے، لیکن علت کی خود ذات کا تعقل اور اس کا شعور کسی دوسری چیز کے تعقل کے ساتھ وابستہ نہیں ہے، ورنہ اس کا مطلب تو یہ ہوگا کہ علت کی ذات کا شمار ان امور میں کیا جائے جن میں تضائف کی نسبت پائی جاتی ہے، اور ایسی چیز بذات خود قائم نہیں ہو سکتی حالانکہ مبدء اول (حق تعالیٰ) ظاہر ہے کہ بذات خود قائم ہے اور اپنے تمام ماسوا کی وہی علت بھی ہے ہف (یہ خلاف مفروض ہے) نیز اس بنیاد پر یہ بھی لازم آتا ہے کہ علت کی ذات معلول کی ساتھی بن جائے، حالانکہ وہ معلول سے ہمیشہ مقدم ہوتی ہے ہف بہر حال جب علت کی ذات، اور علت کے علت ہونے کی کیفیت میں ثابت ہوا کہ مغائرت ہے، اور معلوم ہوا کہ علت کی ذات کا تعقل معلول کے تعقل کے ساتھ وابستہ نہیں ہے، تو ایسی حقیقت جس کی ذات کو علت ہونے کی صفت عارض ہوتی ہے، اس کے علم سے معلول کی ذات کا علم ضروری نہ قرار پایا، میں اس دشواری کے حل کی یہ تقریر کرتا ہوں، کہ علت کی ذات کی یہ صفت یعنے علت ہونے کی صفت واقعہ یہ ہے کہ اس کی ذات کی کوئی ایسی ثبوتی صفت نہیں ہے جسے علت کی حقیقت اور وجود پر زائد قرار دیا جائے، ورنہ پھر اس علت ہونے کی صفت کا علت ہونا، یہ بھی علت کی ذات پر ایک زائد صفت کی حیثیت اختیار کرے گی، اور یوں ہی یہ سلسلہ دراز ہوتا چلا جائے گا، پس معلوم ہوا کہ علت کا ہونا، دراصل علت کی خود اس کی اپنی مخصوص ذات ہی ہے، باقی یہ اعتراض کہ جن امور میں تضائف کی

نسبت پائی جاتی ہے ان کا شمار اعراض کے ذیل میں کیا جاتا ہے، حالانکہ بسا اوقات علت کی ذات جواہر کے سلسلے کی چیز ہوتی ہے، پھر ایک ہی چیز جوہر اور عرض کیسے ہو سکتی ہے، تو اس کا جواب وہی ہے جس کی طرف ہم نے تضائف اور مضافات کے مباحث میں پہلے بھی ایما کیا ہے، یعنے بتایا گیا تھا کہ جوہر کا وجود اس کی عقلی ماہیت سے علیحدہ چیز ہے، اور اسی بنیاد پر دعوٰی کیا گیا تھا کہ جوہر جب موجود ہو، اور اپنی حقیقت کی راہ سے کسی شئے کی وہ علت ہو، تو اس جوہری ماہیت کا جب تعقل اور تصور کیا جائے گا، تو اس قسم کے تعقل یعنے کلی شکل میں جب اس کا تعقل کیا جائے گا، تو اس وقت یہ ضروری اور لازم نہیں ہے کہ اس کے علت ہونے، یا اضافی اور تضائف کی نسبت سے تعلق رکھنے کا بھی تعقل اس کے ساتھ ہو، اور اس سے یہ معلوم ہوا کہ علت ہونے کی صفت کو تضائف کی نسبت سے جو تعلق ہے، اس نسبت کے تعقل و ادراک سے آدمی کے ذہن میں جو بات آتی ہے، وہ اس مفہوم سے خارج ہے جو جوہر کی حقیقت کے تعقل سے آدمی اپنے اندر پاتا ہے، اور ثابت ہوا کہ جوہر کی حقیقت کی طرف خود اس کی اپنی ذات کے اعتبار سے جو وجود منسوب ہوتا ہے، یہی وجود در اصل اس جوہر کا وجود ہے، جس کا تعقل خود اس کی اپنی ذات کو پیش نظر رکھ کر کیا گیا ہے، اور جب اسی جوہر کی حقیقت کی طرف وجود اس حیثیت سے منسوب کیا جائے کہ وہ کسی چیز کا سبب اور علت ہے اور اس چیز سے وہ مربوط ہے خواہ یہ ربط کسی طرز کا بھی ہو، تو اس اعتبار سے اب یہ وجود ایک ایسی چیز کا وجود قرار پائے گا جس کا تعلق تضائف کی نسبت سے ہے، یعنے اس جہت سے یہ مضافات کا وجود ہوگا، گویا کسی شئے کا یہ ایسا وجود ہے جس کا ثبوت اس پر مبنی ہے کہ وہ شئے کسی خاص صفت سے موصوف ہو، جس کا دوسرا مطلب یہی ہوا کہ کسی شئے کو جب کوئی چیز عارض ہوتی ہے اس عارض کے وجود کی جو حالت ہوتی ہے وہی اس وجود کا بھی حال ہے لیکن چونکہ یہ تضائف سے تعلق رکھنے والی صفت کا وجود ہے، اس لیے ظاہر ہے کہ یہ وجود بھی

اسی طرح غیر مستقل ہوگا جس طرح اس قسم کے اضافی امور کی ماہیت بھی غیر مستقل ہی ہوتی ہے، یہ ہے اصل تحقیق ان امور کی اصل حقیقت کی جن میں تضائف کی نسبت پائی جاتی ہے اور جو مضاف کہلاتے ہیں، عوام میں جو یہ مشہور ہے کہ اس قسم کی چیزوں کا سرے سے خارج میں وجود ہی نہیں ہوتا، یہ صحیح نہیں ہے ورنہ یہ اقوال کہ فلاں چیز علت ہے اور فلاں شئے معلول ہے، یا فلاں باپ ہے اور فلاں بیٹا ہے، یہ ساری باتیں جھوٹی ہو جائیں گی اگر اس کے بعد بھی تم پلٹ کر یہ اعتراض کرو، کہ علت کی ذات ظاہر ہے کہ ایک ایسی مخصوص حقیقت کا نام ہے، جو معلول کی ذات سے قطعاً ایک جداگانہ چیز ہے، ان دونوں میں سے کوئی بھی دوسری کی ذات کا جز نہیں ہے، پس جب دونوں ایک دوسرے سے علیحدہ ہیں تو ایسی صورت میں یہ جائز ہو سکتا ہے کہ ایک کا تو آدمی کو علم ہو، اور دوسرے سے وہ جاہل اور ناواقف ہو، میں اس کے جواب میں کہوں گا کہ افسوس واقعے کی یہ صورت نہیں ہے، یعنے علت اور معلول میں جو مغائرت ہوتی ہے، یہ ایسی مغائرت نہیں ہے جو زید و عمر میں پائی جاتی ہے، یا ایک جسم کو دوسرے جسم سے جس قسم کی مغائرت ہوتی ہے، ایسی مغائرت بھی ان دونوں میں نہیں ہے، بے شک اگر ان میں اسی طرز کی مغائرت ہوتی تو اس وقت یہ ممکن ہو سکتا تھا کہ ان دونوں میں سے کسی ایک کا آدمی تصور کرے، اور دوسرے سے ناواقف اور غافل رہے، بلکہ واقعہ یہ ہے، کہ معلول کا وجود اپنی تمام خصوصیتوں کے ساتھ دراصل علت کے وجود کا ایک نتیجہ ہوتا ہے اور اس کا شمار علت کے لوازم میں ہے، معلول کے وجود کو علت کے وجود کی طرف وہی نسبت ہوتی ہے، جو ماہیت کے لوازم کو ماہیت کے ساتھ ہوتی ہے، سچ تو یہ ہے کہ معلول کے وجود کی حقیقت اس کے سوا اور کیا ہے کہ وہ علت کے وجود کا کمال اور اتمام ہے، دونوں میں جو مغائرت پائی جاتی ہے، یہ ایسی مغائرت ہے، جو ناقص اور کامل شدید و ضعیف کے درمیان

ہوتی ہے، خلاصہ یہ ہے، کہ کسی چیز کے کامل ترین تعقل اور تصور تام کے معنے ہی یہ ہیں کہ اس چیز کا یہ ایسا تعقل ہے جو اس شے کے خارجی وجود کے بالکل مطابق ہے، بلکہ اس خارجی وجود کے ساتھ وہ متحد ہوتا ہے، اور جب صورت حال یہ ہے تو جس وقت کسی معلول کی علت کوئی ایسی چیز ہو، جو بذات خود براہ راست اس کا سبب ہے، تو واجب اور ضروری ہے کہ اس قسم کی علت کے علم سے معلول کا علم بھی براہ راست بغیر کسی واسطے کے حاصل ہو جائے، دعوے کے پہلے جزو کے متعلقہ مباحث تو یہ تھے، اب رہا دوسرا جز یعنے جو معلول کو جانتا ہے، ضروری نہیں ہے کہ وہ اس معلول کی علت سے بھی واقف ہو، تو اس کی تفصیل یہ ہے کہ جس چیز کی وجہ سے کسی شے کا وجود ضروری ہو جاتا ہے، ظاہر ہے کہ وہ اس شے کی علت قرار پائے گی، اب اگر کسی شے کے علم سے علت کا علم حاصل ہو جاتا ہو، تو ضرور ہے کہ شے کا یہ علم علت کے علم کا سبب ہو، اور چونکہ یہ مسئلہ بجائے خود ثابت ہو چکا ہے، کہ معلول کا وجود اور معلول کا علم دونوں ایک دوسرے کے ساتھ متحد ہوتے ہیں، جیسا کہ علم و معلوم کے اتحاد کا مسئلہ پہلے بیان ہو چکا ہے، اور اس بنیاد پر یہ ماننا پڑے گا کہ معلول کو بھی اپنی علت کے ساتھ یک گونہ سبب ہونے کی حیثیت حاصل ہو جاتی ہے، یعنے ایک طرح سے اپنی علت کا گویا معلول خود علت قرار پا جاتا ہے، اور معلول کے متعلق جب یہ معلوم ہے کہ اپنی خاص ذات کے اعتبار سے اس کا شمار علت کے توابع، اور ثمرات و نتائج میں ہے، اب اگر اس کی خاص ذات اپنی علت کے وجود کی علت ہو گی، تو لازم آئے گا کہ شے کو خود اپنی ذات پر تقدم حاصل ہو جائے، جو ظاہر ہے کہ محال اور ناممکن ہے، ہاں! علت کے ساتھ معلول کی وابستگی چونکہ اسی لیے ہوتی ہے، کہ معلول نہ اپنے وجود میں مستقل ہوتا ہے اور نہ عدم میں اس لیے کہ اگر ان دونوں باتوں میں سے

کسی بات میں وہ کوئی استقلالی حیثیت رکھتا تو پھر کسی سبب اور علت کے ساتھ اس کی وابستگی ناممکن ہوتی، پس معلوم ہوا کہ ممکن کی ماہیت کو چونکہ وجود اور عدم کی طرف مساوی نسبت ہوتی ہے اس لیے وہ چاہتی ہے کہ کوئی ایسی چیز ہو جو ان دونوں باتوں میں سے کسی ایک کو ترجیح دیدے اور اس کی علت بن جائے، یعنے ممکن اپنی اس خصوصیت کی بنیاد پر مطلقاً کسی ترجیح دینے والے سبب کو چاہتا ہے، لیکن کسی خاص قسم کی علت یا سبب کا چاہنا یہ ممکن کی ذات کا اقتضا نہیں ہے، اسی لیے تو کہا جاتا ہے کہ امکان کی صفت کسی خاص علت کے احتیاج کا نہیں بلکہ مطلق علت کے احتیاج کا سبب ہے، پس معلول جب اپنے امکان کی وجہ سے علت کا محتاج ہوتا ہے، اور امکان سے مطلق علت کی ضرورت ثابت ہوتی ہے، اس لیے معلول کی ماہیت کا علم مطلق علت کے علم کو ضروری بنا دیتا ہے، لیکن علت چونکہ اپنی خاص ذات، اور اپنی حقیقت مخصوصہ کے ساتھ معلول کو چاہتی ہے، اس سے یہ ثابت ہوا کہ علت کا علت ہونا، اس کی معین و مخصوص ذات کے لوازم میں ہے، اور یہ ناممکن ہے کہ کوئی معین علت مطلق معلول کو چاہتی ہو کیونکہ اگر ایسا ہوگا، تو مخصوص معلول کے ساتھ اس کو اس وقت تک خصوصیت حاصل نہیں ہو سکتی جب تک کسی مزید قید کا اس کے ساتھ اضافہ نہ کیا جائے اور ایسی صورت میں درحقیقت علت، اس علت کی صرف ذات نہ ہوگی بلکہ علت کی ذات اور اس قید کے مجموعے سے جو چیز تیار ہوگی وہ علت ہوگی، حالانکہ فرض یہ کیا گیا تھا کہ خود اس علت کی ذات ہی علت ہے گویا جسے علت فرض کیا گیا تھا وہ علت باقی نہ رہی تھی (یہ خلاف مفروض ہے) الحاصل یہ بات ایک بالکل واضح ہوگئی، کہ علت اپنی مخصوص اور معین حقیقت کے ساتھ معین و مخصوص معلول کو چاہتی ہے، اسی لیے علت کی حقیقت کا علم یہ مخصوص و معین معلول کے علم کی علت ہوتا ہے لیکن معلول چونکہ کسی مخصوص و معین علت کو نہیں چاہتا، اسی لیے معلول کے علم سے ضروری نہیں کہ علت کا علم بھی حاصل ہو، اس پر اگر تم یہ سوال کرو کہ جب کوئی مخصوص و معین معلول کسی معین و مخصوص علت کو

نہیں چاہتا، تو پھر اس معلول کی نسبت اپنی علت کی طرف اور دوسری چیزیں جو اس کی علت نہیں ہیں مساوی ہوگی، ظاہر ہے، کہ ایسی صورت میں اس معلول کو خصوصیت کے ساتھ ایسی علت کے ساتھ وابستگی کیوں پیدا ہوئی، اس کے سوا جو دوسری چیزیں تھیں ان کی طرف وہ کیوں مستند نہ ہوا، اس کے جواب میں ہم کہتے ہیں کہ مخصوص و معین معلول تو مطلق علت ہی کو چاہتا ہے، لیکن معین و مخصوص علت مخصوص معلول کو چاہتی ہے، اور اس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ خاص معلول کے لیے علت جب مخصوص ہوتی ہے، تو اس خصوصیت کی وجہ معلول نہیں ہوتا، بلکہ اس خصوصیت کو علت پیدا کرتی ہے، اور وہی اس کی مقتضی ہوتی ہے، یہی وجہ ہے کہ علت چونکہ بذات خود معلول کے وجود پر اثر انداز ہوتی ہے، اس لیے کسی دوسری علت کا اس پر اثر انداز ہوتا ناممکن ہوجاتا ہے، کیونکہ کسی معلول واحد پر ظاہر ہے کہ دو علتوں کا توارد محال ہے، بہرحال میں نے جس مسئلے کو یہاں بیان کیا ہے اس کی مثالیں اور اس کے نظائر بہت سے ہیں، مثلاً کسی جنس جیسے حیوان کو کسی مخصوص فصل جیسے ناطق کی طرف اور ناطق کے سوا جتنے دوسرے فصول ہیں، سب سے مساوی نسبت ہے، اب اگر حیوان کے کسی خاص حصے کو ناطق کے ساتھ کسی قسم کی خصوصیت محض اس لیے حاصل ہوجائے، کہ حیوان مطلق حیوان ہے، تو ظاہر ہے کہ اس میں ترجیح بلامرجح والی خرابی درپیش ہوگی، کیونکہ مطلق حیوان کو تمام فصول کے ساتھ برابر کی نسبت ہے، تو دراصل یہاں واقعے کی صورت یہ ہوتی ہے کہ حیوان محض حیوان ہونے کی حیثیت سے چونکہ ایک ناقص قسم کی جنسی حقیقت ہے، اسی ناقص جنسی حقیقت ہونے کی وجہ سے وہ دراصل کسی نہ کسی فصل کا محتاج ہے، خواہ وہ کوئی سی فصل ہو، لیکن کسی خاص نوع کی شکل میں اس جنسی حقیقت کا تحصل کسی خاص فصل کے ذریعے سے، فصل ہی کی راہ سے ہوتا ہے نہ کہ خود اپنی جنسی حقیقت کی راہ سے، اسی طرح نوع بھی اپنے تشخصی وجودی تحصل میں مطلقاً کسی نہ کسی تشخص کی محتاج ہوتی ہے، لیکن کسی خاص تشخص مثلاً زید کے ضمن میں اس نوع کا تحصل خاص

زید کی شخصی ہویت کی رہین منت ہوتی ہے، اور یہ جو عوام میں مشہور ہے، کہ بعض نوعی ماہیتوں میں خود ان کی نوع ہی تشخص خاص کی مقتضی ہوتی ہے، مثلاً ابداعیات (یعنے وہ ہستیاں جو کسی دوسری چیز سے پیدا نہیں ہوتی ہیں جیسے عقول وغیرہ) کا حال ہے، اور یہ کہ کبھی تشخص نوع کے لوازم میں بھی ہوتا ہے، کہا جاتا ہے، کہ یہ بات ان انواع میں پائی جاتی ہے جن کا وجود کسی خاص تشخص اور فرد میں منحصر ہوتا ہے، تو یہ بات میرے نزدیک صحیح نہیں ہے، کیونکہ ماہیتوں میں سے کسی ماہیت کے متعلق یہ کہنا کہ وہ تشخص کو چاہتی ہے، ناممکن ہے، جس کی وجہ یہ ہے، کہ تشخص کا حصول ظاہر ہے کہ بغیر وجود کے نہیں ہو سکتا اور وجود کے مباحث میں گذر چکا ہے کہ وجود ماہیت کی معلول ہو، یہ محال ہے، برہان قطعی سے اس کو ثابت کیا گیا تھا، بلکہ بتایا گیا تھا کہ وجود کی حالت چونکہ وہی ہے جو تشخص کی ہے، اس لیے جن چیزوں کی ماہیت ہوتی ہے، ان کی ماہیت کو وجود ہی چاہتا ہے، اسی طرح جن کے لیے جنس ہوتی ہے ان کی جنس کو فصل ہی چاہتی ہے، الحاصل خاص وجود ہی سے ماہیت کو تشخص حاصل ہوتا ہے، اور اسی کے ذریعے سے وہ تشخص معین کی شکل اختیار کرتی ہے، اور فصل معین سے جنس کی طبیعت میں تعین پیدا ہوتا ہے، اور اسی کی راہ سے وہ کوئی مخصوص نوع بنتی ہے اسی کا یہ نتیجہ ہے، کہ تشخص کے علم سے اس نوع کے علم کا حاصل ہونا ضرور ہے، جو اس تشخص کی خصوصی معلول ہے یوں ہی ہر نوع کی فصل کا علم جب حاصل ہوتا ہے، تو اس فصل کی جو مخصوص جنس ہوتی ہے، اس کا علم بھی ضرور حاصل ہو جاتا ہے برخلاف اس کے نوع کے وجود کا اگر علم ہو، تو اس سے کسی تشخص کے علم کا حاصل ہونا ضروری نہیں ہے، اسی طرح جنس کے وجود کا علم اگر حاصل ہو، اس سے اس فصل کے علم کا حاصل ہونا بھی ضروری نہیں ہے۔

یہاں اگر تم یہ سوال کرو، کہ معلولوں میں سے کسی معلول کے خاص وجود کا حضوری علم بطور مشاہدے کے اگر حاصل ہو، یعنے معلول کے

وجود کے سوا اس علم میں کسی زائد صورت کو دخل نہ ہو، بلکہ وجود مشاہدے سے جدا نہ ہو، تو ایسی صورت میں ضروری ہے کہ معلول کے ایسے علم سے علت کی ذات کہ مطلق علت نہیں، بلکہ علت کی خاص ذات کا علم بھی حاصل ہو جائے، ظاہر ہے کہ ایسی صورت میں دونوں علموں میں کوئی فرق باقی نہیں رہتا، یعنے علت کا علم ہو، یا معلول ہر دو یہی چاہتے ہیں کہ ایک کے علم سے دوسرے کا علم لزوماً حاصل ہو جائے۔

میں کہتا ہوں کہ واقعہ یہ نہیں ہے جس کی وجہ وہی ہے، جس کا ذکر بار بار کیا گیا ہے، کہ علت کا وجود معلول کے وجود سے زیادہ قوی اور زیادہ اشد ہوتا ہے، پھر جس طرح معلول کا وجود اپنی کوتاہی، اور ضعف و نقص کی وجہ سے علت کے وجود کا احاطہ نہیں کر سکتا، بلکہ جو چیز اس کے مماثل اور مانند ہو گی اس تک بھی معلول کی رسائی نہیں ہو سکتی، یہی حال معلول کے علم کا بھی ہے، کہ محض معلول کے جاننے سے آدمی نہ علت کے وجود کا احاطہ کر سکتا ہے، اور نہ اس مرتبے تک اس علم کی رسائی ہو سکتی ہے جو وجودی سلسلے میں علت کو حاصل ہے، یہی مطلب ہے یعقوب بن اسحاق کندی کے اس مشہور قول کا:۔

> "جب علت اول اور سبب اول کا اتصال و تعلق ہم سے محض ان ہی امور کے ذریعے سے ہو سکتا ہے، جن کا فیضان ہم پر علت اولی سے ہوتا رہتا ہے، اور اس جہت کے سوا سبب اول سے ہمارا کوئی اتصالی تعلق نہیں ہے تو ایسی صورت میں اس (سبب اول کا تصور ہم اسی حد تک کر سکتے ہیں، جس حد تک فائض ہونے والے امور کا تصور و تشخص کر سکتا ہے، جس پر ان امور کا فیضان ہوا ہو، پس ضروری ہے، کہ ہمارا احاطہ سبب اول جس پیمانے پر کیے ہوئے ہے، یہی پیمانہ اس احاطے کا نہیں ہو سکتا جو سبب اول کے ملاحظے اور تصور کے متعلق ہمیں حاصل ہے، اس لیے کہ سبب اول کا احاطہ ظاہر ہے کہ زیادہ عمیق، زیادہ وسیع، اور استغراقاً زیادہ شدید ہے، پس جب

واقعے کی صورت یہ ہے، تو حق سے وہ لوگ بہت دور ہو گئے ہیں، جنھوں نے یہ خیال قائم کیا ہے کہ علتِ اولیٰ اور سبب اول کو جزئیات کا علم نہیں ہے۔"

فصل

ایسی چیز جو کسی سبب اور علت سے تعلق رکھتی ہو، اس کے جاننے کی کوئی راہ نہیں ہے، بجز اس کے کہ اس کے سبب کو جان کر اس چیز کا علم حاصل کیا جائے، اس فصل میں اسی دعوے کو ثابت کرنے کی کوشش کی جائے گی، واقعہ یہ ہے، کہ اس مسئلے کی نوعیت بھی وہی ہے، جو گذشتہ بالا فصل والے مسئلے کی ہے، یعنے اس کی تحقیق بھی اس وقت تک ممکن نہیں ہے جب تک کہ وجود کے مباحث کی تحقیق نہ کی جائے، بہر حال میں اپنے بیان کو اس طرح شروع کرتا ہوں:۔

سب سے پہلے یہ جاننا چاہیے کہ کسی چیز کے متعلق کامل اور تام یقین کے حاصل کرنے کی یہی صورت ہے، کہ اس کی عقلی صورت اس کے خارجی وجود کے ساتھ مطابق ہو، اب یہ بھی ظاہر ہے کہ سبب اور علت والی چیز کے لیے ضروری ہے، کہ بذاتِ خود اس کا وجود ممکن ہو، ورنہ کسی سبب کے ساتھ اس کی وابستگی ناممکن ہوگی، نیز ہم یہ پہلے بتا چکے ہیں کہ موجودات میں جاعل و مجعول اور خالق و مخلوق ہونے کا جو تعلق ہے، اس تعلق میں اشیا کی ماہیتوں کو دخل نہیں ہے، کیونکہ اگر یہ مانا جائے گا، تو تمام معلولات ماہیتوں کے لوازم قرار پا جائیں گے، اور یہ بھی لازم آئے گا کہ مبدءِ اول بھی کوئی ماہیت رکھنے والی ہستی ہے، اور یہ کہ کسی ماہیت کے معلوم ہونے کے ساتھ ضروری ہوگا کہ باری تعالیٰ کی کنہ ذات اور اس ماہیت کے سارے اسباب معلوم بھی ہو جائیں، اور یہ کہ جن جن چیزوں سے وجود کو تقوم حاصل ہوتا ہے، ان ہی سے ماہیت کا قوام بھی تیار ہو، یعنے جو وجود کے مقومات ہوں گے وہی ماہیت کے مقومات بھی بن جائیں گے، اس لیے کہ اس وقت تو وجود کا شمار انتزاعی اور اضافی امور میں ہو جائے گا، چونکہ یہ ساری باتیں غلط اور ناممکن ہیں، اس لیے اب یہ سمجھنا چاہیے، کہ ہر معلول جس کی کوئی ماہیت اور جس کا کوئی وجود ہو بجب

اس کی ماہیت کا تصور خود اس کی اپنی ذات کی حیثیت سے کیا جائے، تو اس ماہیت کے تصور کے لیے کسی چیز کی ضرورت اس کے سوا نہ ہوگی، کہ اس کے اجزا یعنے جنس، وفصل کا تصور کیا جائے، لیکن اگر اسی معلول کی ماہیت کے متعلق یہ تصور کیا جائے کہ وہ موجود ہے، تو چونکہ اس کا موجود ہونا ایک امکانی امر ہے اس لیے اب وہ کسی مطلق سبب اور علت کی محتاج ہوگی، ظاہر ہے کہ ایسی صورت میں اس معلول کی ماہیت کا موجود ہونے کی حیثیت کا علم اسی وقت حاصل ہو سکتا ہے، جب پہلے اس کی علت، موجبہ کے وجود کا علم بھی حاصل ہولے کیونکہ ممکن ماہیت کو جب تک کسی علت سے وجوب حاصل نہیں ہو لیتا، اس وقت تک وہ موجود نہیں ہو سکتی۔

یہی حال اس معلول کے وجود خاص کا بھی ہے، اس لیے کہ معلول کے وجود خاص کا تقوم اس کی خاص علت کے وجود ہی سے ہوتا ہے، پس معلول کا ایسا علم تام جو اس کی وجودی ہویت کی خصوصیت کے ساتھ متعلق ہو، ناممکن ہے جب تک اس کی خاص علت کی حقیقت کا علم حاصل نہ ہو چکا ہو، پھر جس طرح اس معلول کی صرف امکانی ماہیت کو جب پیش نظر رکھا جاتا ہے، تو اس وقت نہ وہ موجود ہی ہوتی ہے، اور نہ واجب، لیکن جب اس کے سبب کو بھی سامنے رکھا جاتا ہے، تو اس وقت اس کی ہستی واجب ہوتی ہے، تغیر و انقلاب کی راہیں ایسی حالت میں اس پر بند ہو جاتی ہیں، ٹھیک یہی حال اس کی ماہیت کے علم کا ہے کہ اس کے معلوم ہو جانے سے اس کی علت کے وجود کا معلوم ہونا قطعاً غیر ضروری ہے۔

بہر حال معلول کے خاص وجود کا یقینی علم اس کے سبب ہی کے معلوم ہونے سے حاصل ہو سکتا ہے، اور جب اس کے سبب کا علم حاصل ہوگا تو اس وقت خود اس کا علم بھی وجوباً اس طرح حاصل ہو جائے گا، جس میں تغیر و انقلاب نہیں ہو سکتا، اور جیسے یہ قاعدہ ہے کہ کسی معلول کا وجود ایک علت سے زیادہ اسباب سے پیدا نہیں ہوتا، کیونکہ معلول واحد پر دو علتوں کا توارد ناممکن ہے، اسی طرح معلول کے متعلق بھی یہ ناممکن ہے، کہ اس کا حصول اس کے سبب کے علم کے سوا

کسی اور ذریعے سے حاصل ہو، کیونکہ اگر ایسا ہو گا تو لازم آئے گا کہ ایک ہی شئے کے لیے ایک ہی حیثیت سے دو تام اور کامل اسباب پائے جائیں، یعنے ایک سبب، تو وہ جس سے اس کا وجود حاصل ہو اور دوسرا وہ جس سے اس کے وجود کا علم حاصل ہو، حالانکہ یہ محال ہے اس لیے کہ گفتگو اس فرض کی بنیاد پر ہو رہی ہے، کہ علم وجود کے ساتھ متحد ہے، پس جب کسی شئے کا وجود اس شئے کے علم کے مطابق ہوتا ہے، تو ضروری ہے کہ اس کی علت کا وجود، علت کے علم کے مطابق ہو، اس لیے کہ معلول کی وحدت ظاہر ہے کہ علت کی وحدت کو مستلزم ہے، بہر حال ان تمام مباحث کا نتیجہ یہ نکلا کہ ایسی چیزیں جو اسباب و مبادی والی ہیں، ان کے وجود کے جاننے کی راہ اس کے سوا اور کچھ نہیں ہے کہ ان کے مبادی کے علم کی راہ سے ان کو حاصل کیا جائے، یہاں کہنے والے شاید یہ پوچھیں کہ ہم کو جب کسی مکان کا علم حاصل ہوتا ہے، تو اس سے ہم کو یہ معلوم ہو جاتا ہے کہ اس مکان کا کوئی بنانے والا ضرور ہے حالانکہ مکان مکان بنانے والے کی علت نہیں ہے، بلکہ واقعہ اس کے برعکس ہے، پس اس کے جواب میں کہتا ہوں کہ مکان کے علم سے مکان بنانے والے کا علم دراصل حاصل نہیں ہوتا، بلکہ مکان کے علم سے جو بات ضروری طور پر معلوم ہو جاتی ہے، وہ صرف یہ ہے، کہ اس مکان کو بنانے والے کی حاجت ہے، اور مکان کے متعلق یہ حکم لگانا کہ وہ بنانے والے کا محتاج ہے، ظاہر ہے کہ مکان کی ایک صفت ہے، جو اسے عارض ہوئی ہے، اور اس کی ذات کے لوازم میں داخل ہے، اس کی ماہیت کا یہ حکم معلول ہے۔ پس یہاں بھی علت ہی سے معلول کی طرف راہنمائی ہوئی ہے، لیکن جو تکہ کسی چیز کا دوسری چیز کا محتاج ہوتا اس کا سمجھنا اس وقت تک ناممکن ہے جب تک دونوں چیزوں کا علم حاصل نہ ہو جائے، اس لیے مکان کے علم سے مکان بنانے والے کا علم حاصل ہو جاتا ہے، کیونکہ مکان کے بنانے والے کی طرف جو نسبت ہے، وہ اسی ذریعے سے معلوم ہو سکتی ہے اور یہ بات کچھ اس خاص واقعے کے ساتھ مخصوص نہیں ہے، بلکہ تمام

اِنّی براہین کا یہی حال ہے، یعنے ان کے ذریعے سے بھی جو علم آدمی کو حاصل ہوتا ہے، اس میں بھی علت ہی سے معلول کا علم حاصل کیا جاتا ہے، جیسا کہ لمی براہین کے متعلق کہا جاتا ہے کیونکہ معلول اگرچہ اپنے وجود کے اعتبار سے معلول ہوتا ہے، لیکن معلول ہونے کی جو اس میں صفت پائی جاتی ہے، اور امکان کا جو نقص اس میں ہوتا ہے، یہی نقص کسی نہ کسی علت کی حاجت کا سبب ہے۔

اس لیے سمجھا جاتا ہے، کہ انّی براہین اور دلائل (جن میں معلول سے علت پر دلیل قائم کی جاتی ہے) ان سے یقین تو اس بات کا پیدا ہوتا ہے کہ مطلقاً کسی نہ کسی علت اور سبب کا وجود خاص معلول کے لیے ضروری ہے، اور یہ جو کہا جاتا ہے کہ انّی براہین سے صرف ظن اور گمان غالب پیدا ہوتا ہے، تو اس کا مطلب یہ ہے، کہ ان سے خاص اور معین علت کی مختلف علامتوں میں سے خاص علامت کا اور مختلف آثار میں سے کسی خاص اثر کا سراغ ملتا ہے جیسا کہ اپنی جگہ پر اس کی تحقیق کی گئی ہے، خلاصہ یہ ہے، کہ کسی شئے کے متعلق جو یقین اور اعتقاد اس کے اسباب و علل کی راہ سے حاصل نہ ہوگا، ایسا یقین خواہ جس درجہ بھی پختہ اور راسخ ہو، اس اعتقاد میں جتنی بھی قوت، اور استواری ہو، لیکن پھر بھی وہ تغیر اور تبدیلی سے بالکلیہ محفوظ نہیں ہے، اس لیے کہ اس قسم کے احتمالات کی گنجائش کا اس میں امکان باقی رہتا ہے، بلکہ سچ یہ ہے، کہ وہ معرض زوال و انقلاب میں ہے، لیکن شئے کا وہ علم جو اس کے اسباب و علل کے علم کی راہ سے حاصل ہوتا ہے تو یہ ایک ناممکن التغیر اور لازوال علم ہے، خواہ اس علم کا تعلق جس معلوم سے ہو اس کے وجود میں بہ ذات خود کسی قسم کا تغیر کیوں نہ واقع ہو، اگرچہ اصل واقعہ یہی ہے کہ درحقیقت شئے کا علم بجنسہ اس کا وجود ہی ہوتا ہے، لیکن الہیات کے دقیق ترین مسائل میں اس کا شمار ہے، بجز ان لوگوں کے جو کمال کے انتہائی مدارج تک پہنچ چکے ہیں، ہر شخص کی سمجھ میں یہ مسئلہ نہیں آسکتا علم باری کے مباحث میں انشاء اللہ تعالیٰ میں اس کی پوری تحقیق کردوں گا۔

مذکورۂ بالا حال تو ان چیزوں کا تھا، جو علل و اسباب والی ہیں، لیکن ایسی چیز جو سبب اور علت سے بے نیاز ہو، اور اپنے قوام کی تیاری میں کسی دوسرے کی محتاج نہ ہو، تو اس کے علم کے متعلق چند باتیں ہو سکتی ہیں، یا اس کا علم ایسا بدیہی ہوگا، کہ قطرۂ ہر شخص کو وہ معلوم ہوگی، یا اس کا معلوم ہونا ناممکن ہوگا، اور اس کے علم سے قطعی مایوسی ہوگی، یا اس کے جاننے کی راہ اس کے سوا اور کچھ نہ ہوگی کہ اس کے آثار و لوازم سے اس کا پتا چلایا جائے، اور ان ہی سے اس کو جانا جائے، مگر اس قسم کی چیزوں کی کنہ حقیقت اور ماہیت کو آدمی جان نہیں سکتا۔

چونکہ حق تعالیٰ پر کسی چیز کو برہان نہیں بنایا جا سکتا، اور نہ اس کی کوئی حد (ذاتیاتی تعریف) ممکن ہے، کیونکہ حق تعالیٰ کے لیے کوئی چیز کسی وجہ سے بھی سبب نہیں قرار پا سکتی، یعنے نہ اس کے وجود کا کوئی سبب ہے، مثلاً نہ اس کے لیے فاعل ہے، اور نہ غایت، اور نہ اس کے قوام کا کوئی سبب ہے مثلاً نہ اس کے لیے مادہ ہے نہ صورت نہ اس کی ماہیت کا کوئی سبب ہے مثلاً نہ اس کے لیے جنس ہے اور نہ فصل، مگر با وجود اس کے کوئی چیز اس سے خالی نہیں، اسی لیے کہا جاتا ہے کہ حق تعالیٰ کی ذات خود ہر شے پر برہان ہے اور ہر چیز سے وہ تمام اشیاء سے زیادہ قریب ہے، جیسا کہ ارشاد ہے "نحن اقرب الیہ من حبل الورید" (کہ میں اس کی شہ رگ سے بھی زیادہ قریب ہوں) اور فرمایا گیا ہے "ھو معکم اینما کنتم" (وہ تمہارے ساتھ ہے جہاں کہیں تم ہو) اور اپنی ذات پر برہان و دلیل خود وہی ہے، جیسا کہ فرمایا گیا "شھد اللہ انہ لا الہ الا ھو" (خدا اس کی شہادت دیتا ہے کہ کوئی الٰہ اللہ کے سوا نہیں ہے) اور فرمایا گیا "اولم یکف بربک انہ علیٰ کل شیء شھید" (کیا تیرے رب کے لیے یہ کافی نہیں کہ وہ ہر چیز پر حاضر ہے) اور فرمایا گیا "قل ای شیء اکبر شھادۃ قل اللہ" (کہو شہادت دینے میں سب سے بڑی چیز کیا ہے، تم کہو کہ اللہ کہ اس سے بڑا گواہ کون ہو سکتا ہے) اس مقام پر ایک مشکل سوال پیش کیا جاتا ہے، خصوصاً وجود کے متعلق میرا یہ خاص مسلک

ہے، کہ علت اور معلول ہونے کی صفت سے درحقیقت براہ راست اور بالذات وجود ہی موصوف ہوتا ہے، اور ماہیت کی حیثیت مجعول بالعرض ہونے کی ہے، اس بنیاد پر یہ اعتراض کیا جاتا ہے کہ آدمی کو خود اپنی ذات کا جو علم ہے، چاہیے کہ یہ بجنسہ اس کا وجود ہی ہو، (کہ علم اگر وجود ہی کا نام ہے تو اس کا یہی مقتضاد ہے) اب ظاہر ہے کہ آدمی کے وجود کا شمار بھی ان ہی موجودات کے سلسلے میں ہے جو مبادی اور اسباب والے ہیں، اور یہ بات ثابت ہو چکی کہ مبدء اور سبب والی ہستی کا علم اس کے مبدء اور سبب ہی کے علم سے حاصل ہو سکتا ہے، اور قاعدہ ہے، کہ شے کے وجود کا مبدء اور سبب مبدء کا وجود ہی ہوتا ہے، ان سب باتوں سے یہ نتیجہ پیدا ہوتا ہے، کہ اگر کسی مبدء اور سبب والی چیز کا علم پوری قوت اور وثاقت سے حاصل ہو، تو اس شے کے مبدء کا علم بھی وثاقت و پختگی قوت و شدت کے انتہائی مرتبے پر ہوگا، اب ظاہر ہے کہ ہم لوگوں کو جو خود اپنی ذات کا علم ہے، اس علم سے زیادہ قوی، روشن مستحکم استوار علم اور کون ہو سکتا ہے، کیونکہ اپنی ذات کا علم بجنسہ خود ہماری ذات ہی ہے، صاف بات ہے، کہ کسی چیز کے سامنے کسی چیز کے حاضر ہونے سے اس کا علم، خود ذات کا اپنی ذات پر منکشف ہو جانا، ان دونوں میں دوسری صورت پہلی شکل سے قطعاً زیادہ زوردار اور قوی ہے، پس جب ثابت ہوا کہ اپنی ذات کا علم تمام علوم سے زیادہ قوی اور مضبوط ہے تو ہمارے نفوس کا جو مبدء و سبب ہے، چاہیے کہ اس کا علم اپنی ذات کے علم سے بھی زیادہ قوی ہو، مگر یہاں قصہ یہ ہے کہ ہمارے نفوس کے جو مبادی و اسباب ہیں، بالآخر ان کی انتہا اس ذات پر ہوتی ہے جس کا وجود بذات خود واجب ہے، اور یہ بات گذر چکی کہ واجب الوجود کی حقیقت کا علم واجب الوجود کے سوا کسی دوسرے کو نہیں ہو سکتا، جیسا کہ خود فرمایا گیا ولا یحیطون بہ علماً (اپنے علم سے اس کو کوئی گھیر نہیں سکتا) وعنت الوجوہ للحی القیوم (زندہ و قیوم کے لیے تمام چہرے جھک گئے) یہ تھی اس اشکال کی تقریر، اس عقدے کے حل سے اگرچہ بعض

تقرار کو سرفراز فرمایا گیا ہے، لیکن عبارت میں اس کی تقریر جیسی کہ چاہیے
ادا نہیں ہو رہی ہے۔ بات گہری ہے، راستہ غیر واضح اور مخفی ہے، مگر باوجود
اس کے میں تعبیر کی کوشش کرتا ہوں، بات یہ ہے کہ اپنی اپنی ذات کا علم جب
خود ہمارا وجود ہی ہے، تو ناگزیر ہے، کہ ہماری ذات کا جو مبدء اور سبب ہے
اس کا وہ علم جس کی وجہ سے اپنی اپنی ذات کا علم ہم لوگوں کو ہوا، یہ علم
بجنسہ مبدء کا وجود ہو یعنے وہ علم ہمارے وجود کا نہیں، بلکہ مبدء کے وجود کا
عین ہوگا، اب اس کے ساتھ یہ واقعہ ہے، کہ مبدء کا وجود اور اس کی
یافت وحصول خود اس کی اپنی ذات کے لیے ہے، نہ کہ ہمارے لیے ہے،
اس لیے کہ معلول کا وجود تو علت کے وجود کا تابع ہوتا ہے نہ کہ اس کا عین
ہوتا ہے، یعنے معلول کا وجود بجنسہ علت کا وجود نہیں ہو سکتا، اسی طرح
معلول کا علم علت کے علم کا تابع ہوگا، بہر حال جب دونوں علوم کی حیثیت
دو وجودوں کی قرار پائی، تو اس کے بعد ہم کہتے ہیں کہ اپنی اپنی ذات کا
علم اگرچہ ہمیں اپنے مبدء اور سبب ہی کے جاننے سے حاصل ہوا ہے،
لیکن اپنے مبدء کا جو علم ہمیں حاصل ہوا ہے، یہ دراصل اس مبدء کا وجود ہی
ہے، پھر چونکہ مبدء اور سبب کو ہم سے جو تعلق ہے، وہ ایجاد کرنے اور
فاعل ہونے کا ہے، اسی طرح اپنے مبدء کا ہمیں جو علم ہے، دراصل اس سے
غرض مبدء کا وجود ہی ہے مگر بایں شرط کہ اس وجود میں یہ قید لگی ہوئی
ہے کہ ہمارے نفوس کو اسی نے وجود بخشا اور ایجاد کیا، اور ہماری ذاتوں کی
فاعلیت اسی وجود کی طرف منسوب ہے۔ پس معلوم ہوا کہ اپنے مبدء اور
سبب کا ہمیں جو علم ہوتا ہے، یہ اس علم پر بھی مقدم ہے، جو ہمیں خود اپنی
ذات کا ہے، اس لیے کہ مبدء کا وجود موجد اور فاعل ہونے کے اعتبار سے
ہم پر مقدم ہے، خلاصہ یہ ہے کہ علم کا حال قوت اور ضعف، علت اور
معلول ہونے میں بجنسہ وہی ہے جو حال وجود کا ہے، اور یہ کہ تمام
چیزوں کو ایک قسم کی کینونت (اور بود) تو اپنے اپنے معلول ذوات
کے آگے حاصل ہے، اور ایک کینونت ان کی اپنے مبادی اور اسباب کے

سامنے ہے، اور یہ پچھلی کینونت یعنے اسباب و مبادی کے سامنے ان کا ہونا، یہ اس کینونت سے زیادہ قوی ہے جو انھیں خود اپنی اپنی ذاتوں کے سامنے حاصل ہے، یا یوں کہو کہ شے کا اپنے جاعل اور خالق کے سامنے ہونا یہ بات خود اپنی اپنی ذات کے آگے ہونے سے زیادہ قوی ہے جس کی وجہ وہی ہے کہ اپنے سامنے تو اشیاء کی کینونت اور بود امکانی صفات سے موصوف ہے، اور اپنے جاعل اور خالق کے سامنے ان کی کینونت وجوب کے رنگ سے رنگین ہے، ظاہر ہے، کہ وجوب کی نسبت امکان کی نسبت سے زیادہ قوی ہے۔ کائنات کا جو "کل" ہے، اس کے آگے تمام اشیاء کی کینونت ایک ایسے انداز اور طریقے سے ہے، جو ان اشیاء کے ہر قسم کے بود، اور نمود سے زیادہ قوی اور زیادہ رفیع و برتر ہے، نبوی دعاؤں (علی الداعی بہا وآلہ اکمل الصلوات) میں یہ الفاظ بیان کیے گئے ہیں:-

یاکائن یا کینان، یا کائن قبل کل کون، ویا کائن بعد کل کون یا مکوِّن لکل مکوَّن (اے وہ جو تھا، اے وہ جو خود بود ہے، اے وہ ہے جو ہوا، ہر بود سے پہلے اور رہا ہر بود کے بعد، اے ہر پیدا ہونے والے کا پیدا کرنے والا)۔

فصل

جب کسی چیز کا علم اس کے علل و اسباب کی راہ سے انطباعی طور پر حاصل ہوگا، تو اس قسم کا علم کلی علم ہونے کے سوا اور کچھ نہیں ہو سکتا، اس فصل میں اسی دعوے کو ثابت کرنے کی کوشش کی جائے گی۔

معلوم ہونا چاہیے کہ کسی چیز کا علم کبھی تو کسی ایسی صورت کے ذریعے حاصل ہوتا ہے، جو معلوم کی ماہیت کے مساوی ہوتی ہے، اور کبھی علم خود معلوم کا اپنا وجود ہی ہوتا ہے، مثلاً اپنی ذات کا ہمیں جو علم ہے، یا ہمارے اندر جو صورتیں قائم ہیں، ان کے علم کا بھی یہی حال ہے، چونکہ حق تعالیٰ کو جو اشیاء کا علم ہے، اس کے متعلق متاخرین حکماء کا خیال ہے کہ حق تعالیٰ کو ان کا علم ان ذہنی صورتوں کے ذریعے سے حاصل ہوا ہے، جو ذات حق کے ساتھ قائم ہیں، اور اس پر زائد ہیں۔

اور قاعدہ ہے کہ صورۃ کے ذریعے سے جس علم کا حصول ہوتا ہے، جسے اصطلاحاً علم صوری کہتے ہیں، وہ خود بھی ہمیشہ کلّی ہوتا ہے، اور جو نتائج و ثمرات اس قسم کے علم پر مرتب ہوتے ہیں، وہ بھی کلی ہی ہوتے ہیں، ان کی کلیّت ایسی ہوتی ہے کہ اگر ہزار در ہزار قیود کے ذریعے سے ان میں تخصیص پیدا کی جائے، جب بھی وہ کلی کے کلی ہی باقی رہتے ہیں، یعنے ان کی خود ذات کا جب تصور کیا جائے گا، تو متعدد اور کثیر امور کی شرکت سے ان کا مفہوم مانع نہ ہوگا۔

اب ان مقدمات کی بنیاد پر سمجھنا چاہیے کہ علل و مبادی کا علم اگر اس طریقے سے حاصل ہو، تو ضرور ہے، کہ اس علم سے تمام معلومات کا علم حاصل ہو جائے، حتیٰ کہ شخصی افراد تک ان کا احاطہ وسیع ہوگا، مگر ہر حال میں یہ علم کلی ہی باقی رہے گا (یہ ہے کہ متاخرین حکمار کے اس خیال کا خلاصہ جو علم باری کے متعلق ان کی طرف منسوب ہے، یعنے اللہ تعالیٰ کو اشیاء کا علم بوجہ کلی حاصل ہے) اس خیال کے ثبوت میں جو دلائل ان کی طرف سے پیش کیے گئے ہیں، اور جو کیفیت اس کی بیان کی گئی ہے، اس کی تفصیل ان حکمار کی کتابوں میں ملتی ہے، جو حق تعالیٰ کے علم کو علم صوری حصولی قرار دیتے ہیں، مثلاً شیخ رئیس اور ان کے تلامذہ جیسے بہنیار وغیرہ کی کتابوں میں اس کا ذخیرہ موجود ہے، شیخ نے اپنی کتاب شفا اور نجات میں، اس کو یوں ادا کیا ہے:-

> یہ جائز نہیں ہو سکتا کہ واجب الوجود کو اشیار کا تعقل اور علم خود ان اشیاء کے ذریعے سے ہو، ورنہ ماننا پڑے گا کہ حق تعالیٰ کی ذات کا تقوم ان چیزوں سے ہوا ہے، جن کا وہ تعقل کرتا اور جنھیں وہ جانتا ہے ظاہر ہے کہ اس بنیاد پر لازم آئے گا کہ حق تعالیٰ کی ذات کا تقوم اشیار سے ہو، یا یہ ماننا پڑے گا کہ ان اشیار کا تعقل اور ان کا علم حق تعالیٰ کی ذات کو عارض اور لاحق ہوا ہے، ایسی صورت میں خدا کی ذات ہر اعتبار اور ہر جہت سے

واجب الوجود باقی نہ رہے گی، حالانکہ یہ محال ہے، اور اس کا
یہ مطلب ہوگا کہ اگر بیرونی امور جو اس کی ذات سے خارج ہیں
نہ ہوں تو اللہ تعالٰی میں بعض حالات اور صفات نہ پائے جائیں،
اور یہ بھی لازم آئے گا کہ خدا کی کوئی حالت اور صفت ایسی بھی ہے،
جو خود اس کی ذات سے نہیں، بلکہ غیر کی وجہ سے پیدا ہوئی ہے،
اور اس کی وجہ سے یہ خرابی درپیش ہوگی کہ خدا کی ذات پر اس کا
غیر بھی اثر انداز ہو سکتا ہے، لیکن گذشتہ بالا اصول سے ان تمام
امور سے متعلق ثابت ہو چکا کہ خود وہ اور تمام ایسی باتیں جو اسی قسم کی
ہوں باطل اور غلط ہیں، نیز واجب الوجود چونکہ ہر وجود کا مبدء
اور سرچشمہ ہے، اس لیے وہ خود اپنی ذات ہی سے اس چیز کا تعقل
کرتا ہے، جس کا وہ مبدء اور سبب ہے، چونکہ وہی ان تمام موجودات
کی خود ذات کا مبدء ہے جو اپنی ہستی میں تمام اور کامل ہیں، اور
ان کا بھی مبدء ہے، جو بنتے اور بگڑتے رہتے ہیں، البتہ اس قسم کی
بننے بگڑنے والی ہستیوں کے انواع کا مبدء تو حق تعالٰی کی ذات
براہ راست ہے، اور یہی انواع اپنے اپنے افراد و اشخاص کے لیے
واسطہ بن جاتے ہیں، یعنے انواع کے ذریعے سے واجب تعالٰی
اشخاص و افراد کا مبدء بن جاتا ہے، بہر حال ان انواع کے ذریعے سے
افراد و اشخاص کا وہ مبدء بھی ہے (اور ان ہی کے توسط سے
ان کو جانتا بھی ہے) لیکن ایک دوسرے پہلو سے واجب تعالٰی
ان تغیر پذیر حقائق کا عالم و عاقل نہیں ہے، مطلب یہ ہے کہ
اس حیثیت سے کہ یہ حقائق تغیر پذیر ہیں، ان کا ایسا تعقل جو
زمانی تغیرات و انقلابات سے متاثر ہوتا ہو، اور شخصی صفات سے
متشخص و موصوف ہوتا ہو، ایسے شخصی تعقل سے واجب الوجود کی
ذات پاک ہے، بلکہ ان امور کا علم و تعقل حق تعالٰی کو ایک اور
طریقے سے حاصل ہے جسے میں آئندہ بیان کروں گا، کیونکہ واجب الوجود

کے لیے یہ بات جائز نہیں ہوسکتی کہ ان کا زمانی تعقل و ادراک کبھی تو اس طور پر کرے کہ وہ موجود ہیں اور معدوم نہیں ہیں، پھر ان ہی کا زمانی تعقل اس طور پر کرے کہ وہ معدوم ہیں اور موجود نہیں ہیں، اگر ایسا ہوگا، تو ان دونوں امور کے لیے الگ الگ صورتیں ہوں گی کیونکہ ان دونوں صورتوں میں ایسا نہیں ہوسکتا کہ ایک کے ساتھ دوسری باقی رہ سکے، اور اگر صورتیں بدلتی رہیں گی، تو لازم آئے گا کہ واجب الوجود کی ذات تغیر پذیر ہے، پھر جو چیزیں بننے کے بعد بگڑتی رہتی ہیں، یعنے فاسدات ہیں، اگر ان کا تعقل و ادراک حق تعالیٰ کو ان کی ماہیت مجردہ اور ان صفات کے ذریعہ سے ہو، جو ماہیت مجردہ کے تابع ہوتے ہیں، یعنے جو تشخص کو قبول نہ کرتے ہوں، تو ظاہر ہے کہ ان فاسدات کا یہ ادراک ان کے فاسد ہونے کی حیثیت سے نہ ہوگا اور اگر ان کا تعقل اس طریقے سے ہو، کہ مادے اور مادی عوارض کے ساتھ وہ مربوط و مقارن ہیں، (یعنے وقت و زمانہ، تشخص و ترکیب، وغیرہ عوارض مادی بھی اس کے ساتھ لپٹے ہوئے ہیں) تو ایسی صورت میں یہ فاسد چیزیں معقول نہ ہوں گی، بلکہ محسوس ہوں گی، یا متخیل ہوں گی، اور میں نے اپنی دوسری کتابوں میں یہ بیان کیا ہے، کہ ہر وہ صورت جو محسوس ہو، اور ہر وہ صورت جو خیالی ہو، یعنے حواس اور خیال سے جن کا ادراک ہوتا ہو، ان کے متعلق یہ کلیہ ہے، کہ بحیثیت محسوس یا متخیل ہونے کے ان کا ادراک جب کبھی بھی ہوگا، وہ کسی ایسے ادراکی آلے اور ذریعے سے ہوگا، جو انقسام اور تجزی کو قبول کرسکتا ہو۔

پھر جس طرح حق تعالیٰ کے لیے بہت سے افعال و اعمال کا اثبات اس کے لیے نقص اور عیب بن جاتا ہے، اسی طرح تعقلات اور ادراکات کی بہت سی ایسی صورتیں ہیں، جن کا اثبات واجب تعالیٰ کے لیے باعث نقص ہے، بلکہ ہر شے کا تعقل

واجب الوجود کلی طریقے سے فرماتا ہے، اگر باوجود اس کے کوئی شخصی چیز بھی اس سے اوجھل نہیں ہے، اور اس وقت صادق آتا ہے کہ لا یعزب عنہ مثقال ذرۃ فی السموات والارض (نہیں غائب ہے خدا سے ذرہ برابر بھی کوئی چیز نہ آسمانوں میں نہ زمین میں) یہ مسئلہ بھی طرفہ عجائب میں سے ہے، جس کے لیے ضرورت ہے کہ آدمی اپنی طبیعت میں لطافت پیدا کرے باقی واجب الوجود کو پھر ان تمام اشیاء کا علم کس طرح ہوتا ہے، تو اس کی تفصیل یہ ہے کہ واجب الوجود کو جب اپنی ذات کا تعقل ہوا، اور اس بات کا تعقل ہوا کہ وہی ہر ہستی موجود کا مبدء و سرچشمہ ہے، تو اسی کے ساتھ اس کو ان تمام ابتدائی اور اوّلی موجودات کا تعقل ہو گیا جو واجب الوجود سے صادر ہوئے اور ان کا بھی جو ان موجودات سے پیدا ہوئے، اور ہوتے رہتے ہیں، اور دنیا کی چیزوں میں سے کوئی چیز جب موجود ہوتی ہے تو اپنے اس بود کی وجہ سے اس پر صادق آتا ہے کہ اس کے وجوب کا سبب واجب الوجود ہی کی ذات ہے، اور اس مسئلے کو میں بیان کر چکا ہوں ایسی ہی اسباب باہم ایک دوسرے کے ساتھ پیوستہ ہونے کی وجہ سے اس حد کو پہنچ جاتے ہیں کہ ان سے جزئی امور موجود اور پیدا ہوں۔

الغرض اول تعالی چونکہ اسباب کو بھی جانتا ہے اور ان مطابقتوں اور مناسبتوں کو بھی جانتا ہے جو ان اسباب کو اپنے مُسبّبات سے ہے۔ ظاہر ہے کہ ایسی صورت میں یقیناً وہ ان نتائج کو بھی جانتا ہے جن تک بالآخر یہ اسباب پہنچیں گے، اور ان زمانوں کو بھی جانتا ہے) جو اسباب اور ان کے نتائج کے درمیان میں حائل ہیں، اور یہ بھی جانتا ہے کہ گھوم گھوم کر پھر یہ اسباب ان ہی نتائج تک کس طرح پہنچیں گے، کیونکہ یہ ناممکن ہے کہ وہ اسباب اور ان کی مطابقتوں کو تو جانے اور ان کے نتائج کو نہ جانے، اور اس بنیاد پر واجب تعالی کو ان جزئی امور کا ادراک ان کی کلی ہونے کی حیثیت سے ہوتا ہے (کلی ہونے کی حیثیت) کا

مطلب یہ ہے کہ ان جزئی امور کے جو صفات ہیں، ان کی حیثیت سے وہ انھیں جانتا ہے، خواہ ان صفات کی وجہ سے کوئی شخصیت ہی خصوصیت پذیر کیوں نہ ہوتی ہو، الغرض کسی شخصی زمانے یا شخصی حال کی طرف بھی اگر ان صفات کو منسوب کیا جائے تو اس وقت بھی اس شخصی حال کی کیفیت ان صفات کے ساتھ ان ہی صفات کے مانند ہوگی، کیونکہ دراصل ان صفات کا انتساب، ایسے مبادی کی طرف ہوتا ہے، جن کی نوع کسی شخصی فرد میں منحصر ہوتی ہے، اسی لیے اس قسم کی نوع کا انتساب شخصی وجزئی امور کی طرف ہو جاتا ہے اور میں بیان کرچکا ہوں کہ اس قسم کے انتساب سے بسا اوقات شخصی امور کے لیے ایسی تعریف، اور ایسے صفات ثابت ہوتے ہیں، جو ان ہی شخصی اموریں منحصر ہو کر رہ جاتے ہیں۔

شیخ نے اس کے بعد لکھا ہے، کہ :-

میں پھر پلٹتا ہوں اور کہتا ہوں کہ تم کو مثلاً آسمانوں کی تمام حرکتوں اور گردشوں کا اگر علم حاصل ہو جائے ا تو اس کی وجہ سے تمھیں ہر گرہن، اور (مختلف سیاروں میں) جو جزئی انفصال اور اتصال کی نسبت پیدا ہوتی ہے، ان میں سے ہر ایک انصال اور انفصال کی بجنسہ جزئی حالت کا علم حاصل ہو جاتا ہے، لیکن ان کے متعلق تمھارے اس علم کی نوعیت وہی ہے، جسے کلی طریقے کا علم میں کہتا ہوں، کیونکہ مثلاً کسی گرہن کے متعلق تم یہی کہو گے، کہ یہ فلاں گرہن ہے جو فلاں گردش کے بعد واقع ہوتا ہے، یعنے فلاں ستارہ فلاں جگہ سے فلاں مقام پر جب پہنچتا ہے، مثلاً شمالی جہت سے گرمی کے زمانے میں چاند فلاں برج سے حرکت کرکے فلاں کے مقابلے میں جب پہنچتا ہے، اور اس گرہن سے پہلے یا اس کے بعد جو گرہن ہوگا ان میں اور اس گرہن میں اتنی مدت کا فاصلہ ہے، اور اسی طرح ہر دو گرہنوں کے درمیانی وقفے کو تم بتا سکتے ہو، واقعہ یہ ہے، کہ ان

گرہنوں کے متعلق جتنے عوارض کا اندازہ کیا جا سکتا ہے تم ہر ایک کو جان لیتے ہو، لیکن تم نے ان چیزوں کو جس قدر بھی جانا ہو تاہم تمہارا یہ علم کلی طریقے کا علم ہے کیونکہ جن صفات کو تم نے اس گرہن کی طرف منسوب کیا ہے، جائز ہے کہ ان کو بہت سے ایسے گرہنوں پر محمول کرو، جن کا حال وہی ہو، جو اس خاص گرہن کا ہے، لیکن کسی دلیل سے تم کو اس کے ساتھ یہ بھی معلوم ہو گیا ہے کہ باوجود ان تمام باتوں کے یہ خاص گرہن صرف ایک ہی ہو سکتا ہے، لیکن محض اس کی وجہ سے ان صفات کی جو کلیت ہے، اس کا اس سے ازالہ نہیں ہوتا، بشرطیکہ میں نے جو باتیں ابھی بیان کی ہیں وہ تمہارے پیش نظر ہیں"۔ شیخ کے بجلسہ الفاظ ختم ہوئے۔

خلاصہ یہ ہے، کہ شیخ کا یہ مذہب ہے کہ تمام موجودات حتیٰ کہ شخصی اور جزئی امور کو حق تعالیٰ کلی طریقے سے جانتے ہیں، اس کی اصطلاحی تعبیر یہ ہے، کہ خدا کو اشیاء کا بوجہ کلی علم حاصل ہے، لیکن اس کا یہ مطلب نہیں ہے، کہ واجب تعالیٰ کو صرف اشیاء کے طبائع اور ان کے انواع کا علم ہے، اور ان کے شخصی افراد سے وہ ناواقف ہے، اور اس بنیاد پر یہ الزام قائم کیا جائے، کہ حق تعالیٰ کے علم سے بعض خصوصیات پوشیدہ رہ گئے ہیں، جیسا کہ بعضوں کو وہم گذرا ہے، بلکہ شیخ کا صحیح مذہب وہی ہے جس کی اس نے تصریح کی ہے، کہ باری تعالیٰ کو تمام شخصی اور جزئی امور کا علم اسی طرح سے ہے، جس طرح وہ اجناس اور انواع کو جانتا ہے، البتہ اتنی بات ضرور ہے کہ ان شخصی امور کو وہ ان کے ایسے کلی صفات کے ذریعے سے جانتا ہے، جن کی نوع ان شخصی امور میں سے کسی ایک شخص کے ساتھ مخصوص اور ان ہی میں وہ منحصر ہے، بعض متاخرین مثلاً محقق طوسی اور جو لوگ ان کے طبقے کے ہیں، انھوں نے واجب تعالیٰ کی ذات میں معقولات و معلومات کی صورتوں کو ثابت کرنے کے بعد بھی لفظی طور پر شیخ کی مخالفت کی ہے اور اس مسئلے میں شیخ کو مطعون بھی کیا ہے، لیکن "علم" کی حقیقت کے بیان کرنے میں ان کی تقریریں تمام نہیں ہیں،

بلکہ سچ یہ ہے کہ اس مسئلے کے متعلق یہ لوگ شیخ کے برابر بھی نہیں چل سکے ہیں، شیخ پر ان لوگوں نے جو اعتراضات کیے ہیں، میں سب کا جواب دے چکا ہوں، اور ان کی گرفتوں میں جو نقائص ہیں انھیں بھی ظاہر کر چکا ہوں پھر اشیاء کے ساتھ حق تعالیٰ کے علم کی جو کیفیت ہے، اس کو بھی میں نے بیان کیا ہے، دکھایا ہے، کہ اس مسئلے میں نہ وہ مسلک صحیح ہے جس کی تقریر شیخ نے کی ہے، اور نہ وہ درست ہے جو ان لوگوں کا خیال ہے، بلکہ واقعے کی اصل صورت وہی ہے، جو میں نے تحقیق کی ہے، جس کے بیان کا وعدہ پہلے سے کرتا چلا آرہا ہوں، انشاء اللہ تعالیٰ۔

فصل

شخصی موجودات میں جب کسی قسم کی تبدیلی واقع ہوتی ہے، تو جس علم کا ان سے تعلق ہوتا ہے اس میں بھی تغیر کا پیدا ہونا ضروری ہے، اس فصل میں اسی مسئلے کو بیان کیا جائے گا، شفا میں شیخ نے اس مسئلے کو بیان کرتے ہوئے کہ جزئی اور شخصی امور کا ایسا علم وادراک جس کے تغیر پذیر ہونے کے ساتھ ساتھ ان کے عالم میں بھی تبدیلی ہوتی رہتی ہے اور ان ہی چیزوں کا ایسا علم جس کی وجہ سے ان کے عالم میں کسی قسم کا تغیر پیدا نہیں ہوتا، ان دونوں علوم کی کیا کیفیت ہے، حسب ذیل الفاظ میں اس کا جواب دیا ہے:۔

مثلاً ہم کو چاند کے تمام گرہنوں کے متعلق (ریاضی کے مقررہ قاعدوں کی بنیاد پر) یہ معلوم ہو جائے کہ وہ کس طرح واقع ہوتے ہیں، اور یہ فرض کیا جائے کہ تمہارا وجود دائمی ہے تو ایسی صورت میں تم کو مطلق گرہن کا علم نہ ہوگا بلکہ ہر گرہن جو واقع ہونے والا ہے، تم اس کے عالم ہوگے، اور ہر گرہن کے وجود اور عدم کا علم تمہارے لیے برابر ہوگا، یعنی اس علم میں کوئی تغیر نہ پیدا ہوگا، کیونکہ دونوں حالتوں میں تمہارا ایک ہی علم باقی رہتا ہے مطلب یہ ہے، کہ یہ علم کہ فلاں گرہن کا وجود فلاں فلاں صفات کے ساتھ فلاں گرہن کے بعد ہوگا، یا آفتاب برج حمل میں فلاں زمانے میں

فلاں چیز کے بعد اور اس کے بعد فلاں چیز جب ہو گی تب اس گرہن کا وقوع ہوگا، یہ قضیہ تمھارے نزدیک صادق ہوگا، اس وقت بھی صادق ہوگا، جب تک کہ یہ گرہن واقع نہیں ہوا ہے، اور اس وقت بھی جب اس کا وقوع ہو رہا ہو، اور اس وقت بھی جب یہ گرہن ختم ہو چکا ہو۔

لیکن اگر۔ بجائے اس طرز کے علم کے تم اپنے اس علم میں زمانے اور وقت کو بھی داخل کر دو، یعنے کسی مقررہ آن یا لمحے میں تم کو یہ معلوم ہو، کہ یہ گرہن موجود نہیں ہے، اور دوسرے آن میں معلوم ہو، کہ وہ موجود ہے، تو تمھارا پہلا علم یعنے گرہن کے نہ موجود ہونے کا علم ظاہر ہے، کہ اس کے موجود ہونے کے علم کے بعد بدل جائے گا، اور ایک جدید نیا علم تمھارے اندر اس گرہن کے متعلق پیدا ہوگا، یہی تمھارے علم کی وہ تبدیلی ہے جس کی طرف میں نے اشارہ کیا تھا، کہ جو علم گرہن کے کھلنے سے پہلے تم میں پایا جاتا تھا، وہ اس کے کھلنے کے وقت باقی نہ رہے گا، بہر حال یہ علم بھی اور خود تم بھی زمانی اور آنی ہو، اور علم کی پہلی صورت وہ ہے جس میں نہ زمانے کو دخل ہے، اور نہ زمانے کے احکام اس پر جاری ہوتے ہیں اس علم کو اس سے کچھ سروکار نہیں کہ اس کے متعلق یہ حکم لگایا جائے کہ فلاں خاص وقت اور زمانے سے تعلق رکھتا ہے یعنے اس حیثیت سے اس پر حکم نہیں لگایا جا سکتا کہ اس خاص زمانے سے اس کا تعلق ہے اور گرہن کے متعلق یہ کوئی نیا حکم، اور جدید علم ہے۔"

شیخ کے اس کلام کا مطلب یہ ہے، کہ دنیا کی چیزوں کا وہ علم جو ان کے انتہائی اسباب و علل کے علم کے ذریعے سے حاصل نہ ہوا ہو بلکہ ان کا علم خود ان ہی چیزوں کے توسط سے حاصل کیا گیا ہو، جسے علم انفعالی کہتے ہیں، اس قسم کے علم میں ضروری ہے کہ ان چیزوں کے تغیر سے خود اس علم میں بھی تغیر واقع ہو، مثلاً زید جس وقت گھر میں ہو، اس وقت تم کو اگر یہ علم ہو کہ

زید گھر میں ہے، اب اس کے بعد ہی زید گھر سے باہر ہو جاتا ہے، سوال ہوتا ہے، کہ اس کے نکلنے کے بعد تمھارا پہلا علم (یعنے زید گھر میں ہے) باقی رہتا ہے یا نہیں، اگر زید کے گھر سے نکلنے کے بعد بھی تم یہی جان رہے ہو، کہ وہ گھر ہی میں ہے، تو پھر تمھارا یہ علم علم نہیں بلکہ جہل ہے، مطلب یہ ہوا کہ تمھارا یہ اعتقاد اور یقین علم کی کیفیت کو چھوڑ کر جہل بن گیا، اور اس میں تغیر پیدا ہو گیا، اور اگر پہلا علم تمھارا باقی نہیں ہے تو جو تغیر یہاں واقع ہوا وہ پہلے تغیر سے زیادہ واضح ہے۔

بعض لوگوں نے اس مقام پر، یہ کہا تھا کہ کسی چیز کے متعلق یہ علم کہ وہ آیندہ زمانے میں موجود ہوگی، یہ بات، اور ایسی چیز کے وجود کا علم جب وہ پائی جائے، یہ بات، دونوں ایک ہی علم ہے

اس خیال کو اہل علم نے دو طریقوں سے غلط قرار دیا ہے، پہلا طریقہ اس کے ابطال و تغلیط کا یہ ہے، کہ اگر اس کو صحیح مانا جائے تو لازم آتا ہے، کہ اگر ہم کو اس وقت اس بات کا علم ہو، کہ مختلف وقتوں میں سے کوئی وقت آیندہ زمانے میں پایا جائے گا، مثلاً دن میں ہم کو یہ معلوم ہو، کہ آنے والی رات عنقریب موجود ہوگی، اور فرض کرو، کہ ہم کسی ایسی جگہ پر ہوں جہاں دن اور رات کا فرق ہمیں محسوس نہ ہو سکتا ہو، (مثلاً ہم کسی گھپ اندھیری کوٹھری میں ہوں) پھر اسی حال میں رات آجائے، تو چاہیے کہ ہمیں رات کے وجود کا علم ہو، کیونکہ اس کا علم تو ہم میں پہلے سے موجود تھا، یا مثلاً اس وقت ہم کو یہ معلوم ہو، کہ عنقریب آفتاب طلوع ہونے والا ہے، اس کے بعد آفتاب طلوع ہو جائے، چاہیے کہ ہمیں اس طلوع کا علم ہو خواہ اس طلوع کا ہمیں مشاہدہ ہو رہا ہو، یا نہ ہو رہا ہو، ہم نے اس کو دیکھا ہو، یا نہ دیکھا ہو، کوئی ہمیں اس کی خبر دے یا نہ دے، یا اس کی روشنی ہم نے دیکھی ہو، یا نہ دیکھی ہو، کیونکہ اس کا علم تو ہم میں پہلے سے موجود ہی تھا، کیونکہ یہ بات (مذکورۂ بالا نظریے کی بنیاد پر) ہمیں پہلے ہی سے معلوم تھی۔ ظاہر ہے، کہ اس قضیۂ شرطیہ کی تالی

باطل ہے، اس لیے معلوم ہوا کہ اس کا مقدم بھی غلط ہے۔
دوسرا طریقہ اس کے ابطال کا یہ ہے، کہ علم چاہتا ہے، کہ اس میں معلوم کے مطابق کوئی صورت ہو، پھر جس طرح یہ بات کہ شے آیندہ زمانے میں موجود ہوگی، اور یہ بات کہ شے موجود ہے، دونوں میں کھلی ہوئی مغائرت ہے، بلکہ ہر ایک دوسرے کے منافی ہے، اس لیے کہ شے آیندہ موجود ہوگی اس کا مفہوم یہ ہے، کہ جو چیز فی الحال معدوم ہے، آیندہ زمانے میں وہ پائی جائے گی، پس جب ان دونوں معلوموں میں بذات خود مغائرت بلکہ منافات ہے، تو ضرور ہے، کہ ذہن میں ان دونوں سے جو صورتیں حاصل ہوں گی ان میں بھی یقیناً مغائرت اور منافات ہوگی، اس لیے کہ اس قسم کے علوم جو تجدد پذیر امور سے، ان کے تجددی صفات کے تعلق سے ماخوذ ہوتے ہیں، ضرور ہے، کہ اپنے اپنے متعلقہ معلومات کے تغیر سے خود بھی متغیر ہوں، البتہ وہ علم جس کے حصول کی راہ ہی دوسری ہے، یعنے وہی جو اعلیٰ مبادی و اسباب کے ذریعے سے حاصل ہوتے ہیں، تو ایسا علم نہ اپنے متعلقہ معلومات کا تابع ہوتا ہے، اور نہ ان معلومات کے تغیر سے اس میں تغیر پیدا ہوتا ہے، محقق طوسی نے علم کے رسالے کی شرح میں لکھا ہے:۔

> پھر اس میں کوئی مضائقہ نہیں ہے، کہ اشیاء میں تکثر اور تعدد خود ان کی اپنی اپنی حقیقتوں کی وجہ سے پیدا ہوا یا کسی واحد حقیقت میں چند چیزیں مشترک ہوں، لیکن عددی طور پر ان میں کثرت پیدا ہو جائے، پھر کسی واحد حقیقت والی کثرت کے افراد، اور آحاد کبھی تو غیر قار ہوتے ہیں، یعنے ان افراد و آحاد کا وجود ایک ساتھ پایا نہیں جاتا، یا کبھی قار ہوتے ہیں، (یعنے اکٹھے ہو کر ساتھ ساتھ پائے جا سکتے ہیں) پہلی صورت ان ہی چیزوں میں پائی جاتی ہے، جو زمانے کے ساتھ ہوں، یا زمانے میں پائی جاتی ہوں، کیونکہ تغیر اور تجدد کی پہلی علت، اور آخری سبب، زمانہ ہے، اس لیے کہ زمانہ ہی وہ چیز ہے جو بذات خود

اتصالی شان کے ساتھ تجدد پذیر اور گذشتنی ہے، اپھر زمانے ہی کی وجہ سے ان چیزوں میں تغیر پیدا ہوتا ہے جو زمانے میں پائی جاتی ہیں، یا اس کے ساتھ ہوتی ہیں، اور دوسری صورت ان امور کے ساتھ مخصوص ہے جو کسی مکان اور جگہ میں، یا مکان اور جگہ کے ساتھ پائے جاتے ہوں، کیونکہ اس قسم کی کثرت کا آخری سبب وہی چیز ہو سکتی ہے، جو وضع کو بذات خود براہ راست قبول کرتی ہو، وضع سے میری مراد یہ ہے، کہ اس کی طرف حسی اشارہ کیا جا سکتا ہو، نیز ایسے اجزاء کی طرف اس کا انقسام ضروری ہے جو وضع کے مختلف صورتوں سے موصوف ہوں، مطلب یہ ہے، کہ اس کے بعض اجزاء کو دوسرے اجزاء کے ساتھ خاص خاص قسم کی نسبتیں حاصل ہوں، یعنے بعض جزو دوسرے جزو کے حساب سے کسی ایک سمت اور جہت میں ہوں گے، اور دوسرے دوسری سمت اور جہت میں، کسی کا فاصلہ کچھ ہوگا کسی کا کچھ اور قاعدہ ہے، کہ ہر وہ چیز جس کی یہ شان، اور جس کی یہ حالت ہوگی، وہ بہرحال کوئی مادی ہستی ہوگی پھر طبائع معقولہ (یعنے جن ماہیتوں کو عقل اشیاء سے پیدا کرتی ہے) جب ان کا حصول مختلف اشخاص اور متعدد افراد کی شکل میں ہوگا، تو ان اشخاص کے تعین اور ان افراد کے تشخص کے آخری اسباب، ہیں یا تو زمانہ ہوگا، جیسا کہ حرکتوں کا حال ہے، یا مکان ہوگا، جیسا کہ اجسام کا حال ہے، یا ان دونوں سے یہ بات حاصل ہوگی مثلاً مختلف انواع میں سے کسی نوع کے نیچے جو متعدد تغیر پذیر افراد مندرج ہیں، ان کا یہی حال ہے۔

باقی ایسی چیزیں جو نہ مکانی ہوں نہ زمانی، تو ان کا تعلق نہ زمانے سے ہوتا ہے اور نہ مکان سے، اور عقل اس سے انکار اور سرتابی کرتی ہے، کہ اس قسم کی چیزوں کو ان دونوں سے کسی ایک کی طرف منسوب کرے، مثلاً کوئی شخص اگر کہے کہ

ومتکثر امور کا بھی ادراک کرتے ہیں جن کی طرف اشارہ کیا جا سکتا ہے، یعنے جن پر یہ حکم لگایا جا سکتا ہے کہ ان سے کس جہت اور سمت میں وہ واقع ہیں، اور اگر دور ہوں تو یہ حکم لگایا جا سکتا ہے کہ کتنے فاصلے پر ہیں، (یہ حال تو ان چیزوں کا تھا جن کی ادراک کی یہ کیفیت ہے) لیکن جن کے ادراک اور علم کی یہ کیفیت نہیں ہے، تو ان کا ادراک اور ان کا علم ہمیشہ کامل اور تام ہوتا ہے، کیونکہ اس کے احاطے میں تو ہر چیز ہوتی ہے، وہ جانتے ہیں کہ کون سا حادث کس وقت پیدا ہوگا، اور جو چیز اس سے پہلے پیدا ہوئی، یا بعد کو پیدا ہوگی، ان کے اور اس کے درمیان کتنی مدت کا فاصلہ ہے، وہ کسی چیز کے متعلق معدوم ہونے کا حکم نہیں لگاتے، بلکہ پہلی قسم کی ادراک کرنے والی چیزوں کا جو یہ حال تھا کہ جو گذر گیا، اس کے متعلق وہ سمجھتے تھے کہ زمانۂ حال میں وہ موجود نہیں ہے، بجائے اس کے یہاں یہ حکم لگایا جاتا ہے کہ ہر چیز اپنے اپنے مقررہ وقت میں موجود ہے، وہ نہ اس زمانے میں موجود ہو سکتی ہے جو اس مقررہ وقت سے پہلے ہو، اور نہ اس وقت میں بلکہ اس کے بعد ہو، وہ یہ بھی جانتے ہیں کہ ہر شخص مکان کے کس حصے میں پایا جائے گا، اور اس کو اپنے سوا ان دوسری چیزوں سے کیا نسبت ہوگی جو مختلف جہات میں موجود ہوں گی، اور سب میں کتنا فاصلہ ہوگا، اس فاصلے کا ایسا صحیح علم جو واقع کے مطابق ہو، ان کو حاصل ہوتا ہے، بہرحال کسی شے پر یہ حکم نہیں لگایا جاتا کہ اس وقت وہ موجود ہے یا معدوم یا یہاں موجود ہے یا وہاں، وہ حاضر ہے یا غائب، اور یہ سب کچھ اس لیے ہوتا ہے کہ اس طرز کے ادراک وعلم والی ہستیاں نہ زمانی ہوتی ہیں، نہ مکانی، بلکہ تمام زمانوں اور تمام مکانوں کو ان کے ساتھ مساوی نسبت ہوتی ہے، یہ جو چیزیں کسی خاص وقت یا کسی خاص جگہ کے ساتھ مخصوص ہو جاتی ہیں، یا کسی کو حاضر کسی کو غائب سمجھا جاتا ہے یا کسی کو آگے کسی کو پیچھے، کسی کو نیچے کسی کو اوپر وغیرہ خیال کیا جاتا ہے، یہ ساری باتیں ان ہی امور کے ساتھ مختص ہیں

جن کا خود وجود کسی خاص زمانے، اور خاص مکان سے تعلق رکھتا ہے، (ورنہ جس کا وجود زمانے اور مکان کے قیود سے بالاتر ہے) اس کو تمام موجودات کا ایسا تام و کامل علم ہوتا ہے جس سے زیادہ کامل و تام علم کوئی نہیں ہو سکتا، اور یہ جو مشہور ہے کہ اس کو جزئیات کا علم، بوجہ کلی ہے، اس فقرے کا یہی مطلب ہے (یعنی کلی اور کامل طریقے سے وہ ہر چیز کو جانتا ہے) قرآن مجید میں اس کی طرف طی سماوات (آسمانوں کے لپیٹنے کے) الفاظ سے اشارہ کیا گیا ہے جس کا یہی مطلب ہے، کہ سموات جو دراصل تمام زمانوں اور مکانوں کے جامع ہیں، ان کا لپیٹنا تمام زمانوں اور مکانوں کا لپیٹنا ہے، آگے قرآن میں اس لپیٹنے کو جو سجل کے لپیٹنے سے تشبیہ دی گئی ہے، تو اس کا مطلب یہ ہے، کہ جو آدمی سجل (وثائق) کو پڑھتا ہے، اس کی نظر ہر ہر حرف پر، دفعۃً نہیں بلکہ یکے بعد دیگرے پڑتی چلی جاتی ہے، اور جن حروف سے اس کی نظر آگے بڑھ جاتی ہے یا جن پر ابھی اس کی نگاہ نہیں پہنچی ہے، وہ اس کے سامنے سے غائب ہوتے ہیں، باقی ایسا شخص جس کے ہاتھ میں خود لپیٹا ہوا سجل ہو، تو ظاہر ہے کہ اس کی نسبت تمام حروف سے مساوی ہوگی اور کوئی چیز اس کے حساب سے اوجھل نہ ہوگی۔

ظاہر ہے کہ اس قسم کا ادراک اور اس طرز کا علم اسی کو حاصل ہو سکتا ہے، جس کی ذات نہ زمانی ہو، نہ مکانی اور جو اپنے ادراک میں کسی آلے کا محتاج نہ ہو، اور نہ اس کے علم میں کوئی صورت واسطے اور ذریعے کا کام کرے، نیز کوئی سی چیز ہو کلی ہو، یا جزئی، اور کسی شکل اور کسی حال میں ہو، یہ نہیں ہو سکتا، کہ وہ اس کا عالم نہ ہو، پس کوئی پتا درخت سے نہیں گرتا جسے وہ نہیں جانتا زمین کی تاریکیوں میں کوئی دانہ نہیں گرتا جس سے وہ واقف نہ ہو، کسی قسم کی خشک یا تر یات یا رطب و یابس نہیں رہ سکتی، جو اس کے سامنے اس کتاب مبین میں

ثابت نہ ہو، جو دراصل وجود کے دفتر کی تعبیر ہے، اس لیے کہ وجود ہی ایک ایسی چیز ہے جو گذرے ہوئے اور حال اور آیندہ کے واقعات کو ظاہر کرتی اور کھول کر واضح کرتی ہے۔

باقی جزئیات کا وہ علم جو مذکورہ بالا جزئی طریقے سے حاصل کیا جاتا ہے، تو ظاہر ہے کہ یہ علم ان ہی چیزوں کے لیے درست ہو سکتا ہے، جن کے ادراک کا طریقہ بجز اس حسی ادراک کے اور کچھ نہ ہو، جن کا حصول کسی جسمانی آلے سے کسی خاص وقت خاص مکان کے سوا اور کسی طرح ممکن نہ ہو، بالکل جس طرح باری تعالی کے متعلق کہا جاتا ہے کہ وہ مذوقات (چکھ کر جو چیزیں جانی جاتی ہیں) اور مشمومات (سونگھ کر جو جانی جاتی ہیں) ملموسات (چھو کر جو جانی جاتی ہیں) کا عالم ہے، اور یہ نہیں بولا جاتا کہ وہ ذائق (چکھنے والا) یا شام (سونگھنے والا) یا لامس (چھونے والا) ہے، کیونکہ اس کی ذات اس سے پاک ہے، کہ اس میں جسمانی حواس پائے جائیں، اور اس سے حق تعالی کی تنزیہ میں کوئی خرابی لازم نہیں آتی بلکہ اس کی وجہ سے حق کی تنزیہ میں اور تاکید پیدا ہوتی ہے، یوں ہی شخصی جزئیات کا ایسا علم جس کا حصول جسمانی آلات کے ذریعے سے کیا گیا ہو، اس علم کی اگر خدا کی ذات سے نفی کی جاتی ہے، تو اس سے اس کی تنزیہ میں کوئی نقص پیدا نہیں ہوتا، بلکہ اس میں اور زور پیدا ہوتا ہے، اس کی اور تاکید ہوتی ہے، اور اس سے نہ اس کی وحدانی ذات میں کسی قسم کے تغیر و تبدل کو راہ ملتی ہے، اور نہ اس کے ان ذاتی صفات کی طرف نقائص کا انتساب ہوتا ہے، جن کا ادراک عقول انسانی کو ہوتا ہے، تغیر جو کچھ بھی پیدا ہوتا ہے وہ فقط حق تعالی کے معلومات میں پیدا ہوتا ہے، اور ان اضافتوں اور نسبتوں میں جو معلومات حق تعالی کے درمیان ہیں، اس مقام کی صحیح تحقیق میرے خیال میں یہی ہے۔"

اس محقق جلیل نے جو کچھ لکھا ہے، اس کا خلاصہ یہ ہے، کہ ایسا عالم اور مدرک جس کا وجود مادی اور زمان و مکان کے زیر اثر نہ ہو، یہ قاعدہ ہے، کہ ایسی تمام چیزیں جو زمان و مکان کے ساتھ تعلق رکھتی ہیں، ان کا ایسا مشاہدہ جو

حاوی ہیں، فرق یہ ہے، کہ نوری مفارقات کا احاطہ عقلی احاطہ ہے، یہی نوری مفارقات در اصل غیب کے مفاتیح اور اس کی کنجیاں ہیں، جنھیں حق تعالیٰ کے سوا کوئی نہیں جانتا اور یہی علم در حقیقت تمام عقلی اور حسی موجودات کا وجود ہے، اور وہی تمام موجودات حتیٰ کہ جمادات اور جو چیزیں اس قبیل کی ہیں، ان تک کی حیات اور زندگی ہے، جیسا کہ عنقریب میں اسے واضح کروں گا، انشاء اللہ تعالیٰ۔

پانچویں بات یہ ہے، کہ علم کو محقق طوسی اضافت اور نسبت نہیں قرار دیتے، اگر ان کا ایسا خیال ہوتا تو اس وقت کہا جا سکتا تھا کہ زمان اور مکان کے دائرے سے جو مدرک اور عالم خارج ہے، وہ زمانی اور مکانی امور کا ادراک محض اس طور پر کرتا ہے، کہ اس کو ان امور کے ساتھ ایک نسبت پیدا ہو جاتی ہے، بشرطیکہ کسی خارجی امر کو ان امور کی طرف منسوب کرنا درست ہوتا، مگر کیا کیجیے، کہ اس محقق کا مذہب علم کے متعلق یہ ہے، کہ نفس کے سامنے شے کی صورت کا حصول یہی اس شے کا علم ہے، اب اس بنیاد پر اس شخص پر اعتراض وارد ہوتا ہے کہ یہ صورت جو مکان اور زمان میں موجود ہے اس کا شمار علم کے مختلف اقسام میں سے کس قسم کے ذیل میں کیا جائے گا، کیونکہ جب وہ علمی صورت ہے، تو ظاہر ہے، کہ وہ محسوس ہو گی یا متخیل اور خیالی ہو گی، یا موہوم ہو گی یا معقول ہو گی، یعنے قوت وہمیہ کے معلومات میں سے ہو گی، یا عقلیہ کے معلومات میں سے کیونکہ ہر قسم کے ادراکات اور علوم بے دے کر ان ہی چار قسموں میں منحصر ہیں، لیکن جیسا کہ خود اس فاضل جلیل نے اقرار کیا ہے کہ اس صورت علمیہ کا تعلق مذکورۂ بالا چار قسموں میں سے کسی سے نہیں ہے، کیونکہ اس شخص نے خود ہی یہ بیان کیا اور بتایا ہے، کہ ادراک کی ان چاروں صورتوں میں علم کا حصول اسی وقت ہو سکتا ہے، جب کسی نہ کسی قسم کا تجریدی عمل کیا جائے، یعنے مادے سے معلوم کو مجرد کیا جائے اگر حسی علم ہے، یا مادے اور بعض مادی صفات سے اس کو مجرد کیا جائے جیسا کہ تخیل میں ہوتا ہے یا مادے اور تمام مادی صفات سے مجرد کرنے کے بعد صرف مادے کی طرف معلوم کی ایک نسبت اور اضافت باقی رکھی جائے جیسا کہ توہم میں ہوتا ہے، یا مادے اور مادی صفات اور مادے کی طرف

یہ بھی ضروری ہے کہ آدمی کے نفس کی یہ دونوں قوتیں ایک دوسرے سے جدا نہیں ہو سکتیں، لیکن یہ انسانی نفس کا خاص حال ہے، ورنہ اس کے سوا جتنے جانور اور حیوانات ہیں، ان کا حال یہ نہیں ہے، چونکہ وجوداً ان کا مرتبہ بہ نسبت انسان کے پیچھے ہے، اسی سفلی اور تحتانی حقائق ہونے کی وجہ سے مختلف قوتوں کا ان میں اجتماع نہیں ہو سکتا۔

آدمی کی قوت عاملہ پر جب غور کیا جاتا ہے، تو ایک بات بدیہی طور پر محسوس ہوتی ہے، یعنے انسانی افعال و اعمال میں بعض اعمال اچھے ہوتے ہیں، اور بعض برے، پھر ان اعمال و افعال کی بھلائی اور برائی کی دو صورتیں ہوتی ہیں، بعض اعمال و افعال کی بھلائی یا برائی کا علم تو بغیر کسی غور و فکر کے بداہتہً ہر شخص کو حاصل ہے، لیکن بعض اعمال کے حسن و قبح یا بھلائی اور برائی کا فیصلہ اس وقت تک نہیں کیا جا سکتا جب تک کہ پورے طور پر اس کے متعلق فکر و نظر سے کام نہ لیا جائے پھر اس فیصلے تک پہنچنے کے لیے، چند مناسب مقدمات کی ضرورت ہوتی ہے۔

حاصل یہ ہے، کہ ایسے اعمال و افعال جن کی بھلائی اور برائی کا علم بغیر غور و فکر کے حاصل نہ ہو سکتا ہو، ان کے لیے تین باتوں کا ہونا ضروری ہے یعنے ایک ایسی قوت ہونی چاہیے، جس کے ذریعے سے اچھے اور برے افعال میں تمیز ممکن ہو، یہ تو پہلی بات ہوئی، دوسری چیز وہ مقدمات ہیں، جن کے ذریعے سے بھلی بری باتوں کو سوچا جا سکتا ہو، تیسری بات خود وہ اعمال و افعال ہیں، جو بھلے ہونے یا برے ہونے کے صفات سے موصوف ہوتے ہوں، عقل کے لفظ کا اطلاق لفظی اشتراک کے طور پر ان تینوں باتوں پر کیا جاتا ہے۔

پہلی بات یعنے جس قوت کے ذریعے سے اچھی اور بری باتوں میں تمیز پیدا ہوتی ہے، عام طور سے عقل کے لفظ کا اطلاق جمہور اسی معنے پر کرتے ہیں اسی بنیاد پر آدمی کو عموماً عاقل قرار دیا جاتا ہے، بسا اوقات معاویہ کے متعلق کہتے ہیں کہ وہ عاقل تھے، لیکن کبھی ان ہی کو عاقل کہنا

کہا جاتا ہے کہ عقل ہیولانی کو کھینچ کر وہ عقل بالفعل کے مرتبے تک پہنچا دیتی ہے، پس جس طرح گذشتہ بالا دو قسمیں عقل کہلاتی ہیں، عقل فعال کو بھی عقل ہی کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے، کیونکہ اسی کی وجہ سے تو ہیولانی صورتیں جو بالقوت معقول اور معلوم تھیں بالفعل معقول و معلوم بن جاتی ہیں، اور عقل فعال اس کام کو اس طرح انجام دیتی ہے، کہ ان صورتوں کو اس ہیولی اور مادے سے وہ جدا کرتی ہے، جن کے ساتھ وہ بالفعل موجود تھیں، اور اس تجریدی عمل کے بعد اب وہ صورتیں بالفعل معقول بن جاتی ہیں، اب اگر ان صورتوں میں سے ہر صورت کا بالفعل تعقل حاصل ہو جائے تو ظاہر ہے، کہ یہ صورتیں بالفعل معقول و معلوم بھی بن جائیں گی، اور یہی بالفعل عقل بھی ہوں گی، اگرچہ اس سے پہلے نہ وہ معقول و معلوم تھیں، اور معقول و معلوم ہونا ان کی طبیعت کا اقتضاء بھی نہ تھا، (اور یہ جو کہا گیا کہ ہیولانی صورتیں ہیولی سے جدا ہونے کے بعد بالفعل معلوم و معقول بھی بن جاتی ہیں، اور وہی بالفعل عقل بھی ہوتی ہیں) تو اس کی وجہ یہ ہے، کہ ان صورتوں کے سوا جن کا تعقل و تصور کیا گیا ہے، یعنے صور معقولہ کے سوا عقل بالفعل کوئی دوسری چیز نہیں ہے، بلکہ ان ہی صورتوں کو عقل بالفعل کہتے ہیں، الغرض ہر صورت جن کا مطلقاً تعقل اور تصور ابھی حاصل نہ ہوا ہو، اور اس کے بعد پھر ان کو معقول بنایا جائے، تو یہی صورت عقل بن جاتی ہے، اس لیے کہ بالفعل علم جس طرح اسی معلوم کے ذریعے سے حاصل ہوتا ہے جو بالفعل معلوم ہو چکا ہو، (اسی طرح عقل بالفعل بھی معقول بالفعل ہی کا نتیجہ ہے)۔

بہرحال عقل فعال صورتوں کے تعقل اور ادراک میں جو کام کرتی ہے، ان کے متعلق چند احتمالات ہیں، یعنے خود تن تنہا وہ عقل ہیولانی کی تربیت و پرداخت کرتی ہے، اور وہی

(اس کے ہیولانی صفات کو) ان ہی اجزا (یعنے غیر مادّی نوری کیفیات) کی شکل میں بدل دیتی ہے، اور تحلیل و ترکیب کے مختلف اعمال سے متاثر کر کے (اسے عقل بالفعل تک پہنچاتی ہے، ایسی صورت میں یہ تسلیم کرنا پڑے گا، کہ عقل فعال ہی عقل ہیولانی کی خالق ہے، یا یہ صورت نہ ہوگی بلکہ آسمانی اجرام کی مرتب و منظم حرکات کی اعانت سے اس کام کو انجام دیتی ہے، کیونکہ جو چیزیں اس مادّی عالم میں پائی جاتی ہیں ان کو (وجود کے اصل سر چشمے سے) دوری اور نزدیکی کی نسبت ان ہی حرکات کی وجہ سے پیدا ہوتی ہے، خصوصاً آفتاب کی حرکت کو اس میں سب سے زیادہ دخل ہے، اور یہ بھی ہو سکتا ہے، کہ دونوں طریقوں سے کام انجام پا رہا ہو، اور یوں سمجھا جائے، کہ آسمانی اجرام کی حرکت سے طبیعت کی پیدائش ہوتی ہے اور طبیعت کے پیدا کرنے کے یہی معنے ہیں کہ اشیاء کی تدبیر و تنظیم کا کام عقل کے ساتھ کیا جائے، میں یہ سمجھتا ہوں، کہ جو لوگ یہ خیال کرتے ہیں، کہ ادنیٰ درجے کی چیزیں جو خساست اور دناءت کے انتہائی مرتبے پر پائی جاتی ہیں، ان میں عقل یعنے عقل الٰہی اثر انداز نہیں ہوتی، جیسا کہ ظلمہ (تاریکی) والوں کا خیال ہے (اور ظلمت کا خالق اسی لیے یزدان سے الگ مانتے ہیں) لیکن یہ بات مذکورہ بالا خیال کے مخالف ہے، (خصوصاً اس وقت جب عقل فعال کو تن تنہا اثر انداز مانا جائے)۔

بہر حال جو کچھ بھی اس عالم میں پایا جاتا ہے، اس میں عقل یا کوئی خاص عنایت اور توجہ پائی جاتی ہے جس کے مصالح نمایاں ہیں، اور جس عنایت کا ظہور ہمارے سامنے اس عالم میں ہو رہا ہے، اس کے محل الٰہی اجسام ہیں، (یعنے وہ اجسام جسے انسانی ہاتھوں نے نہیں بنایا ہے) اور نہ ہماری فطرت اور طبیعت کا یہ اقتضاء ہے، کہ ہم تعقل کریں، اور نہ یہ ہمارا طبعی فعل ہے، لیکن ہوتا یہ ہے، کہ ٹھیک جس وقت ہم پیدا ہوتے ہیں، قدرتی طور پر ہمارے اندر اس عقل کا

کیا ہے اس پر دلیل قائم کرتے ہوئے لکھا ہے، کہ مادّے اور عوارض مادّہ سے جو صورت بھی مجرد اور پاک ہوتی ہے، جب اس کا اتحاد عقل کے ساتھ ہو جاتا ہے، تو یہی مجرد صورت اس عقل کو عقل بالفعل بنا دیتی ہے، یعنے اس صورت کا جب عقل میں حصول ہوتا ہے، تب وہ اسی حصول کی وجہ سے عقل بالفعل بن جاتی ہے، لیکن اس کی صورت یہ نہیں ہوتی کہ جو عقل بالقوۃ ہوتی ہے، وہ اس مجرد صورت سے اسی طریقے سے جدا ہوتی ہے، جس طرح اجسام کا مادّہ اپنی صورت سے جدا ہوتا ہے، کیونکہ اگر عقل اس صورت مجردہ سے جدا ہو گی اور باوجود اس کے اس صورت کا تصور و تعقل عقل کرے گی، تو اس کا یہ مطلب ہوگا کہ عقل اس صورت سے ایک دوسری صورت حاصل کرتی ہے، اور یہی دوسری صورت اس کی معقول و معلوم ہوتی ہے پھر اس دوسری صورت کے متعلق بھی وہی سوال ہوگا، جو پہلی صورت میں پیدا ہوا تھا، اور بات بڑھتے ہوئے لامحدود سلسلے تک دراز ہو جائے گی، شیخ نے اس کے بعد اس اجمال کی تفصیل کرتے ہوئے لکھا ہے:-

بلکہ میں اس کو اور کھول کر بیان کرتا ہوں، اور کہتا ہوں کہ عقل جس وقت عقل بالفعل بنتی ہے، تو سوال ہوتا ہے کہ عقل بالفعل آیا اسی صورت مجردہ کا نام ہے، یا جو عقل بالقوۃ تھی وہی اس صورت کے حصول کے بعد عقل بالفعل بن گئی ہے، یا ان دونوں کا مجموعہ عقل بالفعل ہے، یہ احتمال تو قطعاً غلط ہے کہ جو عقل بالقوۃ تھی وہی اس صورت کے حصول کی وجہ سے عقل بالفعل بن گئی ہے، اس لیے کہ جو عقل بالقوت تھی سوال یہ ہے، کہ وہی اس صورت کا تعقل کرتی ہے، یا اس کو اس صورت کا تعقل نہیں ہوتا، اگر اس صورت کا اس کو تعقل نہیں ہوتا، تو اس کے یہ معنے ہوئے، کہ ہنوز عقل قوت و استعداد کے دائرے سے نکل کر فعلیت کے مقام تک نہیں پہنچی ہے، اور اگر اسی کو اس صورت کا تعقل ہوتا ہے، تو اس تعقل کی کیا

صورت ہوئی ہے، آیا یہ ہوتا ہے، کہ جو عقل بالقوت تھی اس کی ذات میں
کوئی جدید صورت پیدا ہوگئی ہے، اور اس جدید صورت کا تعقل بھی
اس کو اس لیے ہوتا ہے، کہ فقط اس صورت کا حصول اس کے
تعقل کا باعث ہوا ہے، اگر کسی جدید صورت کی راہ سے یہ تعقل
پیدا ہوا ہے، تو وہی غیر محدود سلسلے والی بات شروع ہوجاتی ہے،
اور اگر اس صورت کا تعقل عقل کو اس لیے ہوتا ہے کہ (کوئی
جدید صورت اس میں پیدا نہیں ہوئی ہے) بلکہ وہی صورت
اس میں موجود تھی اور اسی وجہ سے اس کا تعقل عقل کو ہوا ہے، تو
پوچھا جاتا ہے کہ یہ کوئی اطلاقی حکم ہے، یعنی جب کسی چیز میں
کوئی صورت موجود ہوگی، تو اس صورت کی وہ چیز عالم اور
عاقل ہو جائے گی، اگر یہ مقصد ہے تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ
جس چیز میں بھی اس صورت کا حصول ہوگا، وہ اس کی عاقل
ہو جائے اور اس کے اعتبار سے وہ اس کی عقل قرار پائے،
حالانکہ صورت کا حصول تو مادے کے لیے بھی ہوتا ہے، اور
ان مادی عوارض کے لیے بھی ہوتا ہے، جو اس صورت کو
لپیٹے رہتے ہیں، گویا اس بنیاد پر ماننا پڑے گا کہ صورت
کے ساتھ اتصالی تعلق رکھنے کی وجہ سے مادہ اور عوارض مادہ بھی
اس صورت کے عاقل ہو جائیں، کیوں کہ تمام طبعی صورتیں
جو معقول ہوتی ہیں، وہ طبعی اعیان کے اندر موجود ہیں،
لیکن صورتوں کا ان طبعی امور کے ساتھ اختلاط تجریدی
کیفیت کے ساتھ نہیں ہے اور ظاہر ہے، کہ اختلاط
کی وجہ سے مخلوط ہونے والی شے کی اصل ذات تو معدوم
نہیں ہوتی اور اگر یہ اطلاقی حکم نہیں ہے، بلکہ اس حکم میں
یہ قید ہے، کہ صورت ایسی شے میں موجود ہو، جس میں
تعقل اور ادراک کی نشان پائی جاتی ہو، ایسی صورت میں

مادے کے مماثل ہے، اس کی حیثیت بالفعل مبدء کی ہو جائے گی یعنی جو صورت کا حال ہے وہی اس کا حال ہو جائے گا، ظاہر ہے کہ جو ہونا چاہئے یہ بات اس کے بالکل برعکس ہے، اور اگر یہ مانا جائے کہ جو جزو مادے کے مانند ہے، اس کا تعقل دونوں جزوں کے ذریعے سے ہوتا ہے، تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ جو جزو مادے کے مانند ہے، اس کا حلول اور قیام اس جزو میں بھی ہے، جو مادے کے مماثل ہے اور اس جزو میں بھی جو صورت کے مانند ہے، یعنی جتنی اس کی ذات ہے لازم آتا ہے کہ وہ اس سے زیادہ ہو جائے بسیط (یہ خلاف مفروض ہے) چاہئے کہ انھی احتمالات کو تم اس جزو میں بھی جاری کرو، جو صورت کے مانند ہے، اور یہی قباحتیں اس وقت بھی درپیش ہوں گی۔ جب یہ فرض کیا جائے کہ ہر جزو کا ادراک اور تعقل ہر جزو کے ذریعے سے ہوتا ہے۔

الحاصل تینوں احتمالات جو نکل سکتے ہیں جب وہ باطل ہوئے تب یہی بات درست نکلی کہ عقلی صورت کو عقل بالقوۃ کے ساتھ وہ نسبت نہیں ہے، جو طبعی صورت کو طبعی ہیولیٰ کے ساتھ ہوتی ہے، بلکہ عقلی صورت کا حلول اور قیام جب عقل بالقوۃ میں ہوتا ہے، تو دونوں کی ذات ایک ہو جاتی ہے اور اسی اتحاد کی وجہ سے نہ یہاں کوئی ایسا قابل باقی رہتا ہے اور نہ ایسا مقبول، جن کی ذات باہم ایک دوسرے سے ممتاز ہو، پس ثابت ہوا کہ اس وقت عقل بالفعل درحقیقت وہی معقول اور مادے سے مجرد صورت ہوتی ہے، یہی مجرد صورت جب کسی غیر کو عقل بالفعل بناتی ہے یعنی اس غیر کے لئے وہ ثابت ہوتی ہے، یا اس کے لئے وہ ہو جاتی ہے پھر اس صورت کا اس غیر میں اگر قیام ہوگا اور اس وجہ سے وہ غیر عقل بالفعل بن جاتا ہے، تو خود یہ صورت اس کی زیادہ مستحق ہوگی کہ وہ عقل بالفعل ہو، آخر آگ ہی کو دیکھو کہ جب آگ کا کوئی جز بذات خود قائم ہو تو اس وقت وہ جلانے کا زیادہ مستحق ہوتا ہے، یعنی اس میں جلانے کی صفت بدرجہ اولیٰ پائی جاتی ہے، یونہی اگر خود سفیدی بذات خود قائم ہو جائے تو بینائی میں اس سے زیادہ انتشار اور پراگندگی پیدا ہو سکتی ہے،

اسی کے ساتھ یہ قاعدہ بھی ہے، کہ جو چیز معقول اور معلوم ہو، ضروری نہیں ہے، کہ لامحالہ کوئی دوسرا اس کا تعقل و ادراک ضرور کرے

صحت نامہ

اسفار اربعہ حصۂ اوّل

(جلد اوّل)

صفحہ	سطر	غلط	صحیح	صفحہ	سطر	غلط	صحیح
۱	۲	۳	۴	۱	۲	۳	۴
۷	۱	کیا جاچکاہے	کیا جا چکا ہے	۱۳۸	۲۰	ے	ہے
״	۳	مثلا	مثلاً	۱۳۹	۵	ورنہ میں نے	اور نہ میں نے
۹	۱۵	سلب وایحاب	سلب وایجاب	״	۱۳	بنیاپر	بنیاد پر
۱۳	״	سفہوم سے	مفہوم ہے	۱۵۳	۱	بنیالو	بنالو
۱۴	۷	حثیث	حیثیت	۱۵۵	۹	ہرایک کے سے متعلق	ہرایک کے متعلق
۱۸	۱۷	موگیا۔	ہوگیا۔	۱۵۷	۲	ماہبت	ماہیت
۲۰	۱۸	(وجودکہ کی موجودیت)	(وجود کی موجودیت)	״	۳	مفہون	مفہوموں
۴۴	۱۸	الی عمیر النہایت	الی غیر النہایت	۱۶۳	۸	سالبۂ لسیطہ	سالبۂ بسیطہ
۴۵	۳	سیت	ہیئت	۱۶۸	۵	انزاعی حقایق	انتزاعی حقایق
۹۲	۱۸	بھی	بھی	۱۷۱	۲	"سطارحات"	"مطارحات"
۱۱۶	۱۷	پنہچنے ہیں	پہنچتے ہیں	۱۹۵	پیشانی کتاب	ارسفار اربعہ	اسفار اربعہ
۱۲۰	۸	تما اعضا	تمام اعضا	۱۹۷	۱۶	کس شکل ممتنع بالذات	کس شکل میں ممتنع بالذات
۱۲۲	۹	وخود	وہ خود	۲۴۹	۶	اتناع	امتناع
۱۳۶	۱۰	بمنسہ	بعینہ	۲۵۷	۸	باالفعل	بالفعل

صفحہ	سطر	غلط	صحیح	صفحہ	سطر	غلط	صحیح
۱	۲	۳	۴	۱	۲	۳	۴
۲۸۹	۵	نفوس سا	نفوس	۵۸۶	۱۹	کہ ہر شے کی	ہر شے کی
۲۹۰	۴	ہیں کہ	ہیں کہ	۵۹۲	۶	ہیت	ہیئت
〃	۲۵	ملاشبہہ	بلاشبہہ	۵۹۳	۲۴	دلیلن	دلیلیں
۲۹۳	۱۸	شاموں	مشائیوں	〃	۱۲	ہیات	ہیئات
〃	۱۹	واردہوتا ہے	وارد ہوتا ہے	〃	〃	تبدلیاں	تبدیلیاں
۳۱۸	۹	مقارنت	مقارنت	〃	۲۰	آعضا	اعضا
۳۴۶	۱۶	(ذہن خارج)	(ذہن وخارج)	۶۰۴	۱۴	حوان	حیوان
۳۵۰	۱۴	ربیانی	ربّانی	۶۱۵	۷	اپے	اپنے
۳۵۶	۱	حیال	خیال	۶۲۰	۲۱	آری ہے	آرہی ہے
۳۹۷	۲۰	کرتے میں	کرتے ہیں	۶۲۳	۲	جزئات	جزئیات
۴۸۳	۴	لسکن	لیکن	۶۲۷	۲۰	فشاً	شیئاً
۴۸۸	۱۴	یعی	یہی	۶۳۳	۱۰	بخنسبہ	بجنسہ
〃	۲۰	ہیت	ہیئت	۶۳۵	۱۲	تبیر	تعبیر
۴۸۹	۷	اسی اس طرح	اس طرح	〃	۱۳	باالتمام	بالتمام
۴۹۰	۲	الذبکاک	انفکاک	۶۳۹	۱۳	ہر ہر تبے ہیں	ہر مرتبے میں
۴۹۱	۱۰	ہوتا ہے کہ تو	ہوتا ہے تو	۶۴۰	۱۴	غیر متناہی	غیر متناہی
۵۲۲	۲۵	اں کو	ان کو	۶۶۳	۱۰	کا والا تقابل	والا تقابل
۵۲۴	۱۵	نعنی	یعنی	۶۶۴	۷	احتماع	اجتماع
۵۲۵	۹	کونکہ	کیونکہ	۶۷۰	۱۸	دوسرے کے ضد	دوسرے کی ضد
۵۳۱	۷	وجہ ہی ہے	وجہ ہے	۶۷۱	۸	کے رو سے	کی رو سے
۵۳۲	۱۲	اس لحاظ	اس لحاظ سے	〃	۲۲	گنگناپن	گنگناپن
۵۴۷	۳	معلم تانی	معلم ثانی	۶۷۸	۲۱	میں یہاں	یہاں
۵۵۵	۱	پہی	یہی	۶۸۰	۷	نبوت	بنوت
۵۷۰	۲۰	استقدد	استعداد	۶۸۶	۱۳	تقوم	تقوم

سلسلۂ نصابیات علمیۂ جامعۂ عثمانیہ

اسفار اربعہ

حصہ اول

جلد دوم

تالیف

صدر الدین شیرازیؒ

ترجمہ

مولوی سید مناظر احسن صاحب گیلانی

صدر شعبۂ دینیات جامعہ عثمانیہ سرکار عالی

سنہ ۱۳۶۰ھ سنہ ۱۳۵۱ف سنہ ۱۹۴۲ء

دار الطبع جامعہ عثمانیہ سرکار عالی حیدرآباد دکن